REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL †, HARTMUT LEPPIN

WINRICH LÖHR, WOLFGANG SPEYER

Band XXIV:

Manethon – Montanismus



2012

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

DIE HERAUSGABE DES REALLEXIKONS FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM WIRD ALS VORHABEN DER
NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND
DER KÜNSTE IM RAHMEN DES AKADEMIENPROGRAMMS VON DER
BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND UND DEM LAND
NORDRHEIN-WESTFALEN GEFÖRDERT

REDAKTION
F. J. Dölger-Institut, Oxfordstr. 15, D-53111 Bonn
www.antike-und-christentum.de

Wissenschaftliche Mitarbeiter:
A. Busch, E. Enß, S. Heydasch-Lehmann,
Ch. Hornung, Ch. Mühlenkamp, Th. Nesselrath, M. Siede, F. Zanella

www.hiersemann.de

ISBN 978-3-7772-1222-7

Diese Buch ist aus holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier gedruckt.
Satz: pagina GmbH, Tübingen
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Buchbinderische Verarbeitung: Lachenmaier GmbH, Reutlingen
Printed in Germany

INHALT

VORWORT

Am 17. Februar 2011 ist Herr Prof. Dr. Karl Hoheisel verstorben. Er war seit Jahrzehnten auf das Engste mit dem Lexikon verbunden, zunächst als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Dölger-Institut, dann als Stellvertreter des Direktors und schließlich nach seiner Berufung auf die Bonner Professur für Religionswissenschaft als Herausgeber. Als Religionswissenschaftler hat er das Lexikon durch seine Artikel, seine judaistische Kompetenz und seine subtilen methodischen Überlegungen wesentlich mitgeprägt. Er zeichnete sich aus durch stete Hilfsbereitschaft, souveräne Menschlichkeit und seinen unprätentiösen Umgangsstil, der jedes Gespräch mit ihm zu einem Gewinn werden ließ. Eine Würdigung wird in Kürze im Jahrgang 2011 des Jahrbuchs für Antike und Christentum erscheinen.

Mit Erreichen der Altersgrenze ist der Altphilologe und Theologe Prof. Dr. Dr. Klaus Thraede im Juni 2010 aus dem Herausgebergremium ausgeschieden. Er war über 50 Jahre mit dem Forschungsprojekt Antike und Christentum eng verbunden, zunächst als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Dölger-Institut, danach als Herausgeber des Jahrbuchs für Antike und Christentum und des Reallexikons für Antike und Christentum. Wir verdanken ihm grundlegende und vielbeachtete Artikel wie Erfinder, Eschatologie, Euhemerismus, Fortschritt, Frau, Gesellschaft und Gleichheit. Er hat die Methoden und Ergebnisse der Gender-Forschung für das Lexikon fruchtbar gemacht.

Mit dem vorliegenden Band ist Herr Prof. Dr. Hartmut Leppin, Frankfurt, in das Herausgebergremium eingetreten. Diese Berufung ist von besonderer Bedeutung, da das Lexikon auf diese Weise zum ersten Mal in seiner Geschichte einen Althistoriker zu seinen Herausgebern zählt.

Georg Schöllgen

Manethon.

A. Leben u. Werk. I. Leben. M. (vgl. H.-J. Thissen, Der Name M.: Enchoria 15 [1987] 93/6: ,Hirt [Hüter] des Tempels'; anders J. Černý: Misc. Gregoriana 3 [1941] 57/61: ,Pferdehirt') stammt aus dem ägypt. Sebennytos (heute Samannud; Plut. Is. et Os. 9, 354D; 28, 362B; Georg. Sync. ecl. chron. 18, 22 Mossh.; Laqueur 1061). Hier lebte er zZt. von Ptolemaios I u. II (308/246 vC.) u. wurde von der hellenist. Kultur geprägt (Joseph. c. Ap. 1, 73: ἀνὴρ τῆς Ἑλλενικῆς μετεσχηκὼς παιδείας; Sterling 118; Laqueur 1061). Ebenso wie sein jüngerer Zeitgenosse Berossos war M. Priester, vielleicht sogar Hoherpriester, im Tempel zu Heliopolis (Georg. Sync. ecl. chron. 41, 12/4 Mossh.; Suda s. v. M. [3, 318 Adler]; Sterling 118). Bedeutend war seine Rolle bei der Einführung des Sarapiskultes in *Alexandria (Plut. Is. et Os. 28, 362A/B u. J.-G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride [Cambridge 1970] 78/82; Waddell XIIf). Unklar ist, ob ein Papyrus vJ. 241 vC. (PHibeh 1, 72, 6: Μανεθῶι γράφειν) auf ihn zu beziehen ist (Waddell XIV; Helck, M. 952).

II. Schriften. a. Allgemein. Unter M.s Namen werden neben 1) seiner ,Ägypt. Geschichte' (Αἰγυπτιακά) u. 2) einer Auseinandersetzung mit *Herodot: Μανέθων ἐν τοῖς πρὸς Ἡρόδοτον (Eustath. Il. 11, 480 = frg. 88 Waddell) vor allem Schriften religiös-kultischen bzw. naturphilosophischen Inhalts angeführt: 3) Ἱερὰ βίβλος (,Hl. Buch'; Eus. praep. ev. 2 prooem. 5 [GCS Eus. 8, 1, 58]), 4) Περὶ ἑορτῶν (,Über Feste'; Joh. Lyd. mens. 4, 55), 5) Περὶ ἀρχαϊσμοῦ καὶ εὐσεβείας (,Über alte Riten u. Religion'; Porph. abst. 2, 55), 6) Περὶ κατασκευῆς κυφίων (,Über die Verarbeitung des Kyphi'; Suda s. v. M. [3, 318 A.]), 7) Φυσικῶν ἐπιτομή (,Epitome über Naturphänomene'; Diog. L. prooem. 1, 10) u. 8) das ,Sothisbuch'. – Zuschreibung, Einteilung u. Umfang sind unsicher (Helck, M. 953). Erwogen wird, nur die unter 1, 3 u. 7 angeführten Werke als eigenständige anzusehen, die übrigen (mit Ausnahme des unter 8 genannten Werks) jedoch als Abschnitte anderen Schriften M.s zuzurechnen. So gelten die unter 4, 5 u. 6 genannten Schriften als Teile des manethonischen ,Hl. Buches' (W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten 2 [1905] 215_4; Susemihl, Gesch. 1, 609), für die Kritik an Herodot (2) hingegen fehlt es bisher an einer Zuschreibung (Waddell XV). Setzt man diese Einteilung des manethonischen Werkes voraus, so ergibt sich, dass M. Verfasser von nur drei, nicht aber von sechs oder sieben eigenständigen Schriften gewesen ist; ein abschließendes Urteil ist kaum möglich. – Nicht von M. stammt das unter 8 genannte u. M. zugeschriebene ,Sothisbuch', das bei dem byz. Chronographen Georgios Synkellos fragmentarisch erhalten ist (H. Kess, Art. Sothisbuch: PW 3A, 1 [1927] 1234f), sowie das astronomische Lehrgedicht Ἀποτελεσματικά (,Über den Einfluss der Gestirne'), das bei Suda s. v. Μάνεθως (3, 318 Adler) genannt wird; es ist einem gleichnamigen Autor des 1. Jh. nC. zuzurechnen (W. Hübner, Art. M. 2: NPauly 7 [1999] 805; vgl. Th. Fuhrer, Art. Lehrdichtung: o. Bd. 22, 1059).

b. Aigyptiaka. 1. Überlieferung. Die in ihrer Nachwirkung wichtigste Schrift M.s sind die in griechischer Sprache verfassten Aigyptiaka, die in zwei unterschiedlichen Traditionen durch *Josephus sowie die christl. Chronographen *Iulius Africanus u. *Eusebius fragmentarisch überliefert sind (Laqueur 1063; Sterling 120; Helck, M. 952; H.-J.

Thissen, Art. Manetho: LexÄgypt 3 [1980] 1180). Josephus scheint sich noch auf den authentischen Text M.s gestützt zu haben (anders M. Stern: EncJud 11 [Jerus. 1972] 872), die Christen hingegen verwendeten wohl eine kurz nach M. entstandene *Epitome (Waddell XIV; Sterling 121).

2. Inhalt u. Quellen. Nach Eus. chron. armen.: GCS Eus. 5, 63, 18/30 waren die Aigyptiaka Ptolemaios II Philadelphos gewidmet (Laqueur 1063: 285 vC. terminus post quem) u. in drei Bücher eingeteilt, die ‚Geschichten von den Göttern u. von den Göttersprösslingen u. von den Totengeistern u. von den sterblichen Königen' umfassten. Sie zeichneten die Geschichte *Aegyptens von der Herrschaft der Götter u. Halbgötter (Joh. Mal. 2, 2 [CorpFontHistByz 35, 18]) bis zum Ende der 30. Dynastie unter Nektanebos iJ. 341 vC. nach (Eus. chron. armen.: GCS Eus. 5, 73, 33/74, 10; Laqueur 1085). Nach Helck, M. 952 bot M. im Urtext ‚chronologisch sichere Angaben' u. ‚Erzählungen echt ägyptischer Tradition', ohne jedoch damit eine objektive Geschichtsschreibung zu liefern. Als Quellen dienten Aufstellungen von Daten in Form von Annalen, Königslisten (vgl. den Turiner Königspapyrus) u. Erzählungen (vgl. Joseph. c. Ap. 1, 75/82; Thissen, Manetho aO. 1180; Dillery 93; Mendels 92; Krauss 804). Zudem kannte u. verwendete M. Herodot sowie *Hekataios v. Abdera (Joseph. c. Ap. 1, 73; Sterling 128; Dillery 93. 109f; O. Kimball Armayor, Herodotus' influence on M. and the implications for Egyptology: ClassBull 61 [1985] 7/11).

B. Rezeption. I. Nichtchristlich. a. Jüdisch. Um das hohe Alter der Juden u. ihrer Religion darzulegen, führt Josephus in Contra Apionem einen Altersbeweis (Eusebius überliefert daher wohl den genuinen Titel Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος [praep. ev. 8, 7, 21; 10, 6, 15 (GCS Eus. 8, 1, 433. 578); h. e. 3, 9, 4]), in dem er sich auf Ägypter u. Phönizier bezieht (H. Schreckenberg: o. Bd. 18, 777/9). Er zitiert u. paraphrasiert in zwei Abschnitten M. ausführlich (c. Ap. 1, 72/103. 228/52; Dillery 94/7). Der erste entstammt dem zweiten Buch der Aigyptiaka u. erzählt Invasion u. Vertreibung der mit den Juden identifizierten Hyksos (J. van Seters, The Hyksōs [New Haven 1966] 121f), die später ἐν τῇ νῦν Ἰουδαίᾳ καλουμένῃ *Jerusalem gegründet hätten (Joseph. c. Ap. 1, 90). Diese seien, so Josephus, ἡμέτεροι ... πρόγονοι, die, schon 393 Jahre bevor Danaos nach Argos kam u. rund 1000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg, in *Iudaea siedelten (ebd. 1, 103; vgl. Pilhofer 199f). Der zweite Abschnitt (1, 228/52) bietet die Legende (Josephus nennt die Quellen M.s μυθευόμενα καὶ λεγόμενα [1, 229]), die Vorfahren der Juden seien einst aus Ägypten ausgewiesene Aussätzige, deren Anführer Osarseph, ehemaliger Priester von Heliopolis, später Mose genannt worden sei (1, 250). – Beide Berichte, sowohl den über die Hyksos als auch den über die Ausweisung der Aussätzigen, schrieb man zudem verschiedentlich einer antisemitischen Grundhaltung ihres Verfassers zu (vgl. Mendels 109; I. Heinemann, Art. Antisemitismus: PW Suppl. 5 [1931] 26f). Dass M. hierbei von einer bereits älteren ‚nationalägypt. Überlieferung' abhängig war, die er rezipierte, konnte P. Schäfer nachweisen (Die Manetho-Frg. bei Josephus u. die Anfänge des antiken ‚Antisemitismus': G. W. Most [Hrsg.], Collecting fragments 1 [Göttingen 1997] 186/206; vgl. Joseph. ant. Iud. 1, 107).

b. Griechisch-römisch. Für die Kenntnis ägyptischer Kultur u. Bräuche ist M. verschiedenen griechischschreibenden Autoren Quelle u. Berufungsinstanz (Diog. L. 1, 10; Joh. Lyd. mens. 4, 86f). Der alex. Priester u. nach M. zweite Verfasser einer ägypt. Geschichte, *Chairemon (H.-R. Schwyzer, Chairemon [1932] 9/16; P. W. van der Horst, Chaeremon² [Leiden 1987] IX/XI; M. Frede: ANRW 2, 36, 3 [1989] 2067/103), benutzte ihn sicher für sein Geschichtswerk (Joseph. c. Ap. 1, 288/92), wahrscheinlich auch für seine *Hieroglyphen-Deutungen (Schwyzer aO. 96). Im 10. Buch seiner ‚Tiergeschichte' nennt Aelian M. (σοφίας ἐς ἄκρον ἐληλακότα ἄνδρα; M. Wellmann: PW 1, 1 [1893] 486/8): Ihm zufolge bewirke der Genuss von Schweinemilch *Aussatz (10, 16). Porphyrios führt M. als Zeugen für die Abschaffung der Menschenopfer im ägypt. Heliopolis an (abst. 2, 55); sein Schüler *Jamblich bezieht seine Kenntnis der ägypt. Urprinzipienlehre aus M. (myst. 8, 1).

II. Christlich. a. Apologetische Schriften. Zur Abwehr des heidn. Vorwurfs, die christl. Religion sei ein neuer u. verachtenswerter Aberglaube (Plin. ep. 10, 96, 8; Suet. vit. Ner. 16, 2), berufen sich Theophilos v. Ant. u. Tertullian u. a. auf M.s Zeugnis (Tert. apol. 19; W. Speyer, Art. Fälschung, literarische: o.

Bd. 7, 260f; Pilhofer 271. 276). Theophilos bezeichnet die nach M. ursprünglich in Ägypten siedelnden Hebräer als προπάτορες ἡμῶν u. leitet davon das höhere Alter der Christen u. ihrer Schriften sowohl gegenüber Griechen als auch gegenüber Ägyptern ab (ad Autol. 3, 21f; Mose u. die Seinen lebten 900 oder auch 1000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg [ebd.]; so schon Josephus, s. oben). Tertullian kann sich Ende des 2. Jh. schon auf apologetische Vorgänger berufen (habens quos sequar [apol. 19, 3]; unter diese ist nach C. Becker, Tertullians Apologeticum [1954] 160f Theophilos v. Ant. zu rechnen) u. bietet inhaltlich wenig Neues: Den Schriften des AT sei höchstes Alter beizumessen u. Mose der älteste Prophet, der schon fast 400 Jahre vor Danaos gelebt habe, wie sich aus M. u. den Archiven der ältesten Völker ergebe (apol. 19, 1/6). In seiner Praeparatio Evangelica (J. Moreau, Art. Eusebius von Caesarea: o. Bd. 6, 1068) paraphrasiert u. zitiert Eusebius u. a. den Ägypter M., um zu beweisen, dass Mose u. die Propheten älter seien als die griech. Geschichte (10, 14, 16 [GCS Eus. 8, 1, 613]; Cosm. Ind. top. 12, 4: nach M. Griechen = μεταγενέστεροι, ‚Nachkommen'). Für zwei Dinge komme M. höchste Wichtigkeit zu: Einerseits, dass die Hyksos = Hebräer aus einem anderen Land nach Ägypten einwanderten, andererseits, dass ihr Aufbruch von dort 1000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg geschehen sei (Eus. praep. ev. 10, 13, 12 [608]). Theodoret v. Kyrrhos bezieht aus M. Kenntnis über die ägypt. Religion, die er in seiner Apologie ‚Heilung der heidn. Krankheiten' verwendet (2, 94: Isis u. Osiris; 3, 44: Gestirne als Götter verehrt [SC 57, 164. 182]; vgl. Plut. Is. et Os. 9, 354C/D; 28, 362A; 49, 371C).

b. Chronographie. Julius Africanus (160/240) verfasste heute nur noch fragmentarisch erhaltene Chronographiai, in denen er Königslisten aus dem Werk des M. anführte (1./31. Dynastie; Iul. Afric. chron. F 46 [GCS NF 15, 100/18]; F. Winkelmann: o. Bd. 19, 512/4). Ein ausführliches Exzerpt aus M. findet sich im ersten, in armenischer Sprache überlieferten Teil der Chronik des Eusebius, der zunächst Götter- u. Königs- bzw. Dynastielisten, wahrscheinlich der manethonischen Epitome entnommen (GCS Eus. 5, 63, 18/70, 2; Moreau aO. 1071), u. schließlich M.s Erzählung der Hyksos unter Berufung auf Josephus anführt (GCS Eus. 5, 70, 3/74, 18; vgl. Laqueur 1080/9). Diese bezeugt nach Eusebius das hohe Alter der Hebräer (GCS Eus. 5, 73, 37/74, 4; vgl. zudem M. bei Hieron. / Eus. chron. zJ. 1181 vC. u. zJ. 349 vC. [GCS Eus. 7^2, 62b. 121]). Die Chronographia des Joh. Malalas (6. Jh.) nennt M. zweimal: Er dient als Zeuge, dass in Ägypten zunächst Götter u. ihre Sprösslinge (2, 2 [CorpFontHistByz 35, 18]), sodann ἐν δὲ τοῖς χρόνοις τοῦ Ἀβραάμ Naracho geherrscht habe (3, 7 [42f]).

J. Dillery, The first Egyptian narrative history. Manetho and Greek historiography: ZsPapEpigr 127 (1999) 93/116. – W. Helck, Art. M.: KlPauly 3 (1979) 952f; Unters. zu Manetho u. den ägypt. Königslisten = Unters. zur Gesch. u. Altertumskunde Ägyptens 18 (1956). – R. Krauss, Art. M. 1: NPauly 7 (1999) 804f. – R. Laqueur, Art. M.: PW 14, 1 (1928) 1060/101. – D. Mendels, The polemical character of Manetho's Aegyptiaca: H. Verdin / G. Schepens / E. de Keyser (Hrsg.), Purposes of history = StudHell 30 (Leuven 1990) 91/110. – P. Pilhofer, Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüd. u. christl. Apologeten u. seine Vorgesch. = WissUntersNT 2, 39 (1990). – G. E. Sterling, Historiography and self-definition. Josephus, Luke-Acts and apologetic historiography = SupplNT 64 (Leiden 1992). – W. G. Waddell, Manetho (Oxford 1940).

Christian Hornung.

Manichäismus.

Vorbemerkung. Der spätantike M. thematisiert, wie verschiedene Systeme der Gnosis (C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 537/659), die Frage, weshalb der Mensch mit seinen göttlichen Anteilen in die negativ bewertete *Materie verstrickt ist u. wie er daraus durch Erkenntnis (,Gnosis') befreit werden kann. Dieses von Mani (216/76-7; s. unten) verkündete Lehr- u. Religionssystem ist religionsgeschichtlich in unterschiedlichen Ausformungen fassbar, wobei je nach geographischem Raum die dort vorherrschenden unterschiedlichen kulturellen Kontexte bewusst einbezogen wurden. Zoroastrisches Gedankengut spielte für die Verkündigung im Sassanidenreich eine Rolle; entlang der Seidenstraße bis nach *China griffen manichäische Missionare auf buddhistisches (u. zT. daoistisches) Gedankengut zurück (**Buddha); von Syrien u. *Aegypten über Nordafrika bis in die zentralen Gebiete des *Imperium Romanum nördlich des Mittelmeers dominierten in der Ausformung des M. jene Elemente, die diese Religion als Form des Christentums darzustellen vermochten. Insofern kann man den M. als Weltreligion mit unterschiedlichen kulturellen Ausformungen bezeichnen. Allerdings werden bereits zZt. der Entstehung der Religion neben einem unverkennbaren gnost. Grundkonzept Elemente aus einer jüd.-christl. u. täuferischen Gedankenwelt sowie iranische kosmologisch-mythologische Aspekte greifbar. So gesehen ist die Klassifizierung des M. als Vertreter des ,iran. Typs' der Gnosis (H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist[3] 1 [1964] 256f. 328/33) nicht vollkommen dem von Beginn an vorhandenen ,Synkretismus' angemessen.

A. Entstehung. I. Leben u. Wirken Manis. (M. Hutter, Mani u. die Sassaniden [Innsbruck 1988] 13/31; W. Klein, Mani: P. Antes [Hrsg.], Große Religionsstifter [1992] 74/83.) Mani wird am 14. IV. 216 nC. in Mardinu in Südbabylonien geboren; sein Vater Pattik entstammt der parthischen Nobilität, seine Mutter ist vielleicht Jüdin oder Christin gewesen. Mit vier Jahren wird er von seinem Vater in eine christl. Täufergemeinde Südmesopotamiens geholt, der er zwei Jahrzehnte lang angehört. Auf diese Jugendjahre wirft der griech. Cod. Manichaicus Coloniensis (5. Jh.) Licht, der auf ein ostaram. Original zurückgehen dürfte. Diese Gemeinschaft, die als ihren Gründer *Elkasai (um 116) angesehen hat, ersetzt die jüd. Opferobservanz durch die Betonung der (oftmalig wiederholten) Taufe; auch in Gesetzesfrömmigkeit, in Fastenvorschriften u. in der Betonung des Sabbats ist noch der jüd. Hintergrund dieser Täufergemeinde zu erkennen. Als Mani 24 Jahre alt ist, kommt es zum Bruch mit der Gemeinde. Der Cod. Manichaicus Coloniensis datiert die Trennung Manis von den Elkasaiten auf den 17./18. IV. 240 (17, 23/18, 14; 73, 5/8 [11f. 51 Koenen / Römer]). Als Begründung nennt Mani ein Berufungserlebnis durch seinen Syzygos, d. h. einen (,himmlischen') Zwilling. Möglicherweise liegt in dieser exakten Datumsangabe jedoch eine hagiographische Stilisierung mit Hilfe der Zwölfzahl vor. Jedenfalls beginnt 240 eine dreieinhalb Jahrzehnte dauernde Lehr- u. Missionstätigkeit: Als erste Stationen sind Ktesiphon u. der nordwestiran. Raum (Medien, Armenien) zu nennen, schließlich die Mesene, von wo aus er nach Belutschistan im indisch-pakistanischen Grenzgebiet aufbricht (Cod. Manich. Colon. 149 [107 K. / R.]; Manich. Keph. 76 [185, 4 Böhlig / Funk]). Dadurch kommt bereits der frühe M. in Kontakt mit buddhistischen u. wahrscheinlich auch jainistischen Vorstellungen (I. Gardner, Some comments on Mani and Indian religions: van Tongerloo / Cirillo 123/35). Nach dem Tod des pers. Großkönigs Ardašir iJ. 241 kehrt Mani in das Kernland der Sassanidendynastie zurück (Cod. Manich. Colon. 164 [113 K. / R.]; Manich. Keph. 1 [15, 27/33 B. / F.]). Während der Regierungszeit des Sassanidenherrschers Šabuhr (241-3/73) kann Mani durch dessen Billigung seine Religion weitgehend ungehindert verkünden. Mani steht dabei offensichtlich in re-

gelmäßigem Kontakt zum Herrscher, dem er eine mittelpers. Programmschrift des M., das sog. Šābuhragān, widmet. Er begleitete Šabuhr u. a. auch auf dem Feldzug gegen den röm. Kaiser Valerian (243/44) u. wurde mehrfach von diesem zu sich gerufen (Manich. Keph. 1 [15, 31/16, 2 B. / F.]; 76 [183, 13/25]). Insgesamt kann der M. während dieser drei Jahrzehnte im Iran Fuß fassen, wobei Mani die Lehre durch eigene Missionsreisen u. durch von ihm ausgesandte Missionare verbreitet (ebd. 76 [183, 10/188, 29]; Cod. Manich. Colon. 121, 1/151, 11 [88/109 K. / R.]; Lieu, Empire 90/106). So ist bereits zu Lebzeiten Manis das Fundament für die Entfaltung des M. in der damals bekannten Welt gelegt worden. Die Mission über die Ostgrenze des Iran hinaus geschah durch Mar Ammo (ebd. 106/9; M. Hutter, Die frühe manich. Mission unter Buddhisten im Ostiran: ZsRelWiss 10 [2002] 22/5), Mar Adda war mit der Mission im Westen betraut, die sich bis Alexandrien erstreckte (C. F. Andreas / W. B. Henning [Hrsg.], Mitteliran. Manichaica aus Chinesisch-Turkestan [1993] 295f; vgl. W. Sundermann, Iranian Manichaean Turfan texts in early publications. Photo edition [London 1996] Taf. 3f). Ein sogdischer Text (So 18 222: ders., Mitteliran. manich. Texte kirchengeschichtl. Inhalts [1981] 42/5) aus den 60er Jahren des 3. Jh. weist auf manichäische Missionstätigkeit in der Oasenstadt Palmyra (Tadmor) hin. Ein weiterer früher Missionar, Pappos, hat sich um die Verbreitung der Religion in Oberägypten bemüht. – Nach dem Tod von Šabuhrs Sohn u. Nachfolger Ohrmazd (273/74) hat sich unter Wahram I (274/77) die Stellung Manis im Sassanidenreich grundlegend verschlechtert. In dieser Zeit konnte, unter dem Einfluss des zoroastrischen Priesters Kerdir, die zoroastrische Religion eine dominierende Stellung in religionspolitischen Fragen gewinnen, was zugleich den Freiraum für die Manichäer entscheidend einschränkte (M. Hutter, M. oder Zoroastrismus: W. Slaje / Ch. Zinko [Hrsg.], Akten des Melzer-Symposiums [Graz 1992] 160/5; Ph. Huyse, Kerdīr and the first Sasanians: N. Sims-Williams [Hrsg.], Proceed. of the 3rd European Conf. of Iranian Stud. 1 [Wiesbaden 1998] 109/20). Mani wird nach einem Religionsdisput mit dem Herrscher gefangen genommen (Manich. Hom.: 47, 22/4; 50, 19/60, 2 Polotsky; Manich. Ps.: 16, 19/23 Allberry) u. stirbt an den Folgen dieser Gefangenschaft am 26. II. 276/77. Trotz dieses gewaltsamen Endes waren jedoch zu Manis Lebzeiten die entscheidenden Weichen gestellt worden, um diese Religion auch nach dem Tod ihres Stifters über die Grenzen des Sassanidenreiches hinaus fruchtbar bleiben zu lassen.

II. Das manich. Schrifttum. a. Kanonisches. Die kanonischen Bücher des Religionsstifters werden in den einzelnen Kanonlisten (Manich. Hom.: 25, 2/5; 94, 18/95, 6 Pol.; Manich. Ps.: 46, 21/47, 4; 139, 54/140, 9 Allb.; Manich. Keph. prol.; 149 [5, 22/6; 355, 2/25 B. / F.]; chinesisches Kompendium K 80 b14/22 [72f Schmidt-Glintzer]) nicht vollkommen übereinstimmend aufgeführt (Reeves 9/19; C. Colpe: o. Bd. 14, 219f). Aufzählungen über die manich. ‚kanonischen' Bücher finden sich auch in einigen antimanich. Quellen (zB. Hegem. act. Arch. 62, 6 [GCS Hegem. 91]; Method. Cpol. abneg. 37 [PG 100, 1321B/C]; Timoth. Cpol. haer. 13 [PG 86, 1, 21C]). An diesen westl. Kanonlisten ist auffällig, dass Manis mittelpersisches Šābuhragān (D. N. MacKenzie, Mani's Šābuhragān 1/2: Bull. of the School of Oriental and African Studies 42 [1979] 500/34; 43 [1980] 288/310; M. Hutter, Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte [1992]) nicht genannt ist, obwohl es im östl. M. bis nach China verbreitet wurde. Für den westl. M. sind folgende kanonische Schriften Manis bezeugt:

1. Das Lebendige Evangelium. Es wird in den Listen immer an erster Stelle genannt. Mit dem Titel stellt Mani sein literarisches Schaffen in eine bewusste Konkurrenz zu den christl. Evangelien, indem er beansprucht, inhaltlich ebenfalls eine ‚Frohe Botschaft' zu bringen. Das Buch hatte ursprünglich 22 Kapitel, analog den 22 Buchstaben des syr. Alphabets, wobei die einzelnen Kapitel nach diesen Buchstaben angeordnet sind. Neben Hinweisen auf das *Evangelium im Cod. Manichaicus Coloniensis u. durch einige iran. Frg. zeigt der Beginn des Evangeliums, dass Mani sich an paulinischen Sprachgebrauch anlehnt (D. N. MacKenzie, ‚I, Mani ...': Gnosisforschung u. Religionsgesch., Festschr. K. Rudolph [1994] 183/98).

2. Gigantenbuch. (W. Speyer: o. Bd. 10, 1272f.) Mani greift hier die jüd. Henochüberlieferung auf. J. C. Reeves hat deutlich gemacht, dass Manis Gigantenbuch wenigstens zT. auf dem aus Qumran bekannten Gigantenbuch beruht (M. Hutter, Zur Funktion

20; 28, 16 Pol.; Manich. Keph. 44; 92 [113, 26/115, 30; 234, 25/236, 6 B. / F.]) u. nennen es neben dem ‚Lebendigen Evangelium', so dass man annimmt, dass der Bildband (‚Ardahang') dem Evangelium als Illustration zugeordnet war. Anhand parthischer Frg. eines ‚Kommentars / Sermons zum Ardahang' (wyfr'sʾrdhng) bezweifelt W. Sundermann (Was the Ardahang Mani's picture book?: van Tongerloo / Cirillo 373/84) die bisherige Interpretation u. sieht im Ardahang die iran. Version der (kanonischen) Pragmateia. – Dass ein ‚Bilderband' (griech. εἰκών, mittelpers. vielleicht nigār / ngʾr) zu den zentralen Büchern des M. gehörte, bleibt aber unbestritten. Fragt man nach der Funktion der Visualisierung, so darf der katechetisch-didaktische Aspekt nicht übersehen werden. Auf die liturgische Verwendung des Bilderbandes weisen koptische Texte hin, wobei das Bild im Kult nicht nur die Lehre illustriert, sondern durch die bildliche Darstellung im Kult den Kampf des Lichtes gegen die Finsternis u. die Läuterung des Lichtes aus der Finsternis zugleich aktualisiert. Daher ist die manich. Ästhetik nicht nur Kunst, sondern eine Arznei, die, gleich wie das geschriebene Wort, die Erlösung aus der Welt der Finsternis bringt (Manich. Ps.: 46, 23/32 Allb.). Die gemalte Ästhetik Manis u. seiner Nachfolger hält die Weisheit der Götter, die der Religionsstifter offenbart hat, somit in sichtbarer Form fest, so dass manichäische Miniaturen in Hss. sowie Wandmalereien nicht nur kunstgeschichtlichen Wert haben, sondern auch wichtige inhaltliche Quellen dieser Religion sind. Wegen der Bedeutung der Visualisierung der manich. Lehre ist auch das Bild Manis als Maler schlechthin der islam.-iran. Tradition vertraut geblieben (H.-J. Klimkeit, Manich. Kunst an der Seidenstraße [1996] 23; M. Hutter, ‚Vergleichbar ist die Weisheit einem guten Maler': Gott-Bild, gebrochen durch die Moderne, Festschr. K. M. Woschitz [Graz 1997] 190/7). – Trotz der Bedeutung der Visualisierung der manich. Lehre ist abgesehen von den Malereien (Z. Gulácsi, Mediaeval Manichaean book art [Leiden 2005]) u. einigen möglicherweise manich. Bauwerken u. Höhlen, die in der Turfan-Oase gefunden wurden (Klimkeit 23/7; S. N. C. Lieu, Manichaean art and texts from the Silk Road: Studies in Silk Road coins and culture, Festschr. I. Hirayama [Kamakura 1997] 268/75), sowie wenigen archäologischen Spuren (ebd. 294/8) in Fujian (China) u. Alchi (Indien) die bildliche u. architektonische Hinterlassenschaft des M. gering. Genannt werden kann das Bild Manis, das auf einem Berg-*Kristall in Form eines Siegelsteins mit 29 mm Durchmesser dargestellt ist; der Fundort dieses Stückes ist jedoch unbekannt, so dass auch eine Datierung unmöglich ist (Klimkeit 50 mit Abb. 61). Ein frühes archäol. Zeugnis ist der Grabstein aus Salona (Dalmatien) für eine gewisse Bassa (s. u. Sp. 33). Das Haus 3 in Kellis (Dachla-Oase), in dem manichäische Texte gefunden wurden, dürfte vielleicht ein Zentrum der manich. Gemeinde gewesen sein (Lieu, Mesopotamia 87/9).

B. Lehrinhalte u. religiöses Leben. I. Das mythologische System. Das Lehrsystem des M. ist eine späte Erscheinung innerhalb der Gnosis, womit zusammenhängt, dass man in dieser Religion eine größere in sich kohärente Systematik antrifft als in frühen gnostischen Strömungen. Zentrales Thema, u. dies stellt den M. zu Recht in den Kontext der gnost. Religionen des 2. u. 3. Jh. nC., ist die Frage, weshalb der Mensch in die negative Materie verstrickt ist u. wie er daraus erlöst werden kann. Kosmogonie, Anthropogonie u. Eschatologie geben darauf eine Erklärung. – Das Unheils- u. Heilsgeschehen beginnt für Mani mit dem seit Ewigkeit bestehenden Gegensatz zwischen den beiden Prinzipien Licht u. Finsternis, die vollkommen voneinander getrennt waren, wobei die Finsternis auf den Süden beschränkt war u. das Licht sich von Osten über Norden nach Westen ausbreitete. Die Gottheiten, Antigötter u. Dämonen, die das Reich des Lichtes u. der Finsternis bevölkern, stehen im Wesentlichen in analoger Gliederung einander gegenüber, wobei die Finsterniswesen teilweise als Projektionen lebensfeindlicher Mächte zu sehen sind (C. Colpe: o. Bd. 9, 574/7). Entsprechend der unterschiedlichen jeweils lokalen bzw. sprachlich-kulturellen Terminologie der manich. Quellen hat W. Sundermann die Vielzahl der manich. Götter- u. Dämonennamen grundlegend analysiert u. die jeweiligen Entsprechungen aus den Schichten des M. entsprechend herausgearbeitet (Namen von Göttern, Dämonen u. Menschen in iran. Versionen des manich. Mythos: AltorForsch 6 [1979] 95/133). Syrische Bezeichnungen wurden dabei teilweise übernommen, in iranische Sprachen über-

setzt oder mit Gestalten der iran. Mythologie identifiziert, so dass manichäische Gottheiten zT. eine ‚iran.‘ Färbung erhielten. Genauso wurden die syr. Benennungen in den Formen des westl. M. übernommen bzw. ‚übersetzt‘. Für die kopt. Manichaica hat P. van Lindt in ähnlicher Weise nachgewiesen, dass ursprünglich syrische Namen nicht nur übernommen, sondern auch ins Kopt. ‚übersetzt‘ bzw. mit Namen aus christlichen bzw. gnostischen Traditionen ersetzt wurden (The names of Manichaean mythological figures [Wiesbaden 1992]); Letzteres kommt allerdings eher selten vor. Diese Vorgehensweise führt, bei substantiell gleicher Grundstruktur des manich. Mythos, zu einer großen Variationsbreite in der Benennung der manich. Gottheiten. – Von Anfang an besteht im M. ein grundlegender u. radikaler *Dualismus, wobei das Lichtreich als gutes Prinzip vom ‚Vater der Größe‘ beherrscht wird. Er ist ein geistiges Wesen mit Nous, Denken, Einsicht, Gedanke u. Überlegung; diese fünf Komponenten werden im weiteren Verlauf der mythologischen Erzählung zu Teilen der lichten Seele des Menschen (W. Sundermann, Der Sermon vom Lichtnous [1992] 137). Umgeben von zwölf Lichtäonen thront er inmitten des Lichtreiches (Manich. Ps.: 9, 3/21 Allb.). Ihm gegenüber steht die Welt der Finsternis mit ihrem Herrscher u. den fünf finsteren Elementen Rauch, Finsternis, Wind, Wasser u. Feuer, umgeben von den zwölf finsteren Äonen (Manich. Keph. 6 [30, 12/34, 12 B. / F.]). Durch Zufall erfährt der Herrscher der Finsternis von der Existenz der Lichtwelt u. versucht, das Lichtreich in seine Gewalt zu bringen. Daraufhin beginnt der kosmische Kampf, u. Licht u. Finsternis sind ab diesem Zeitpunkt nicht mehr getrennte Prinzipien. Damit endet die erste Zeit der Trennung der beiden Prinzipien. – Die zweite Zeit der Vermischung von Licht u. Finsternis bestimmt den größten Teil der manich. Weltsicht (Hegem. act. Arch. 7, 2/5 [GCS Hegem. 9f]; Aug. haer. 46, 3/6 [CCL 46, 313f]; Manich. Keph. 7 [34, 13/36, 26 B. / F.]): Sie reicht von der Vorgeschichte des Kosmos über die Entstehung unserer Welt u. der Menschheit bis zum eschatologischen Kampf zwischen Gut u. Böse. Innerhalb der zweiten Zeit kann man von ‚drei Schöpfungen‘ sprechen. Als ‚erste Schöpfung‘ bringt der ‚Vater der Größe‘ zwei Gottheiten hervor, die ‚Mutter des Lebens‘ u. den ‚Urmenschen‘. Der Urmensch zieht zum Kampf gegen die Finsternis, indem er sich mit seinen fünf lichten Söhnen Äther, Wind, Licht, Wasser u. Feuer als Kleidung für den Kampf rüstet, in dem er unterliegt. Die fünf Söhne des Urmenschen werden ein Opfer der Welt der Finsternis, der Urmensch selbst durch den Gott ‚Ruf‘ gerettet. Diese Niederlage des Lichtreiches ist dennoch der Ausgangspunkt der Erlösung u. der letztlichen Überwindung der Finsternis (W. B. Oerter, RŠARP ‚Zuvorkommen‘ im Thomaspsalm 1, 25f: Wiessner / Klimkeit 242/6; o. Bd. 11, 563f), da das nunmehr in der Materie gefangene Licht die Mächte der Finsternis schwächt. – Mit der ‚zweiten Schöpfung‘ beginnt die Läuterung des Lichtes aus der Materie durch den ‚Lebendigen Geist‘ (Hegem. act. Arch. 8, 1/7 [GCS Hegem. 11/3]). Nach seinem Kampf gegen die Mächte der Finsternis fesselt er die Archonten der Finsternis am Firmament u. erbaut die acht Erden u. zehn Himmel. Als *Demiurg ist der Lebendige Geist (*Geister [Dämonen]), im Unterschied zu den anderen gnost. Systemen, jedoch eine Lichtgottheit, unterstützt von seinen fünf Söhnen. Aus jenen Lichtteilen, die von der Finsternis unbefleckt geblieben sind, gestaltet der Lebendige Geist Sonne u. Mond. Für das stärker geschädigte Licht ist eine komplexere Reinigung notwendig, so dass die Götter den ‚Vater der Größe‘ bitten, durch eine ‚dritte Schöpfung‘ das Erlösungswerk fortzusetzen. Hauptgott dieser Schöpfung ist der ‚Dritte Gesandte‘; über die ‚Säule der Herrlichkeit‘ leitet er weiteres Licht aus der Materie über den zunehmenden u. abnehmenden Mond zur Sonne. Die durch den Anblick des Dritten Gesandten sexuell erregten Dämonen vergießen Sperma u. haben Abortus, woraus Pflanzen u. Tiere entstehen. Um die Rückführung des Lichtes zu vermeiden, erschaffen die Dämonen das erste Menschenpaar, damit dieses durch die Zeugung von Kindern die in der Materie gefesselten Lichtelemente weiter verstreut (Hegem. act. Arch. 9, 1/4 [13f]; Aug. haer. 46, 7f. 14 [CCL 46, 314. 317]; nat. bon. 46 [CSEL 25, 2, 884/6]). Solange der Mensch nicht die in ihm verborgenen göttlichen Lichtteile erkennt, bleibt er den Dämonen verbunden. Der göttliche Ruf, der den Menschen erreichen kann, ist allerdings zugleich Wendepunkt des manich. Mythos. Denn Adam, der erste Mensch, liegt zwar bewusstlos im Todesschlaf, doch ‚Jesus der

Glanz' unterrichtet ihn über Himmel u. Hölle, Licht u. Finsternis u. seine göttliche Herkunft. Indem der Mensch diesen ‚Ruf' annimmt, wird aus dem ‚alten' ein ‚neuer' Mensch, eine Terminologie, die Mani von Paulus übernommen hat. Der neue Mensch wird daher nach seinem Tod ins Lichtreich emporsteigen, muss allerdings, als Antwort auf den göttlichen Ruf, auch den Kampf gegen die Dämonen u. die Materie führen, was sich in der Konkretisierung durch die manich. Individualethik zeigt. – Dieser individuelle Kampf im Verlauf der Geschichte erreicht in der Dritten Zeit auf kosmologischer Ebene seinen Höhepunkt u. Abschluss im ‚Großen Krieg' (Hegem. act. Arch. 13, 1/3 [GCS Hegem. 21f]; Manich. Hom.: 7, 8/42, 8 Pol.; N. A. Pedersen, Studies in the sermon on the Great War, Diss. Aarhus [1996]). Die kollektive Eschatologie wird durch das letzte Gericht eingeleitet, das von jenem Gott durchgeführt wird, der schon den ersten Menschen mit seinem ‚Ruf' die Erkenntnis der göttlichen Herkunft gebracht hat. Die Gerichtsszene, bei der ‚Jesus der Glanz' die Guten u. Bösen voneinander trennt, ist von neutestamentlichen Vorstellungen (Mt. 25, 31/46) abhängig; danach übt ‚Jesus der Glanz' eine Friedensherrschaft aus, in deren Verlauf die Dämonen der Finsternis schrittweise schwächer werden. Schließlich stürzt der Kosmos in sich zusammen, zunächst die untersten Schichten, danach die zehn Himmel u. als letztes die Erde, begleitet von einem Weltenbrand als Ordalfeuer, das 1468 Jahre andauert. Die Dämonen der Finsternis werden am Ende in einem ‚Finsternisklumpen' (βῶλος bzw. globus horribilis; Aug. haer. 46, 19 [CCL 46, 319f]; F. Decret, Le Globus horribilis dans l'eschatologie manichéenne d'après les traités de s. Augustin: Mélanges d'histoire des religions, Festschr. Ch. Puech [Paris 1974] 487/92) wie in einem Grab eingeschlossen, über dem der Neue Äon mit dem ‚Vater der Größe' als ewigem Herrscher errichtet ist. Damit ist die Trennung der beiden Prinzipien wieder vollkommen hergestellt.

a. Alttestamentliche Traditionen. Durch Manis Kontakt zu den Elkasaiten weist seine Religion Bezüge zur bibl. Überlieferung auf, auch wenn er jüdische, aus der Bibel begründete Ritualistik u. Gesetzlichkeit im Gefolge der christl. Lehrer Paulus, *Markion u. Bardesanes verwirft. Vor allem die Reinigungsriten der Elkasaiten lehnt er ab (Cod. Manich. Colon. 79, 13/93, 23 [54/64 K. / R.] im Baraies-Abschnitt), wobei neben Manis Vorstellung, dass im Wasser göttliches Licht gebunden ist, was zur Ablehnung der Reinigungsriten führt, ein Protest gegen eine Veräußerlichung von Riten mitspielt. Deshalb lehnt Mani auch andere Riten, zB. die *Beschneidung oder die Befolgung der Sabbatgebote, ab (Aug. c. Faust. 6, 1 [CSEL 25, 284f]), da er sich vom elkasaitischen Gesetz distanziert, das nicht den Schriften entspricht, die die Elkasaiten lesen (Cod. Manich. Colon. 113, 9/114, 5 [80 K. / R.]). Andererseits teilt er mit diesen manche Abstinenzgebote, aber auch die Betonung von Umkehr u. Weltgericht sowie die Vorstellung der zyklischen Wiederkehr von Propheten (R. Merkelbach, Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs: P. Bryder [Hrsg.], Manichaean studies [Lund 1988] 113/33; Lieu, Empire 35/50; K. Rudolph, Das Verhältnis der Mandäer zum M.: J. B. Bauer / H. D. Galter [Hrsg.], Gnosis [Graz 1994] 163/8). Dadurch stellt sich Mani als Apostel Jesu in die Nachfolge älterer biblischer u. außerbiblischer göttlicher Gesandter (Cod. Manich. Colon. 47, 1/60, 8 [30/40 K. / R.]; Manich. Keph. prol.; 1 [7, 27/34; 8, 4/8; 9, 11/16, 31 B. / F.]) wie zB. Seth, Henoch oder Jesus; daneben nennt er Zarathustra u. Buddha als seine Vorgänger, weshalb diese ‚früheren' Religionen auch systematisch in den M. einbezogen worden sind. Ferner verarbeitete er in seinem ‚Gigantenbuch' Vorstellungen der vielschichtigen Henoch-Tradition (Reeves). Alttestamentliche Schöpfungstraditionen werden von Mani ebenfalls aufgegriffen, wobei es zu einer Umdeutung von Gen. 1 kommt, wenn die Benennung der durch Gott geschaffenen Dinge im manich. kosmologischen Mythos als ein Ins-Dasein-Rufen durch Gottes Schöpfermacht gedeutet wird. Die Erschaffung des ersten Menschenpaares ist von Gen. 2 inspiriert, doch kann man den manich. Mythos als Gegenentwurf zur bibl. Tradition der Erschaffung der Menschen sehen (M. Hutter, Die Deutung der bibl. Menschenschöpfung in Manis Šābuhragān: Sprache u. Geist, Festschr. P. Nagel [2003] 133/47). Neben den Bezugnahmen auf die Schöpfungstradition des AT haben auch die bibl. Psalmen als ‚Liederbuch' einen Widerhall im manich. Psalmbuch.

b. Neutestamentliche Traditionen. (K. Hoheisel, Art. Jesus III: o. Bd. 17, 874/6.)

Mehrfach greift der M. auch auf das NT zurück, Manis ‚Lebendiges Evangelium' ahmt bewusst die ‚Gattung' *Evangelium nach, u. seine Briefe sind von denen des Paulus als Literaturgattung inspiriert. Neben den kanonisch-bibl. Texten zeigen die manich. Quellen aber auch Bezugnahmen auf sog. Apokryphen (W. Sundermann, Christl. Evangelientexte in der Überlieferung der iran.-manich. Lit.: Mitt. des Instituts für Orientforschung 14 [1968] 386/406; P. Nagel, Die apokryphen Apostelakten des 2. u. 3. Jh. in der manich. Lit.: K. W. Tröger [Hrsg.], Gnosis u. NT [1973] 149/82; H.-J. Klimkeit, Der Gebrauch hl. Schriften im M.: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 191/9). – Schon in der ursprünglichen Verkündigung Manis nahm Jesus einen zentralen Platz ein, wie bereits 1926 E. Waldschmidt u. W. Lentz anhand von Texten des östl. M. (vor allem iranischer u. chinesischer Texte) herausgearbeitet haben. Das Jesus-Bild u. die Jesus-Gestalten wurden durch die Entdeckung u. Erschließung der kopt. Manichaica seit den 1930er Jahren weiter differenziert, so dass man wenigstens folgende Jesusvorstellungen im M. unterscheiden kann: Der historische Jesus hat eine untergeordnete Rolle, seine Kreuzigung indirekten Heilswert, insofern sie als Vorbild für den Tod Manis dienen konnte; ferner ist der historische Jesus als Vorläufer Manis wichtig. ‚Jesus das Kind' zeigt zwar Anklänge an die Kindheit des historischen Jesus, aber die gnost. Erlösungskomponente steht bei dieser Gestalt deutlich im Vordergrund. ‚Jesus der Glanz' ist Bringer der Gnosis, er ist auch der eschatologische Richter, so dass er für den manich. Gläubigen zu den zentralen Gottheiten gehört. Als passive Erlösergottheit kann die Gestalt des Jesus patibilis genannt werden, d. h. der leidensfähige Jesus, der Symbol für die in der Finsternis gefangene u. gequälte Weltseele ist. Diese Sichtweise Jesu im M. hat E. Rose, Die manich. Christologie (1979) herausgearbeitet, wobei noch weitere Differenzierungen möglich sind (N. A. Pedersen, Early Manichaean Christology primarily in western sources: Bryder aO. 162/78; I. Gardner, The Manichaean account of Jesus and the passion of the Living Soul: Manichaica selecta, Festschr. J. Ries [Lovanii 1991] 80/4; J. Ries, Jésus la Splendeur, Jesus patibilis, Jésus historique dans les textes manichéens occidentaux: Gnosisforschung u. Religionsgesch. aO. [o. Sp. 10] 235/45; Franzmann): Jesus der Glanz als Erwecker Adams, wobei von ihm auch der Lichtnous als Emanation hervorgeht; da die gnost.-doketische Interpretation des historischen Jesus seine Fleischwerdung u. menschliche Geburt in den Hintergrund drängt, wird er in manchen Quellen als Erscheinungsform des Nous interpretiert. Auch in Bezug auf Jesus patibilis sind in den unterschiedlichen Schichten des M. verschiedene Ausprägungen vorhanden, wobei diese Bezeichnung zwar auf den nordafrikan. M. beschränkt, die Vorstellung selbst aber manichäisches Gemeingut ist (Cod. Manich. Colon. 96, 18/99, 8 [67/9 K. / R.]). Koptische Manichaica verwenden allerdings im sachlichen Bezug auf Jesus patibilis das Bild vom Lichtkreuz. Resümiert man die Jesus-Bilder im M., so zeigt sich, dass die Manichäer die Jesus-Figur enthistorisieren, aber zugleich mit Hilfe der Christologie die Heilsgeschichte verdeutlichen: Jesus der Glanz sendet aufgrund des Rufes von Jesus dem Kind den historischen Jesus, um Jesus patibilis zu retten, u. führt schließlich das letzte Gericht durch. Innerhalb dieser Enthistorisierung ist die Fleischwerdung Jesu dennoch nicht vollkommen hinfällig geworden, da sie universalisiert wurde, als Jesus (d. h. die Lebendige Seele) in der Materie wiedergeboren ist, dessen Leib u. Blut ein Manichäer durch Brot u. Wein in sich aufnimmt (Cod. Manich. Colon. 96f [67/9 K. / R.]). – Auch wenn Jesus im gesamten M. eine wichtige Rolle spielt, ist doch zu betonen, dass er in den kopt. Texten eine Sonderstellung einnimmt, bei der vor allem auch das innige Verhältnis zwischen Jesus u. den Gläubigen im Zentrum steht (M. Heuser, Der manich. Mythos nach den kopt. Quellen, Diss. Bonn [1992] 113/6). Auf eine weitere Besonderheit weist van Lindt aO. (o. Sp. 17) 133/53. 222f hin, der die unterschiedliche Akzentuierung der kopt. Kephalaia-Texte sowie des kopt. Psalmbuches hervorhebt: In den Kephalaia ist der Dritte Gesandte die tragende Gestalt, im Psalmbuch Jesus der Glanz. Dies lässt die Frage aufkommen, ob Jesus der Glanz wirklich die zentrale Gestalt der manich. Christologie ist oder ob man vielleicht (besser) mit verschiedenen ‚Christologien' der kopt. (aber indirekt auch aller anderen) Manichäer zu rechnen hat. Für die Psalmen bleibt Jesus unbestritten die Zentralgestalt. Insofern

steht die Theologie der Psalmen offensichtlich der Christusfrömmigkeit der nordafrikan. Manichäer, wie wir sie von Augustinus kennen, nahe. Die Kephalaia hingegen betonen, neben dem Dritten Gesandten, das Erlösungswerk des Lichtnous, der zwar als Emanation von Jesus dem Glanz gesehen werden kann, terminologisch aber von ihm geschieden ist, so dass bei Letzterem sogar der Eindruck entsteht, dass ein bewusstes Abrücken vom Christentum geschieht. Dass die Forschung hier jedoch noch deutlich im Fluss ist, zeigt S. G. Richter (Bemerkungen zu verschiedenen ‚Jesus-Figuren' im M.: van Oort / Wermelinger / Wurst 174/84), der zuletzt, ausgehend vor allem von koptischen Quellen, dafür plädiert hat, nicht nur die Zahl der Jesus-Gestalten wiederum (zumindest für jene Ausprägung der Religion, die durch die kopt. Quellen fassbar wird) zu reduzieren, sondern auch eine aufgrund der Pluralisierung der Jesusvorstellungen innerkoptische Differenzierung erneut in Frage zu stellen.

c. Iranische Traditionen. Mani trat im Sassanidenreich bewusst als ein Erneuerer der iran. Religion Zarathustras auf, indem er diesen als einen seiner Vorgänger anerkennt, dessen Religion er in reiner Form wieder verkündet; gleichzeitig wird aber der zeitgenössische Zoroastrismus von Mani als Verflachung u. Verfälschung der ursprünglichen Lehre kritisiert. Dies zeigt bereits Manis Methode, in seiner Lehrverkündigung die jeweilige religiöse Vorstellungswelt des Empfängers zu berücksichtigen, was für die Verbreitung der Religion von Vorteil war. Deutlich wird dies bereits im sog. Šābuhragān, in dem sich Mani nicht nur Götter- u. Dämonennamen des zoroastr. Pantheons bedient (Sundermann, Namen aO. [o. Sp. 16]), sondern auch seine Kosmogonie u. Anthropogonie in einer Form schildert, die der zoroastr. Mythologie entnommen ist u. in unterschiedlichen mittelpers. Texten (zB. im Bundahišn oder in der Anthologie des zoroastr. Theologen Zadspram) beschrieben wird. Als typisch iranische Elemente nehmen die Lehre der ‚Zwei Prinzipien' u. der ‚Drei Zeiten' in Manis System einen entscheidenden Platz ein (M. Hutter, Das Erlösungsgeschehen im manich.-iran. Mythos: K. M. Woschitz / M. Hutter / K. Prenner [Hrsg.], Das manich. Urdrama des Lichtes [Wien 1989] 228; K. Rudolph, Mani u. der Iran: Manichaica selecta aO. 307/21); Letztere ist aus der iran. Apokalyptik mit der Vorstellung der drei Millennien entnommen. Auch in der Darstellung der Eschatologie greift Mani mit dem Terminus ‚Großer Krieg' auf zoroastrische Formulierungen zurück (Pedersen, Studies aO. [o. Sp. 19]). Mani selbst beruft sich für seine Verkündigung auf einen ‚himmlischen' Zwilling (Syzygos); iranische manich. Texte bezeichnen diesen Zwilling als narjamīg, wobei für iranische Zuhörer die Vorstellung von zoroastrischen Seelenkomponenten (daēna; frauuaši) in der Beschreibung des Zwillings anklingen. – Im Hinblick auf diese iran. Elemente im M., die Manis gnostischem System ein iran. Kleid geben, kann man mit dem parthischen Text M 38 (Sundermann, Texts aO. [o. Sp. 9] Taf. 41; vgl. H.-J. Klimkeit, Gnosis on the Silk Road [San Francisco 1993] 162f) den Religionsstifter wohl als ‚Übersetzer der Religion' bezeichnen. Diese ‚Iranisierung' der manich. Gnosis darf allerdings nicht zu dem falschen Schluss führen, dass der M. als Ganzes eine iran. Religion wäre; genauso wenig dürfen die iran. Einflüsse auf diese Religion einseitig überbetont werden. Zwar sind iranische Elemente klar vorhanden, aber diese Iranismen sind auch vom Ziel (-Publikum) der Verkündigung abhängig, indem unter Iranern (im iran. Kerngebiet, aber auch entlang der Seidenstraße) diese Elemente der Religion besonders hervorgehoben wurden. Diese Verkündigungsmethode Manis u. der manich. Missionare hat dabei auch außerhalb des Irans, westlich wie östlich, dazu beigetragen, die manich. Erlösungslehre in verschiedene Kulturen zu tragen.

d. Buddhistische Traditionen. Manichäische Texte, die auf die Verbreitung der Religion östlich des Iran in einem buddhist. Umfeld Bezug nehmen, greifen in unterschiedlicher Weise buddhistisches Gedankengut bzw. Terminologie auf (N. Sims-Williams, Indian elements in Parthian and Sogdian: K. Röhrborn / W. Veenker [Hrsg.], Sprachen des Buddhismus in Zentralasien [1983] 133. 139f), so dass bereits parthisch-manichäische Texte des 3. Jh. zB. einschlägige Begriffe wie prnybr, ‚sterben', prnybr'n, ‚Tod, Nirvāna', oder pwnwnd, ‚verdienstvoll', zeigen. Wörter, die im 4. Jh. Eingang in das manich. Textcorpus gefunden haben, sind u. a. bwt, ‚Buddha', oder mwxš, ‚Erlösung'. Die Übernahme solcher Begriff-

lichkeiten ist für das Selbstverständnis u. die Missionstätigkeit wichtig, wobei noch im 4. Jh. die Sogdier in der Gegend von Merw u. Samarkand (Usbekistan) mit dem M. in Berührung gekommen sind u. als Händler zur weiteren Verbreitung der Religion beitragen. Hervorzuheben für die manich. Kirchengeschichte ist die Entstehung der zentralasiat. Gemeinde der Denwariya um 600 unter der Leitung von Šād-Ohrmezd (I. Colditz, Hymnen an Šād-Ohrmezd: AltorForsch 19 [1992] 322/41; ferner X. Tremblay, Pour une histoire de la Sérinde [Wien 2001] 123/6). Daher wird Mani in diesem Umfeld auch mit Maitreya, einer zukünftigen Heilsgestalt des Mahayana-Buddhismus, gleichgesetzt (H.-J. Klimkeit, Die Heilsgestalten des Buddhismus: H. Bechert u. a. [Hrsg.], Der Buddhismus 1 [2000] 238/45; M. Hutter, Mani als Maitreya: Religionsbegegnung u. Kulturaustausch in Asien, Gedenkschr. H.-J. Klimkeit [2002] 117/9), u. in mehreren Bema-Hymnen wird der Religionsstifter Mani als Maitreya angerufen. Innermanichäisch ist diese Inanspruchnahme Maitreyas in Verbindung mit der Charakterisierung Manis als Paraklet verständlich, doch vermag sie zugleich die eschatologischen Erwartungen des Buddhismus in missionarischer Absicht anzusprechen. Somit näherte man sich der ‚fremden' Religion des Buddhismus mit der Fähigkeit, die Form der eigenen Verkündigung der fremden Umgebung angemessen zu verändern. Dementsprechend ahmt die chin.-manich. Literatur formal buddhistische Texte nach, wie am deutlichsten anhand der chines. Hymnenrolle (H. Schmidt-Glintzer [Hrsg.], Chines. Manichaica [1987] 11/67) zu sehen ist. Die Gottheiten des manich. Pantheons werden in der Hymnenrolle als ‚Buddhas' (fo) bezeichnet, die ‚Mutter des Lebens' als ‚Mutter aller Buddhas' angesprochen (124 [26 Schmidt-Glintzer]), die fünf Elemente Wasser, Feuer, Licht, Wind, Natur werden als die fünf lichten Buddhas angerufen (129 [26f S.-G.]). Auch die Rede von ‚Jesu Fleisch u. Blut' wird in die Formulierung vom ‚Buddha des Blutes' u. vom ‚Buddha des Fleisches' verändert (Lieu, Empire 287). Mani selbst erhält den Titel ‚Buddha des Lichtes' (kuang-ming fo), u. im ‚Kompendium der Lehren u. Regeln Manis, des Buddha des Lichtes' (69/76 S.-G.) wird auch Laozi in die Reihe der Vorgänger Manis aufgenommen (79 c28/80 a1 [69f S.-G.]). Ferner soll die Mutter Manis ihn nach der Befolgung von Abstinenzgelübden empfangen haben, u. Mani wies bei seiner Geburt wunderhaltige Zeichen auf, die auf seine besondere Sendung hinwiesen (80 a6/a9 [70 S.-G.]), wie dies auch in Buddhalegenden erzählt wird. Solche Übernahmen aus dem buddhistischen Wortschatz u. aus der Vorstellungswelt wurden in der Begegnung mit Buddhisten entlang der Seidenstraße aufgegriffen u. für die Verkündigung des M. genutzt; diese erreichte ihren Höhepunkt in der Verbindung des M. mit der Staatsmacht bei den Uiguren (762/843) u. zeitweilig im Königreich von Kočo (866/1368; Klimkeit; ders., Weltliche u. geistliche Macht im M. Zentralasiens: Gnosisforschung u. Religionsgesch. aO. [o. Sp. 10] 119/30; P. Zieme, Manich. Kolophone u. Könige: Wiessner / Klimkeit 319/27; W. Sundermann, Der M. an der Seidenstraße: U. Hübner / J. Kamlah / L. Reinfandt [Hrsg.], Die Seidenstraße [2001] 157/68; T. Moriyasu, Die Gesch. des uigurischen M. an der Seidenstraße [2004] 167/92). Ein tiefgreifender Einfluss auf buddhistische Texte ist davon jedoch nicht ausgegangen, u. im 13. Jh. verlor der M. im Osten Zentralasiens durch den Buddhismus, im Westen durch die Expansion u. Erstarkung des Islam seine Bedeutung.

II. Die manich. Lehr- u. Glaubenspraxis. Mani ist theologisch allgemein von den Missionsreisen des Apostels Paulus inspiriert, seine Verkündigung in Nordwest-Indien (Belutschistan) scheint speziell auch durch den legendarischen Indienaufenthalt des Apostels Thomas motiviert gewesen zu sein; dass diese beiden Apostel im M. eine wichtige Vorbildfunktion haben, wird durch die Anklänge an das paulinische Schrifttum u. an die Thomastradition in manichäischen Texten deutlich. Da Mani unter seinen Vorgängern auch Zarathustra u. Buddha nennt, deren Religionen zu seiner hinzugekommen sind, wie mehrfach in manichäischen Texten gesagt wird (zB. Manich. Keph. 151 [370, 17/375, 15 B. / F.]), ist daraus auch ein universeller Anspruch für die Verkündigung seiner Religion abzulesen, was sich nicht nur in der großen Verbreitung in Ost u. West widerspiegelt, sondern die ganze Glaubenspraxis lässt immer wieder Anklänge u. Anleihen an das Christentum, an den Zoroastrismus u. Buddhismus erkennen.

a. Organisation der Gemeinde. Die Organisation u. Struktur der manich. Gemeinde

geschieht nach biblischen Vorbildern, da sich Mani selbst als Apostel Jesu Christi verstand: In der hierarchischen Organisation der Religion standen Mani bzw. nach seinem Tod der Archegos an der Spitze, darunter zwölf Lehrer, 72 Bischöfe u. 360 Presbyter (nach dem mittelpers. Text M 36 [Sundermann, Texts aO. Taf. 39f; vgl. Klimkeit, Gnosis aO. 92f]; M 801 a13, 200/17 [W. B. Henning (Hrsg.), Ein manich. Bet- u. Beichtbuch (1936) 24]; vgl. D. Weber, Iranian Manichaean Turfan texts in publications since 1934. Photo Edition [London 2000] Taf. 109; Cod. Manich. Colon. 35, 2/7 [20 K. / R.]), wobei die Zahlen 12 u. 72 als Strukturelement neutestamentliche Traditionen (Lc. 9, 1/6; 10, 1/16) aufgreifen. Weitere wichtige Funktionen in der Gemeinde hatten Musiker, Schreiber u. Maler inne. Neben diesen (hierarchischen) Funktionen ist die Gemeinde in ,Laien' / ,Hörer' (auditores) u. ,Vollmanichäer' / ,Erwählte' (electi) gegliedert (Cod. Manich. Colon. 67, 7/11 [47 K. / R.]; Cod. Thevest. A col. 38 [3, 1, 40 Stein]; die Termini in den unterschiedlichen Sprachen bei BeDuhn 26/8); Letztere mussten alle Vorschriften befolgen, um sündenlos zu bleiben, während Hörer zum Wohlergehen der Erwählten auch gewisse ,sündenbeladene' Handlungen durchführen mussten.

b. Liturgie. Das religiöse Gemeinschaftsleben der Manichäer hat in den Montagsfesten einen wöchentlichen Fixpunkt. Es existiert dabei eine Reihe von sog. ,Montagshymnen' (Ch. Reck, Gesegnet sei dieser Tag. Manich. Festtagshymnen [Turnhout 2004]), die eine Verbindung von Lobpreis mit Belehrung der Gläubigen über Wohlverhalten u. Vermeidung von Sünde zum Inhalt haben. Die Rezitation solcher Texte steht im Mittelpunkt der jeweiligen Liturgie, die zur Beständigkeit im Glauben u. zur Läuterung der Lichtelemente führen soll. Die Wahl dieses Wochentages ist eine bewusste Fortsetzung des jüd. Sabbats u. des christl. Sonntags durch die Manichäer. Neben diesem wöchentlichen Feiertag sind die Fasttage zu nennen (Puech 275/87; J. P. Asmussen, Xuāstvānīft [Copenhagen 1965] 224/6). Auch wenn im kultischen *Mahl eine Läuterung des Lichtes geschieht (Aug. c. Fort. 3 [CSEL 25, 84/6]; nat. bon. 44f [ebd. 25, 2, 881/4]; allgemein auch BeDuhn 144/57. 166/87), bedeutet Nahrungsaufnahme für Manichäer eine weitere Fesselung der Lichtteile in der Materie u. die Möglichkeit, dass mit der Nahrung Sünde in den Körper des Menschen gelangt, was durch *Fasten u. Speisegebote vermeidbar ist (Cod. Manich. Colon. 81, 1/82, 13 [56 K. / R.]; Manich. Keph. 79 [191, 9/192, 3 B. / F.]; Aug. haer. 46, 11 [CCL 46, 316]; c. Faust. 16, 31 [CSEL 25, 477/81]). Die Vorstellung vom Fasten ist dabei ein Erbe aus Manis Jugend bei den Elkasaiten. Die Bedeutung des Fastens wird nicht nur durch die große Zahl solcher Tage sichtbar, sondern in Manis Briefkatalog ist ein Brief an die Gemeinde in Seleukeia-Ktesiphon über das ,Dauerfasten' genannt. Damit ist eine Praxis gemeint, die sich über die Nacht auf einen zweiten Tag erstreckt (A. Böhlig, Zur Facsimileausgabe der Dubliner Manichaica: Wiessner / Klimkeit 73f). Der östl. M. verwendet dafür den Terminus yimki, ,Fasten' (alttürkisch: yimki, ,Zwilling'), bzw. gebraucht das Adjektiv yamagānīg (von mittelpers. yamag, ,Zwilling'); beide Ausdrücke beziehen sich auf die Verdoppelung des Fastens eben während des Tages u. der Nacht. Sachlich kann man dieses ,Doppelfasten' auf das Christentum im 2. Jh. zurückführen, wo es die Einrichtung der παννυχίς gibt, den ,Gottesdienst, der die Nacht durch dauert' (C. Marcorca, La vigilia nella liturgia [Milano 1954]; A. Baumstark, Nocturna laus[2] [1967] 21f). Nach dem Tod von Manis Nachfolger Sisinnos werden diese Doppelfasttage mit einer neuen Deutung verbunden, indem sie als Gedenktage an die ,Erz-Märtyrer' der Religion gefeiert werden, wobei der kultische Kalender fünf Doppelfasttage kennt. Der Beginn u. das Ende des Fastenmonats (Februar) ist durch solche Doppelfasttage im Gedenken an die Gefangennahme u. an den Tod Manis markiert. In der manich. Gestaltung der Fasttage lässt sich wohl christliches (nächtliches Fasten) wie auch zoroastrisches Traditionsgut (Fünfzahl) feststellen. Der manich. Fastenmonat, bei dem nur während der Nacht das Fasten unterbrochen wurde, dürfte wohl das religionsgeschichtliche Vorbild für den muslim. Fastenmonat Ramadan darstellen. Daneben kennt schon der frühe M., vielleicht in Anlehnung an das 40tägige Fasten Jesu in der Wüste, eine 50tägige Fastenperiode. Die Bedeutung des Fastens liegt darin, dass die Enthaltsamkeit die (Licht-) Seele läutern soll. – Das manich. Bemafest kann nicht vom Fasten getrennt werden (Puech 389/94; G. A. M. Rouwhorst,

Das manich. Bemafest u. das Passafest der syr. Christen: VigChr 35 [1981] 397/411; G. Wurst, Das Bemafest der ägypt. Manichäer [1995] 107/49) u. ist der Höhepunkt des Jahres. Der Name des Festes stammt von dem fünfstufigen Thron (βῆμα), der für den Religionsstifter errichtet u. mit kostbaren Gewändern geschmückt wurde. Während des Festes stand darauf ein Bild Manis; wahrscheinlich lagen auch einige der kanonischen Bücher darauf. Die kopt. Bemapsalmen (ebd. 155/233) u. iranische liturgische Texte (Reck aO. 136/79) erlauben, die zentralen Stationen des Festes zu rekonstruieren, auf die man sich mit Fasten u. Nachtwache vorbereitete: Sündenbekenntnis u. -vergebung, kultisches Mahl zur Läuterung des Lichtes u. das Gedächtnis von Manis Tod stehen im Mittelpunkt des Festes (Aug. c. ep. fund. 8 [CSEL 25, 201/3]). Der Festverlauf wird durch die Rezitation zahlreicher Hymnen geprägt. Nach der Beichte leiten Hymnen an die Apostel u. Religionsführer zum Kultmahl über, an dem nur die Electi teilnehmen, die sich in der rechten Gesinnung an den ‚Gottestisch' setzen müssen, da sie durch die Nahrungsaufnahme das göttliche Licht aus der Gefangenschaft in der Materie befreien können u. so ihren Beitrag im Kampf gegen die Finsternis leisten. Eine Darstellung aus Kočo (H.-J. Klimkeit, Die Begegnung von Christentum, Gnosis u. Buddhismus an der Seidenstraße [1986] 40 Abb. 10) illustriert dieses Kultmahl: Mehrere Priester u. ein Bischof sind vor dem Bema versammelt, wobei auf einem Tischchen u. einer Schale verschiedene Speisen bereitet sind: *Melonen, Weintrauben u. *Brot in Form von Sonne u. Mond. Sowohl die Form als auch die Art dieser Speisen erinnert daran, dass ihr Genuss im kultischen Mahl ein Akt der Lichtbefreiung ist. Als dritter Teil des Bemafestes ist das Gedächtnis an den Religionsstifter hervorzuheben, dessen Leiden u. Sterben mit der Kreuzigung Jesu parallelisiert worden ist. Dieser Aspekt wurde, wohl frühzeitig nach Manis Tod, in Syrien als Parallele zum im syr. Christentum gefeierten Pascha-Fest mit der Betonung des Leidens u. des Todes Christi als Mittelpunkt des Festes dem Bemafest hinzugefügt, für das ursprünglich die Sündenvergebung zentral gewesen ist. Mani steht im Bemafest dabei in zweifacher Parallele zu Jesus: einerseits zu Jesus patibilis, andererseits zu Jesus dem Glanz, da der Apostel im Fest zugleich als Lichtgottheit u. Erlöser angerufen wird. Theologisch wurde dabei, ausgehend von den syr. Manichäern, das Bemafest als manichäisiertes, aber christliches Pascha-Fest verstanden, während das eigentliche Osterfest nur eine untergeordnete Bedeutung hatte. Augustinus betont ebenfalls, dass die Manichäer ihr Bemafest pro Pascha (‚anstelle von Ostern') feiern (c. ep. fund. 8f [CSEL 25, 201/5]; ferner Rouwhorst aO. 402/4).

c. *Sündenvergebung u. Ethik.* Die Notwendigkeit der Sündenvergebung (Puech 169/78) für die Ethik machen zahlreiche Beichtformulare deutlich. Sünde in manichäischer Sichtweise besteht zunächst darin, dass der Mensch den göttlichen Ursprung seiner Seele vergisst u. dem ‚Ruf' der Gottheit nicht antwortet. Wenn der Mensch sich jedoch an sein Wesen erinnert u. Reue hervorbringt, wird Sünde getilgt. Die Praxis des kultischen Sündenbekenntnisses lässt sich bereits auf Mani selbst zurückführen, u. im Streben nach Beseitigung von Sünde sind zahlreiche Beichtformulare im östl. M. erhalten geblieben, die mehrfach aus Schriften Manis zitieren (Asmussen aO. 167/79; H.-J. Klimkeit, Manich. u. buddhistische Beichtformeln aus Turfan: ZsRelGesch 29 [1977] 193/228; ders., Hymnen u. Gebete der Religion des Lichts [1989] 240/50; C. Weber, Buddhistische Beichten in Indien u. bei den Uiguren unter besonderer Berücksichtigung der uigurischen Laienbeichte u. ihrer Beziehung zum M. [1999] 123/52); dass es Analoges auch im Westen gegeben hat, kann man aus der literarischen Form der Confessiones des Augustinus erschließen (A. Adam, Das Fortwirken des M. bei Augustin: ZKG 69 [1958] 7; van Oort 141). Erkennen u. Bekennen der Sünde treten in den Mittelpunkt von Sündenvergebung. Sünden, die nicht ‚ungetan' gemacht werden, ziehen nicht nur den Ausschluss aus der religiösen Gemeinde nach sich, sondern bewirken auch das Zunichtewerden aller guten Werke. Das Ethikverständnis u. Sündenbekenntnis stammt bereits von Mani selbst, der dies nach den Kategorien ‚Denken', ‚Reden' u. ‚Handeln' strukturiert, wobei er ein aus dem Zoroastrismus stammendes Dreierschema verwendet. Iranische u. türkische Texte kennen dabei auch die Systematisierung als drei Siegel der Hand, des Mundes u. des Gedankens. Die drei Siegel nennt auch Augustinus, aller-

dings in der Variation zu Mund, Hand u. Schoß (mor. Manich. 7, 10; 9, 18; 10, 19 [CSEL 90, 96. 103/5]). Ersteres bezieht sich auf alle Sinne u. Gedanken, die vom Kopf ausgehen, das Siegel der Hand betrifft alle Tätigkeiten, u. das Siegel des Schoßes umfasst alle Bereiche der geschlechtlichen Begierde. Da Augustinus rund zehn Jahre Manichäer war, geht die unterschiedliche Formulierung kaum auf ein Missverständnis zurück, sondern zeigt eine westmanich. Variante, die auch in den kopt. Psalmen begegnet. Dabei wurde die negative Wertung der Sexualität zu einer eigenständigen Kategorie der Sünden verselbständigt u. Sünden der Gedanken bzw. der Worte als gemeinsame Kategorie zusammengefasst (M. Hutter, Gedanken, Worte, Werke. Zarathustras Ethik in der Umformulierung Manis: Wort, Text, Sprache u. Kultur, Festschr. H. Schmeja [Innsbruck 1998] 30/2; BeDuhn 33/8). – Die im Bild der drei Siegel formulierte Ethik gilt grundsätzlich für Hörer u. Erwählte. In der Praxis ist jedoch eine zweistufige Ethik festzustellen, wobei Electi u. Auditores unterschiedliche Gebote zu halten haben (Manich. Keph. 80 [192, 3/193, 22 B. / F.]; BeDuhn 40/56). So gehört es auch zu den Geboten für die Auditores, gewisse Taten anstelle der Electi auszuführen (Aug. ep. 236, 2 [CSEL 57, 524f]; Cod. Thevest. A col. 38/47 [3, 1, 40/51 Stein]; Manich. Keph. 91 [230, 20/30 B. / F.]; BeDuhn 187/94) u. dadurch notwendigerweise die göttlichen Elemente in der Materie zu schädigen, damit die Electi alle Gebote befolgen können u. sündenlos bleiben. Dadurch bleiben die Hörer theoretisch zwar genauso erlösungsfähig wie die Electi, doch sind sie in der Lebenswelt ‚Manichäer zweiten Ranges‘. Diese Zweistufigkeit der manich. Gemeinde blieb offensichtlich nicht immer problemlos (Manich. Keph. 88 [219, 6/221, 4 B. / F.]), so dass manichäische Texte wie der ‚Sermon vom Licht-Nous‘ (Sundermann, Sermon aO. [o. Sp. 17] 26f) den Electi vor Augen halten müssen, dass die Befreiung des göttlichen Lichtes nur aufgrund einer Erfüllung der vollkommenen Ethik möglich ist u. auch ein Electus ständig bemüht sein muss, diesem Anspruch gerecht zu werden, um nicht in die Tiefen der Materie u. der Finsternis, u. damit weit unter den Status eines Auditors, zu fallen. Der ideale Manichäer, der die ethischen Anforderungen zu erfüllen vermag, rückt dabei in die Nähe der Götter, so dass ein solches vollkommenes ethisches Verhalten den Kampf des Urmenschen gegen die Finsternis fortsetzt. Mani, u. jeder Manichäer, versteht sein Wirken in der Welt als jeweils aktuellen πόλεμος oder ἀγών (*Agon) gegen die Finsternis (Cod. Manich. Colon. 114, 8/116, 12 [80/2 K. / R.]), der aber nur dann gelingt, wenn Sünden vermieden u. die Sinne beherrscht werden.

C. Reaktionen auf den Manichäismus. Der Untergang des M. als organisierter Religionsgemeinde ist im Westen etwa im 6. Jh. geschehen, entlang der Seidenstraße in Zentralasien in den ersten Jhh. des 2. Jtsd., u. letzte Spuren manichäischer Gemeinden in China reichen bis in das 16. Jh. (H.-J. Klimkeit, Der Untergang des M. in West u. Ost: H. Zinser [Hrsg.], Der Untergang von Religionen [1986] 113/24). Jeweils lokale unterschiedliche Faktoren haben den Rückgang bewirkt, wobei hier lediglich der westl. M. berücksichtigt werden soll.

I. Verbreitung u. staatliche Maßnahmen im Röm. Reich. Der Erfolg der manich. Missionare im Röm. Reich war groß (ebd. 114/7; S. N. C. Lieu, Sources on the diffusion of Manichaeism in the Roman Empire: A green leaf, Festschr. J. P. Asmussen [Leiden 1988] 383/99; Lieu, Mesopotamia 22/131), wobei sie die Religion im Kleid einer christl. Gnosis verkündeten. In den östl. Teilen des Reiches fand die Religion bereits zu Lebzeiten Manis erste Anhänger (s. o. Sp. 24), wobei die Überschreitung der Grenzen des Sassanidenreiches mit Manis Selbstverständnis zusammenhängt, dass seine Religion nicht auf eine Region oder ein Volk beschränkt bleiben darf, worin er eine Schwäche der früheren Religionen sah (Manich. Keph. 151 [370, 20/371, 14 B. / F.]). Die Verbreitung der Religion im Röm. Reich wurde auch dadurch begünstigt, dass nach dem Tod Manis Verfolgungen der Manichäer im Sassanidenreich eingesetzt haben, so dass die Religionsangehörigen zT. westwärts flohen.

a. Mesopotamien u. Syrien / Palaestina. Ein Brief Manis nach *Edessa (Cod. Manich. Colon. 64, 4/7 [42/4 K. / R.]) zeigt Missionserfolge in Syrien, wobei das Schrifttum Ephraems (s. u. Sp. 39) ebenfalls den Erfolg der Religion in dieser Stadt im 4. Jh. belegt. Auch in die Frühzeit der Verbreitung gehört der fiktive Religionsdisput in den Hegemonius zugeschriebenen Acta Archelai (J. D.

BeDuhn / P. Mirecki, Frontiers of faith. The Christian encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus [Leiden 2007]). Der Text gibt einen angeblichen Disput zwischen Mani u. dem Bischof Archelaos aus dJ. 270 in der Stadt Carcar (Charrhae / *Harran) wieder; obwohl historisch unzulässig, ist es ein indirektes Zeugnis für das Eindringen des M. in das pers.-röm. Grenzgebiet am Ende des 3. Jh. Während der Regierungszeit des Aurelius (270/75) soll in Eleutheropolis in Palaestina ein Manichäer namens Akouas eingetroffen sein, um die Religion zu verbreiten (Epiph. haer. 46, 1, 1 [GCS Epiph. 2, 202]). Die 6. Katechese des Kyrill v. Jerus. (PG 33, 537/604), die sich in der Mitte des 4. Jh. gegen Manichäer wendet, legt ebenfalls die Annahme nahe, dass die Religion zu jener Zeit in Palaestina großen Zulauf erfahren hat. Bereits früher ist die manich. Missionarin Julia (zur Datierung RAC Suppl. 1, 1218/20) in *Gaza eingetroffen, deren Missionsbemühungen jedoch von Bischof Porphyrios überwunden wurden (Marc. Diac. vit. Porph. 85/91 [66/71 Gregoire / Kugener]; Vermes / Lieu aO. [o. Sp. 14] 27/30).

b. Kleinasien u. Griechenland. Aus Syrien hat sich der M. nach Kleinasien verbreitet. Für die Bedeutung der Religion spricht wohl, dass Basileios v. Kaisareia (Kappadokien) ein (nicht mehr erhaltenes) antimanich. Werk verfasst hat (Aug. c. Iul. 1, 5, 16 [PL 44, 650f]). Über Kleinasien verläuft bereits seit dem 4. Jh. auch der Weg nach Griechenland u. auf den Balkan, jedoch erlaubt die Quellensituation nur spärliche Informationen. Ein wichtiges Zeugnis ist der Grabstein der Electa Bassa aus Salona in der Nähe von Split in Dalmatien, die aus Lydien stammte (Adam, Texte aO. [o. Sp. 12] 106f). Sie dürfte wohl, ähnlich wie Julia in Gaza, als Missionarin ihrer Religion in der 1. H. des 4. Jh. tätig gewesen sein. Informationen über Kleinasien, vor allem während des 5. u. 6. Jh., fokussieren sich auf die Hauptstadt *Konstantinopel, wobei die Thronbesteigung Justinians iJ. 527 einen Neuanfang in der Bekämpfung der Manichäer darstellt. Ein Edikt des Kaisers noch aus seinem ersten Regierungsjahr verbietet den Manichäern jedes öffentliche Auftreten unter Androhung der Todesstrafe (Cod. Iust. 1, 5, 12, 3 vJ. 527). Kurz nach Inkrafttreten des Edikts fand auf Befehl des Kaisers eine theologische Debatte zwischen dem Manichäer Photeinos u. dem Christen Paulos dem Perser statt, die sich über mehrere Tage hinzog (Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano 1/3 [PG 88, 529A/52C]). Als Folge der gesetzlichen Regelung unter Justinian wurden viele Manichäer in Kleinasien getötet (Joh. Mal. chron. 17, 21 [CorpHistFontByz 35, 352]), was dort die Blüte der Religion für die weitere Zeit deutlich einschränkte, auch wenn Strafandrohungen bzw. Abschwörungsformeln (Klein, Argumentation 49f; Lieu, Mesopotamia 203/305) aus dem byz. Reich deutlich machen, dass die Religion, zumindest als gedankliches Konstrukt, weiter als Gefährdung der christl. Gesellschaft betrachtet wurde.

c. Ägypten. Nach Alexander v. Lycopolis (plac. Man. 2, 17/9 [4 Brinkmann]) brachten die Missionare Pappos u. Thomas die Religion noch im 3. Jh. nach Ägypten, möglicherweise ist auch der bei Epiph. haer. 47, 3, 7 (GCS Epiph. 2, 219) genannte Asket Hierax v. Leontopolis mit dem bei Zach. Mit. disp. c. Manich. 2 (CCG 1, XXXIV, 40) mit einem Anathem belegten Hierax (einem Kommentator oder Exegeten manichäischer Texte) identisch. Über die Organisation der Manichäer in Ägypten berichtet Eutychios v. Alex. (gest. 940), dass sie in zwei Gruppen gespalten waren, in die strengeren Saddikenoi, die nicht nur den Genuss von Fleisch, sondern auch von Fisch verweigerten, u. in die etwas weniger rigorosen Sammakinoi (ann. 18, 213/5 [CSCO 471 / Arab. 44, 83f; dt. Übers. CSCO 472 / Arab. 45, 68f]). Ein Zentrum manichäischer Aktivitäten zu Beginn des 4. Jh. dürfte Lycopolis (Asyut) gewesen sein, das möglicherweise auch der Ursprungsort des Cod. Manichaicus Coloniensis ist. Durch Alexander v. Lycopolis (A. Villey, Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani [Paris 1985]) sind wir über die Verbreitung der Religion informiert. Genauso traten in diesem Jh. in Alexandrien mehrfach Manichäer auf, teils im Disput mit christlichen Mönchen u. Asketen. Athanasius sah im M. eine Parallele zum Arianismus, sich selbst aber auch dem Vorwurf, ein Manichäer zu sein, ausgesetzt (apol. fug. 6, 5 [AthanWerke 2, 1, 72]; hist. Arian. 59, 1 [ebd. 2, 1, 216]). In Ägypten ist dabei seit der Mitte des 4. Jh. erstmals zu beobachten, dass der Begriff ‚manichäisch‘ als Schimpfwort in theologischen Debatten verwendet wurde, um missliebige Gegner (kirchen-) politisch zu erledigen.

d. Nordafrika. Die Verbreitung der Religion von Ägypten nach Nordafrika ist verkehrstechnisch einfach, so dass der M. auch hier bereits im späten 3. Jh. verbreitet gewesen sein dürfte. Im J. 302 fragte der Proconsul Iulianus bei Kaiser *Diocletianus an, wie man mit den Anhängern dieser Religion umzugehen habe. Das darauf reagierende Edikt verbot nicht nur den Übertritt zum M. u. zu den pers. Sitten (leges Persarum), sondern sah auch eine unterschiedliche Bestrafung entsprechend dem sozialen Stand vor. Diese Differenzierung erlaubt die Schlussfolgerung, dass der M. zu Beginn des 4. Jh. in Nordafrika schon breite Kreise der Bevölkerung erfasst hatte (F. Decret, L'Afrique manichéenne 1 [Paris 1978] 167f; Lieu, Empire 123f; ferner F. Decret, Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine [Paris 1970]). Eine Trägerschicht der Verbreitung der Religion waren bis ins 5. Jh. sicherlich Kaufleute. Zu den wichtigen Manichäern u. Informanten über den M. im 4. u. frühen 5. Jh. in Nordafrika gehört auch Augustinus, der von seinem 19. Lebensjahr an mindestens für neun Jahre der Gemeinschaft angehört hat (s. u. Sp. 42/5), ebenso Faustus v. Mileve; dieser wurde, mit anderen Manichäern, bald nach dem theodosianischen Edikt (s. u. Sp. 36) unter dem Proconsul Mussianus verbannt (Aug. c. Faust. 5, 8 [CSEL 25, 201/3]). Möglicherweise trug die Verbannung mancher Manichäer aber auch zur weiteren Verbreitung in ländliche Gegenden Nordafrikas bei. Gegen diese Verbreitung dürfte ein Edikt der Kaiser Arcadius u. Honorius iJ. 399 gerichtet sein; eines der Ergebnisse dieser verschärften Aktionen ist die Beschlagnahme von manichäischen Büchern des Felix in *Hippo Regius (Aug. c. Fel. 1, 12 [CSEL 25, 813/5]). Der Zusammenbruch der röm. Herrschaft in Nordafrika in den Jahren 429/30 führte zu Flucht bzw. Auswanderung mancher Manichäer über das Mittelmeer nach Italien.

e. Rom u. Italien. Angeblich soll ein gewisser Bundos zZt. Diokletians den M. nach Rom gebracht haben (Joh. Mal. chron. 12, 42 [CorpHistFontByz 35, 238]), allerdings ist der Quellenwert des Berichts des Joh. Malalas (ca. 491/578) gering zu veranschlagen; erst im späteren Verlauf des 4. Jh. nimmt die Zahl der Manichäer in Rom zu. Das Edikt Diokletians vJ. 302 scheint daher für Rom u. Italien, im Unterschied zu Nordafrika, zunächst weniger Relevanz gehabt zu haben. Der veränderten Situation im letzten Viertel des 4. Jh. tragen jedoch neue Edikte Rechnung (E.-H. Kaden, Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian: Festschr. H. Lewald [Basel 1953] 55/68; G. Gottlieb: o. Bd. 12, 725/7; N. Brox: o. Bd. 13, 218f; P. Beskow, The Theodosian laws against Manichaeism: Bryder aO. [o. Sp. 20] 1/11). Zunächst legte iJ. 372 ein Edikt von Valentinian I u. Valens den Manichäern ein Versammlungsverbot auf. Die Thronbesteigung von Theodosius I leitete eine Verschärfung der antimanich. Politik ein, indem er ihnen 381 das Erbrecht rückwirkend verweigerte u. im folgenden Jahr den prätorianischen Präfekten Florus beauftragte, Gerichtsverfahren gegen die Manichäer zu eröffnen. Auch die nachfolgenden Kaiser erließen Reichsedikte gegen die Religion, wobei die ständigen Wiederholungen deutlich machen, dass es im politischen Interesse lag, das Bekenntnis zum orthodoxen Glauben auszudrücken, um durch die Unterdrückung der ‚häretischen' Lehre der Manichäer die Einheit des Reiches zu unterstützen. Dennoch standen die Manichäer in Italien in jener Zeit in engem Kontakt zu ihren Glaubensbrüdern in Nordafrika, wobei Augustinus sich sowohl bei seiner Ankunft in Rom als auch, als er seine Stelle für Rhetorik in *Mailand erhielt, der Unterstützung durch Manichäer bediente (Aug. conf. 5, 10, 18f. 13, 23 [CCL 27, 67f. 70f]). Aber auch nach der Eroberung Nordafrikas durch die Vandalen nahm die Zahl der Manichäer in Italien zu. Papst Leo I wandte sich mehrfach gegen die Manichäer (serm. 16, 4 [CCL 138, 64f]), worauf die Kaiser Theodosius II u. Valentinian III iJ. 445 eine erneute gesetzliche Maßnahme gegen diese Religion ergriffen. Somit hat im 5. Jh. der M. seine Position im Röm. Reich zwar ausgebaut, allerdings zugleich seine letzte Blüte erfahren; denn unter Justinian (s. o. Sp. 33) erreicht die antimanich. Gesetzgebung ihren Höhepunkt. Dadurch ist der M. in organisierter Form im 6. Jh. aus dem Röm. Reich u. somit aus der westl. Welt verschwunden.

f. Hispanien. Wie weit wir in *Hispania Spuren eines ‚echten' M. finden, ist fraglich. Die mit Priscillian verbundene asketische Bewegung ist nicht dieser Religion zuzuordnen, auch wenn ihr der Vorwurf des M. gemacht u. die Lehre der Priscillianer auf den

Konzilien v. Toledo (400) u. Braga (563) verurteilt wurde. Kaiser Maximus bezeichnet in seinem Brief an Papst Siricius Priscillianer als Manichäer (ep. ad Siric. 4 [CSEL 35, 1, 90]), auch Papst Leo I zieht in einem Brief die Parallele zwischen beiden Richtungen (ep. 15, 16 [PL 54, 1, 689A/B]; R. Schipper / J. van Oort [Hrsg.], St. Leo the Great. Sermons and letters against the Manichaeans [Turnhout 2000] 9f). Die Verbindung zwischen Manichäern u. Priscillianern formuliert auch Filastrius v. Brescia in seinem zwischen 380 u. 390 verfassten ‚Häresienführer‘, in dem er nach der Beschreibung des Lebens Manis im Anklang an die Acta Archelai auf die Situation der ‚Häresie‘ in Spanien zu sprechen kommt (Filastr. haer. 61, 4f; 84, 1f [CCL 9, 243. 253f]). Trotz dieser Undifferenziertheit zwischen Priscillianern u. Manichäern dürfte der ‚echte‘ M. doch auch eine gewisse Verbreitung gehabt haben, so dass ein gewisser Pascentius, der wahrscheinlich aus Rom vor der Verfolgung durch Papst Leo floh, iJ. 448 in Asturien unterkommen wollte, von wo er jedoch ausgewiesen wurde. Im 6. Jh. ist der M. aus Spanien verschwunden.

II. Christliche Auseinandersetzung mit dem Manichäismus. Wegen der Charakterisierung des M. als fabula persica (Aug. c. Secundin. 2 [CSEL 25, 2, 906/8]; vgl. schon das Edikt Diokletians o. Sp. 35) ist die Verwendung iranischer Stilelemente fehl am Platz, so dass sich der westl. M. bewusst christlich gibt. Da Aspekte des Christentums von Anfang an im M. Heimatrecht hatten, ist dies lediglich eine konsequente Fortsetzung. Auch die Lehre von der Konsubstantialität (*Homousios) von Vater u. Sohn, die auf dem Konzil v. Nikaia (325) definiert worden ist, kommt der manich. Sicht, dass Jesus (als Nous) aus dem Vater der Größe als *Emanation hervorgeht, insofern nahe, als die Emanation ebenfalls die Wesensgleichheit betont. Wenn der in Nizäa verurteilte Arius demgegenüber herausstellt, dass Christus dem Vater nicht gleichwertig, sondern untergeordnet sei, mag dies aus seiner strikten Ablehnung des M. geschehen sein (Lieu, Empire 126f; ferner U. Heil, ‚... bloß nicht wie die Manichäer!‘ Ein Vorschlag zu den Hintergründen des arianischen Streits: ZsAntChrist 6 [2002] 299/319). Genauso billigt *Epiphanios v. Salamis durchaus zu, dass Christen u. Manichäer dieselbe theologische Sprache verwenden (haer. 66, 42, 2 [GCS Epiph. 3, 79]; F. Williams [Hrsg.], The Panarion of Epiphanius of Salamis [Leiden 1994] 260). – Die Auseinandersetzung zwischen M. u. Christentum wird dadurch teilweise, nach dem Selbstverständnis beider Parteien, als innerchristliche Angelegenheit gesehen: Mani, der Apostel u. von Christus verheißene (u. nunmehr erschienene) Paraklet, ist für die entstehende Großkirche eine Herausforderung, die es theologisch zu überwinden gilt. Dass der Teufel Mani angestiftet habe, seine Lehre als Christentum zu verkünden, um so durch Fasten, durch Buße u. vegetarische Speisegebote vor allem *Frauen zu verführen, ist ein häufiger Tenor bei Ephraem (Lieu, Empire 181). – Vor dem Hintergrund solcher Auseinandersetzungen zwischen M. u. Christentum sind auch jene ‚häresiologischen‘ Summen zu sehen, an deren Spitzen die etwa zwischen 330 u. 348 entstandenen Acta Archelai stehen (ders., Mesopotamia 136/40; Vermes / Lieu aO. [o. Sp. 14] 6; zur Lebensbeschreibung Klein, Buddhacarita aO. [o. Sp. 14]). Die diskutierten Themen u. die darin enthaltene Lebensbeschreibung Manis sind nicht nur Gemeingut der zeitgenössischen Auseinandersetzung zwischen Christentum u. M. geworden, so dass die Acta ein Kompendium für die meisten nachfolgenden Ketzerbestreiter wurden, sondern der Text galt in der Folge auch als die Lebensbeschreibung Manis schlechthin; erst als iJ. 1862 G. Flügel die arab. Mani-Vita von an-Nadim (Ries 76f) bekannt gemacht hat, wurde erstmals klar, dass den Acta kein direkter historischer Wert für Manis Leben zukommt. Neben den Acta Archelai gibt es eine große Zahl von antimanichäischen Schriften christlicher Autoren, bei denen christliche Anti-Manichaica in griech. Sprache den größten Anteil ausmachen (Klein, Argumentation 11). Parallel zur geographischen Verbreitung der Religion werden hier auch die antimanich. Schriften geographisch geordnet.

a. Mesopotamien u. Syrien / Palaestina. 1. Kyrill v. Jerus. Er verwendet in seiner sechsten praebaptismalen Taufkatechese (154/207 Reischl / Rupp, vor allem Kap. 20/36) in erster Linie die Acta Archelai als Quelle. Die Lebensgeschichte Manis, aber auch die Gebote für die Electi sowie einige mythologische Einzelheiten werden thematisiert, wobei die iJ. 348 oder 350 gehaltene Katechese wohl durch den Umgang mit Ma-

nichäern in Palaestina motiviert wurde. Allerdings hat Kyrill trotz dieses Umgangs keine tiefergehenden Kenntnisse über die Religion erworben, sondern stützt sich auf die literarische Vorlage der Acta.

2. Ephraem Syrus. (E. Beck: o. Bd. 5, 527f.) Die Widerlegung des M. (u. der Lehren Markions u. Bardesans) ist das Thema eines langen Prosawerkes u. mehrerer Hymnen (F. C. Burkitt, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan 2 [London 1912]; E. Beck, Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses = CSCO 170 / Syr. 77, 169f). Für Ephraem sind die Manichäer Nachfolger der Lehren Bardesans, wobei seine Widerlegungen zugleich deutlich machen, dass die asketische Lebensführung u. das Fasten der Manichäer auf Ephraems Zeitgenossen in Edessa äußerst anziehend wirkte. Ephraems Hymnen gegen die Manichäer versuchen dabei auch durch die äußere Form des gebundenen Textes, der Wertschätzung von Hymnik u. Musik im Gottesdienst der Manichäer ein Gegengewicht gegenüber zu stellen. Die Auseinandersetzung mit den Manichäern dient Ephraem aber auch dazu, die eigene theologische Deutung des Christentums zu schärfen.

3. Titos v. Bostra. Er hat nach 363 den ‚Traktat gegen die Manichäer in vier Büchern' verfasst, eine der längsten antimanich. christl. Abhandlungen. Der vollständige Text ist in syrischer Sprache erhalten, die ersten beiden Bücher auch im griech. Original. Die wichtigsten Themen der vier Bücher sind die Frage der christl. Theodizee in Gegenüberstellung zur manichäischen. Letztere wird gemeinsam mit der Schöpfungslehre der Manichäer mit einer auf Aristoteles beruhenden Dialektik widerlegt. Das zweite Buch behandelt die Frage nach dem Ursprung des Bösen u. das Thema der menschlichen Willensfreiheit, während die beiden folgenden Bücher die christl. Sichtweise des AT u. NT aufgreifen, um anhand biblischer Einzelbeispiele den M. zu widerlegen (N. A. Pedersen, Demonstrative proof in defence of God. A study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos [Leiden 2004]). Trotz dieser ausführlichen Auseinandersetzung betont Titos, dass der M. eigentlich gar keiner besonderen Widerlegung bedürfe, da jeder, der mit klugem Verstand die Lehren der Manichäer lese, von selbst die Widersinnigkeit dieser Religion sehen könne. Eine solche Äußerung entspricht weniger der Realität als der Absicht, dadurch die Manichäer an den Rand des gesellschaftlichen Diskurses zu rücken.

4. Theodoros bar Konai. Er hat am Ende des 8. Jh. an der Theologenschule in Kaschkar im Süden Iraks gewirkt u. dort sein Scholienbuch für den Unterricht verfasst. Der 11. Memra des Buches ist eine Widerlegung von Häresien, darunter auch des M. (CSCO 69 / Syr. 26, 311/8 bzw. CSCO 431 / Syr. 187, 232/7; F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme 1. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni [Bruxelles 1908]); für die Wiedergabe der Vita Manis orientiert sich Theodoros, wie andere vor ihm, an den Acta Archelai, für die Widerlegung der Lehrinhalte des M. verwendet er jedoch offensichtlich eine manich. Originalschrift in syrischer oder vielleicht westiranischer Sprache. Dadurch hat Theodoros' Scholienbuch weniger als antimanichäische Quelle, sondern als Bewahrer eines sonst verlorenen manich. Textes Bedeutung. Denn eine dezidierte Widerlegung des M., wie auch der übrigen Häresien, hält Theodoros nicht für nötig, da dies bereits mehrfach vor ihm geschehen sei, wie es zu Beginn des 11. Memra heißt. Vielmehr geht es ihm in der Wiedergabe der manich. Kosmologie u. Soteriologie im Detail darum, die christl. Soteriologie in der Auseinandersetzung mit anderen christl. Strömungen, aber auch mit dem Islam als die wahre hinzustellen (Hutter, Theodoros aO. [o. Sp. 12] 148f). Dadurch hat Theodoros' Scholienbuch innerhalb der Anti-Manichaica eine Sonderstellung.

b. Kleinasien u. Griechenland. 1. Epiphanios. Er schrieb zwischen 374 u. 377 sein Panarion (Williams aO.), worin er 80, zT. vorchristl., Häresien widerlegte, unter ihnen den M. Dabei bediente er sich vor allem der Acta Archelai als Quelle, nennt aber auch andere Gewährspersonen wie Eusebios v. Emesa, Serapion v. Thmuis sowie Titos v. Bostra (haer. 66, 1 [GCS Epiph. 3, 13]). Die Widerlegung des M. führt Epiphanios vor allem exegetisch, wobei in der Diskussion der manich. Lehre besonders deren bibl. Anteile großen Raum einnehmen. Genauso finden die ‚gängigen' Themen der Antimanichaica, das Leben Manis, der Dualismus, die Frage nach dem Ursprung des Bösen, Weltverständnis u. Erlösung, Berücksichtigung.

2. Johannes v. Kaisareia. Er wirkte zu Beginn des 6. Jh. entweder in Kaisareia in Kappadokien oder Palaestina (Klein, Argumentation 27f). Zwei antimanich. Homilien behandeln Dualismus u. die manich. Kosmologie u. Anthropologie (CCG 1, 85/105). Ein weiterer, nach 527 entstandener Text ist eine fiktive Disputatio mit einem Manichäer, die vor allem dazu dient, den Standpunkt der chalkedonensischen Orthodoxie darzulegen (ebd. 117/28).

3. Severos v. Ant. Er war zwischen 512 u. 518 Patriarch in Antiocheia, starb 538 in der Verbannung in Alexandreia; wegen seiner vom Chalcedonense abweichenden Christologie blieben seine griech. Schriften hauptsächlich nur in syrischer Übersetzung erhalten, so auch seine 123. Homilie aus dem J. 518, die einen antimanich. Abschnitt enthält (PO 29, 148/64; F. Cumont / M.-A. Kugener, Recherches sur le Manichéisme 2. Extrait de la 123ème homélie de Sévère d'Antioche [Bruxelles 1912]). Im Detail geht Severos in der Homilie auf die manich. Kosmologie bis zur Vermischung der beiden dualistischen Prinzipien ein, um diese Vorstellungen zu widerlegen. Wahrscheinlich hat er sich dabei auf eine manich. Originalschrift gestützt. Da Fragen der Ethik u. religiösen Praxis in der Homilie keine Rolle spielen, kann man vermuten, dass im Umfeld des Severos der M. als lebendige Religion keine zentrale Bedeutung (mehr) hatte. Die Widerlegung des M. diente nämlich nicht nur der Auseinandersetzung mit der Häresie, sondern sie sollte, wie beispielsweise auch bei Theodoret v. Kyrrhos (M. Hutter, Die Auseinandersetzung Theodorets v. Kyrrhos mit Zoroastrismus u. M.: Hairesis, Festschr. K. Hoheisel = JbAC ErgBd. 34 [2002] 290/3), die eigene christl. Position gegen innerkirchliche Kritik verteidigen.

4. Zacharias v. Mytilene. (D. Liebs: o. Bd. 19, 615/8.) Er ist der Vf. einer Abschwörungsformel gegen den M. in sieben Kapiteln (S. N. C. Lieu [Hrsg.]: JbAC 26 [1983] 176/89 mit Komm. ebd. 190/213; vgl. ders., Mesopotamia 234/56), die in enger literarischer Verbindung zu den beiden jüngeren griech. Abschwörungsformeln des 6. u. 9. Jh. steht. Zacharias zeichnet sich durch große Detailkenntnis des manich. Mythos aus. Die Gattung der griech. Abschwörungsformel dürfte dabei im Zusammenhang mit den antimanich. Gesetzen zu sehen sein, die im byz. Raum unter Justinian (s. o. Sp. 33) wiederum verschärft wurden. Die sog. Große griech. Abschwörungsformel (9. Jh.) teilt dabei nicht nur die Inhalte mit Zacharias, sondern lässt erneut Anklänge an die Acta Archelai erkennen, wenn folgende Namen bzw. Titel in beiden Texten auftauchen: Kurbikus (,der Gesegnete') ist ein Titel Manis (mittelpers. kyrbkr - kirbakkar), Manis Lehrer Skythianus u. Terebinthos gehen wohl auf einen ostiran. Buddhismus-Bezug zurück (M. Hutter: RAC Suppl. 2, 165f; ferner Klein, Buddhacarita aO. 224/7).

c. Ägypten. 1. Didymos der Blinde. Er hat eine unvollständige Schrift ,Gegen die Manichäer' (PG 39, 1085/109) hinterlassen. Die Kenntnis des Didymos über die Manichäer ist nicht allzu umfangreich u. dürfte aus direkten Kontakten mit Angehörigen der Religion stammen (B. Bennett, Didymus the Blind's knowledge of Manichaeism: P. Mirecki / J. BeDuhn [Hrsg.], The light and the darkness [Leiden 2001] 38/67).

2. Serapion v. Thmuis. Er war seit ca. 330/31 Bischof der Stadt in Unterägypten, wo er bis zu seinem Tod nach 370 wirkte (H. Brakmann, Art. Serapion v. Thmuis: RGG[4] 7 [2004], 1223f). Sein ,Traktat gegen die Manichäer' (R. P. Casey, Serapion of Thmuis against the Manichaeans [Cambridge 1931] 29/78) gehört neben Hegemonius' Acta zu den frühen umfangreichen christl. Widerlegungen der Religion; Serapion liefert dabei keine systematische Darstellung des Lebens Manis oder des Mythos, sondern bringt nur einzelne Lehrsätze des M., die für seine Widerlegung wichtig sind. Die Ablehnung des AT durch die Manichäer, Fragen des Dualismus u. der Ethik stehen dabei im Mittelpunkt. Diese Themenauswahl zeigt, dass Serapion weniger ein systematisches Kompendium der Widerlegung bieten will, sondern einzelne Themen für seine christl. Gemeinde aufbereitet.

d. Nordafrika u. Italien. 1. Augustinus. Er nimmt in der theologischen Auseinandersetzung der westl. Kirche mit dem M. eine zentrale Position ein, da er in Karthago mindestens seit 373 als Hörer (auditor) vollwertiges Mitglied des M. war (util. cred. 2; conf. 4, 1). Seine beginnende Trennung von den Manichäern iJ. 382 war die Folge einer Begegnung mit dem Manichäerbischof Faustus, der Augustinus' Fragen bzgl. der Religion nicht überzeugend beantworten konnte, so

dass diese Enttäuschung (ebd. 5, 6f. 10) Augustinus der manich. Gemeinde entfremdete, ohne auf gesellschaftlicher Ebene alle Kontakte unmittelbar zu beenden. Im folgenden Jahr übersiedelte er mit der Unterstützung manichäischer Freunde nach Rom u. erlangte dank ihrer Hilfe einen Lehrstuhl in Mailand, da sie sich beim Stadtpräfekten Symmachus für ihn einsetzten (ebd. 5, 23). Ein letztes Indiz für den Manichäer Augustinus stammt möglicherweise aus dem J. 385 aus *Mailand (van Oort 127). Die lange Zeit bei u. die Vertrautheit mit den Manichäern führten dazu, dass er sich von seiner Taufe 387 bis zu seinem Tod 430 immer wieder thematisch mit dem M. auseinandersetzte (C. Colpe: o. Bd. 11, 652/4; ferner van Oort / Wermelinger / Wurst). Augustinus' Werke aus den J. 387 bis 411 bieten dabei den Schwerpunkt in der theologischen Widerlegung manichäischer Themen, wobei sich ca. zwölf Schriften hauptsächlich der Auseinandersetzung mit dem M. widmen. – Eine zentrale Stellung nimmt das AT, vor allem die Genesis, als *Heilige Schrift ein, wobei damit die Frage nach der Theodizee u. nach dem Bösen verbunden ist. Augustinus lehnt die eklektische Lektüre (contra Faustum) ebenso ab wie die wörtliche Auslegung der Manichäer, wobei ihm die *Allegorese das Rüstzeug bietet, die Bibel großchristlich gegen die manich. Exegese zu interpretieren (conf. 5, 11. 14). Mehrere Gen.-Kommentare widmen sich dieser Problematik (van Oort 135/7; ferner sowie zu Augustinus' Bibelverständnis in Auseinandersetzung mit den Manichäern Ries 125/207): De Genesi contra Manichaeos (388/89, zwei Bücher); De Genesi ad litteram liber imperfectus (393; neu ediert 426); De Genesi ad litteram libri XII (410/14); genauso Confessiones 11/3 (400). Aber auch De natura boni (411) mag hier genannt sein, wobei Fragen der Theodizee u. damit verbundene Konsequenzen für die Ethik behandelt werden. Mit dieser Thematik befasst sich bereits das erste antimanich. Werk Augustinus', De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum (387/88). Die anspruchsvolle Ethik zeigt asoziale Aspekte, so dass sie zurückgewiesen werden müsse, da sie im Gegensatz zur caritas stehe (en. in Ps. 140, 12 [CCL 40, 2034]). Mit der Ethik verbunden ist das Sündenverständnis; die Bedeutung des Sündenbekenntnisses, das manich. Beichtrituale u. Beichtformulare widerspiegeln, dürfte dabei die literarische Gestaltung der Confessiones beeinflusst haben (Adam, Fortwirken aO. [o. Sp. 30] 7; van Oort 141). – Die geistige Auseinandersetzung mit manichäischen Lehren trägt zur Formung von Augustinus' großkirchliche Gesinnung bei. Dass der gute Gott von einem bösen Gott bedrängt u. besiegt werden könne, hebt für Augustinus die Idee des Göttlichen auf, denn wenn Gott von einer gegensätzlichen Macht bekämpft werden kann, ist er nicht Gott (conf. 7, 2). Die Ablehnung des Dualismus prägt auch die Seelenvorstellung, wenn er die Vorstellung abweist, dass der Mensch eine göttliche u. eine dämonische Seele besäße (de duab. anim. 1 [CSEL 25, 1, 52f]), andererseits dürfte aber das manich. Konzept der ‚Entmischung' der beiden Prinzipien im Gottesstaat noch nachklingen, wenn die civitas dei u. die civitas terrena als ineinander vermengt bezeichnet werden (civ. D. 11, 1; o. Bd. 11, 654). Die Christusfrömmigkeit der Manichäer, die den jungen Augustinus angezogen hatte (conf. 3, 4), wird nicht abgelehnt, wohl aber die doketische Christologie Manis u. die Leugnung der Kreuzigung (ep. fund. frg. 7 [2, 34f Stein mit Komm. ebd. 98f]); denn der rechtgläubige Christ muss nicht an der Erlösung des Erlösers mitwirken, sondern wird vom Erlöser erlöst, wobei der menschliche Geist, gestärkt durch den Glauben, sich der civitas dei zuwendet; am Erlösungswerk wirkt der großkirchliche, anders als der manich., Christ nicht mehr mit. Aus der Fokussierung des (trinitarischen) Gottesbildes in Auseinandersetzung mit den Manichäern resultieren auch die Hervorhebungen, dass der Paraklet der Hl. Geist ist, so dass Manis Anspruch, selbst der Paraklet zu sein, zurückgewiesen wird (c. Fel. 1, 2 [CSEL 25, 802]; haer. 46; c. ep. fund. 7/9 [ebd. 25, 200/5]). – Fünf Bücher sind gegen einzelne Manichäer gerichtet: Contra Fortunatum Manichaeum disputatio (392), den Augustinus aus seiner Manichäerzeit persönlich kannte u. mit dem er in der Disputation um das richtige Verständnis der (ganzen) Bibel kämpft; Contra Adimantum Manichaei discipulum (394); Contra Faustum Manichaeum (397/400), mit 33 Büchern das umfangreichste Werk; Contra Secundinum Manichaeum eiusque epistulam (399); Contra Felicem Manichaeum (404). Diese Disputationsschriften werfen auch Licht auf die Geschichte des nordafrikan. M. (s. o. Sp. 35).

Wegen der Bewahrung von Zitaten einer lat.-manich. Originalquelle ist die aus dJ. 397 stammende Schrift Contra epistulam quam vocant fundamenti literaturgeschichtlich bedeutsam (s. o. Sp. 14; Feldmann aO. [o. Sp. 14]). Das Spätwerk unter Augustinus' Anti-Manichaica ist die kompakte Zusammenfassung des manich. Systems (haer. 46 vJ. 428). – Resümiert man Augustinus' Beschäftigung mit der manich. Religion, so zeigt sich, dass er ausgezeichnete Kenntnisse darüber besaß. Seine Kompetenz in Manichäerfragen geht dabei so weit, dass ihm noch am Ende seines Lebens von Julian v. Aeclanum (*Iulianus IV) der Vorwurf gemacht wird, er sei nach wie vor ein Manichäer, da ja auch ein Äthiopier seine Haut oder ein Panther seine Gestalt nicht ändern kann (van Oort 127; M. Lamberigts, Was Augustine a Manichaean? The assessment of Julian of Aeclanum: van Oort / Wermelinger / Wurst 113/36). Dieser Vorwurf ist, anders als von Julian verstanden, insofern gerechtfertigt, als Augustinus seine großkirchliche Sicht des Christentums in Auseinandersetzung mit der manich. Sicht des Christentums entwickelte (c. Faust. 20, 4 [CSEL 25, 537f]). Aufgrund dieser Rezeption des M. in Form der Widerlegung hat Augustinus dem M. indirekt einen konstruktiven Platz für die Formung der lat.-abendländischen Kultur bereitet (van Oort 142).

2. Leo d. Gr. Er hat sich in seiner Zeit als röm. Papst (440/61) in Briefen gegen den M. gewandt, was zur theologischen u. politischen Überwindung der Religion im lat. Westen beigetragen hat. Die für die Widerlegung der Religion wichtigsten Schriften Leos sind die Sermones 9. 16. 24. 34. 42. 72. 76 (CCL 138, 32/8. 61/7. 109/16. 178/87; ebd. 138A, 238/50. 441/8. 472/86) sowie die Briefe 7 u. 15 (PL 54, 620/2. 677/92). Alle diese Texte datieren zwischen 443 u. 447. Leo greift darin wiederum jene Themen auf, die schon in Widerlegungen vor seiner Zeit eine wichtige Rolle gespielt haben: Manis Leben, Menschenbild u. Dualismus sowie die auswahlhafte Verwendung der Bibel durch die Manichäer. In Leos 15. Brief (Schipper / van Oort aO. [o. Sp. 37] 50/77) geht es dabei nicht nur um ein rein antimanich. Schreiben, sondern der Brief wendet sich auch gegen Priscillianer in Hispanien (s. o. Sp. 36); historisch muss der Priscillianismus zwar vom M. getrennt gehalten werden, da jedoch manche Anschauungen beider Strömungen vergleichbar sind, ist die antimanich. Polemik Leos eine erste Stimme, die zur manich. ‚Wirkungsgeschichte' überleitet (Schipper / van Oort aO. 2/5; R. Schipper, Manichaeans in Spain: Emmerick u. a. 511/6).

D. Wirkung. Die Blütezeit hatte der M. im 4. Jh. in Ägypten u. Nordafrika, dennoch dürfte diese Religion in Nordafrika bis ins 8. Jh. in geringem Ausmaß weiter bestanden haben. Im Osten hatte die Religion entlang der Seidenstraße bis ins 13. Jh. Bestand, im Süden Chinas sogar bis ins 16. Jh. Trotz des formalen Verschwindens in organisierter Form muss der M. als Vermittler literarischen Gutes aus dem Orient nach Europa gesehen werden; das berühmteste Ergebnis dieser Vermittlertätigkeit ist die Erzählung von *Barlaam u. Joasaph (J. P. Asmussen, Der M. als Vermittler literarischen Gutes: Temenos 2 [1966] 18/21). Aber auch manichäisches Gedankengut lebt in der westl. Geistes- u. Religionsgeschichte lange Zeit weiter (Lieu, Empire 215f; K. M. Woschitz, Das Urdrama des Lichtes: Bauer / Galter aO. [o. Sp. 20] 149/54): Die dualistische Theologie, die Verwerfung des AT, die Betonung der Göttlichkeit Christi (auf Kosten des Menschseins) u. die aus der antikosmischen Haltung resultierende Askese u. Ehefeindlichkeit sind Themen, die bis ins MA immer wieder auftreten, etwa bei Katharern oder Albigensern, wobei deutlich wird, in welcher Weise das offizielle Christentum von solchen Themen herausgefordert wurde. Zeitlich dem historischen M. näher steht der Paulicianismus, eine religiöse Bewegung, die vom 7. bis zum 9. Jh. im byz. Bereich ihre aktivste Periode hatte; historische Anknüpfungspunkte sind allerdings nicht schlüssig beweisbar (W. Klein, Art. Paulicianer: TRE 26 [1996] 127/9). Die byz. Tradition führt diese Gruppierung auf einen gewissen Paulus, der Sohn einer Manichäerin war, zurück, allerdings berufen sich die Paulicianer selbst auf den Apostel Paulus als ihren Ahnherrn. Wenn die kirchl.-byz. Tradition die Manichäer ins Spiel bringt, so könnte dies auch bewusste Stigmatisierung sein, so dass kein historischer Anschluss an den M., sondern lediglich eine typologische Übereinstimmung auf dem Gebiet des Dualismus vorliegt. Dennoch bleibt die Bewegung insofern für die europäische Geistesgeschichte bedeutsam, als etwas später die Bogomilen auf dem Balkan, neben lokalen slawischen Traditionen,

ihre Lehre aus dem Paulicianismus geschöpft u. ihrerseits die vorhin genannten Katharer beeinflusst haben (Puech 395/427). Für die europäische Geistesgeschichte blieb aber noch ein weiterer Aspekt des M. wirksam: Die spätantike antimanich. Gesetzgebung blieb geeignet, abweichende Meinungen mit dem Etikett ‚manichäisch' zu belegen u. gegen Anhänger solcher Meinungen vorzugehen. Das Etikett wurde nicht nur im Falle der genannten (früh-) mittelalterl. Strömungen, sondern aus der Perspektive der Römisch-katholischen Kirche auch bei reformatorischem Gedankengut verwendet, wenn sich katholische Autoren der katholisch-protestantischen Kontroversliteratur des 16. Jh. in ihrer Opposition bzw. Polemik gegen die Reformation intensiv auf die Polemik der Kirchenväter gegen den M. stützen (Ries 18f; W. B. Oerter, Zur Wirkungsgeschichte des M. in Böhmen: Emmerick u. a. 445f). Dass dabei auch der Beginn der modernen Erforschung des M. durch Isaac de Beausobre (1659/1738) von dessen Sichtweise des M. als Vorläufer der Reformation u. von einer gewissen Parallelisierung der Verfolgung des M. u. der Reformation ihren Ausgang nimmt, ist eine Ironie der (Wirkungs-) Geschichte (G. G. Stroumsa, Isaac de Beausobre revisited: ebd. 601/12; J. van Oort, Würdigung Isaac de Beausobres: ebd. 622/38).

E. Beck, Ephräms Polemik gegen Mani u. die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griech. Polemik u. der des Augustinus = CSCO 391 / Subs. 55 (Louvain 1978). – J. D. BeDuhn, The Manichaean body in discipline and ritual (Baltimore 2000). – R. E. Emmerick u. a. (Hrsg.), Studia Manichaica. Intern. Kongr. zum M. Berlin 1997 = AbhBerlin Sonder-Bd. 4 (2000). – M. Franzmann, Jesus in the Manichaean writings (London 2003). – W. Klein, Die Argumentation in den griech.-christl. Antimanichaica = Stud. in Oriental Religions 19 (1991). – H.-J. Klimkeit, Manichaean art and calligraphy = Iconography of Religions 20 (Leiden 1982). – S. N. C. Lieu, Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China^2 = WissUntersNT 63 (Tübingen 1992); Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East = Religions in the Graeco-Roman World 134 (Leiden 1994). – G. B. Mikkelsen, Bibliographia Manichaica = Corpus Fontium Manichaeorum Subsidia 1 (Turnhout 1997). – J. van Oort, Augustin u. der M.: ZsRelGesch 46 (1994) 126/42. – J. van Oort / O. Wermelinger / G. Wurst (Hrsg.), Augustine and Manichaeism in the Latin west = NHStudies 49 (Leiden 2001). H. J. Polotsky, Art. M.: PW Suppl. 6 (1935) 240/71. – H.-Ch. Puech, Sur le Manichéisme et autres essais (Paris 1979). – J. C. Reeves, Jewish lore in Manichaean cosmogony = Monographs of the Hebrew Union College 14 (Cincinnati 1992). – J. Ries, Les Études Manichéennes = Collection Cerfaux-Lefort 1 (Louvain 1988). – A. van Tongerloo / L. Cirillo (Hrsg.), Il Manicheismo. Nuove prospettive della richerca = Manichaean Studies 5 (Lovanii 2005) – E. Waldschmidt / W. Lentz, Die Stellung Jesu im M. = AbhBerlin 4 (1926). – G. Wiessner / H.-J. Klimkeit (Hrsg.), Studia Manichaica (1992).

Manfred Hutter.

Manieren s. Höflichkeit: o. Bd. 15, 930/86.

Manilius s. Africa II (literaturgeschichtlich): RAC Suppl. 1, 138f; Italia II: o. Bd. 19, 1211; Lehrdichtung: o. Bd. 22, 1057.

Manipel s. Feldzeichen: o. Bd. 7, 695f; Heerwesen (Heeresreligion): o. Bd. 13, 1079f.

Mann s. Bruder: o. Bd. 2, 631/40; Effeminatus: o. Bd. 4, 620/50; Ehe: ebd. 650/66;Eltern: ebd. 1190/219; Exitus illustrium virorum: o. Bd. 6, 1258/68; Familie: o. Bd. 7, 286/358; Genitalien: o. Bd. 10, 1/52; Geschlechter: ebd. 780/803; Gleichheit: ebd. 122/64; Hermaphrodit: o. Bd. 14, 649/82; Homosexualität: o. Bd. 16, 289/364; Kastration: o. Bd. 20, 285/342; Kind: ebd. 865/947.

Manna.

A. Allgemeines. Das sonst im Hebräischen nicht mehr vorkommende Mān, ‚Manna', ist

etymologisch nicht mehr sicher zu erklären (Ex. 16, 15. 31; Dtn. 8, 3. 16; Maiberger, Mān 969/72). Heute werden als M. einerseits die süßstoffhaltigen Ausscheidungen von Tieren (Schildläusen, Blattläusen, Blattflöhen u. Käfern) u. andererseits Süßstoffe aus Pflanzen (Pilzen, Flechten u. *Bäumen) bezeichnet (Brothwell 83; Donkin 1; Schimitschek 113. 121). – Das bibl. M. (Ex. 16, 4/35; Num. 11) entsteht durch die Schildlaus Trabutina mannipara Ehrenberg auf der Tamariske Tamarix nilotica var. mannifera. Die Ausscheidung ist zunächst glasartig, durchsichtig u. erhält bei der Kristallisierung eine milchigweiße u. hellgelbbräunliche Färbung (Ex. 16, 31: weiß; *Farbe). Biblisches M. ist also kandierter *Honig-Tau (Brothwell 102; Donkin 78f; Maiberger, Mān 972f; Schimitschek 115f; Böcher 458; Roscher 17). Das bibl. M. fiel wie Tau auf die Erde (Ex. 16, 14; Num. 11, 9), ähnlich wie man sich auch in der Antike vorstellte, dass der Honig als eine Art Tau vom Himmel falle (A. Sallinger, Art. Honig: o. Bd. 16, 439; Maiberger, M. 304. 325; Roscher 9. 16; Schimitschek 114). – Das Weihrauch-M. (Plin. n. h. 12, 62; Diosc. mat. med. 1, 68, 6 [1, 63f Wellmann]; Ael. tact. 35 [82 Dain]) wurde auch als *Heilmittel genutzt, lässt aber keine Beziehung zum M. der Bibel erkennen (Maiberger, M. 291/8).

B. Jüdisch. I. Altes Testament. Dem Volk wurden in der Wüste Wachteln u. M. zur Speise gegeben (Dtn. 8, 16; Jos. 5, 12; Neh. 9, 20). Das M. fiel wie Regen (Ex. 16, 4) oder Tau (ebd. 16, 14; Num. 11, 9) nachts vom Himmel herab. Das M. war etwas Dünnes, Feines (Ex. 16, 14); es war wie Koriandersamen (ebd. 16, 31; Num. 11, 7; *Gewürz) u. sah aus wie Bdelliumharz (Num. 11, 7; *Bdellion). Das M. soll nur für den täglichen Bedarf gesammelt werden (Ex. 16, 4), keiner hatte zu viel u. keiner zu wenig (ebd. 16, 16/21). Ein Krug mit M. stand vor der Bundesurkunde (ebd. 16, 33f). Da das M. von Gott gegeben wird (16, 4. 7/12. 15f; Neh. 9, 15. 20) u. vom Himmel regnet (Ex. 16, 4; Neh. 9, 15; Ps. 105 [104], 40), wird es als Himmelsbrot (ebd. 78 [77], 24; H. Bietenhard, Art. Himmel: o. Bd. 15, 188; Sap. 16, 20) u. Speise von Engeln (Ps. 77, 25 LXX; J. Michl, Art. Engel II: o. Bd. 5, 68; Sap. 16, 20) angesehen (Ruprecht 305). Jahwe wollte durch das M. das Volk aber auch erkennen lassen, dass der Mensch nicht nur von *Brot lebt, sondern von allem, was der Mund Jahwes spricht (Dtn. 8, 3; Sap. 16, 20). Das M. schmeckte wie Honigkuchen (Ex. 16, 31) oder wie Ölkuchen (Num. 11, 7f), es ‚gewährte jeglichen Genuss u. entsprach jeglichem Geschmack‘ (Beauchamp 210; Maiberger, M. 182; Sap. 16, 20).

II. Hellenistisches Judentum. *Josephus betrachtet die Speisung mit M., das ‚bis auf den heutigen Tag in jener Gegend niederfällt‘ (ant. Iud. 3, 31), als natürliches Ereignis. Das M. ist süß wie Honig (ebd. 3, 28) oder süßer als Honig (Philo fug. et inv. 138; quod det. pot. insid. 117f; Böcher 460. 462). Es soll in einem goldenen (Ex. 16, 33 LXX; Philo congr. erud. gr. 100) Krug im Tempel aufbewahrt worden sein. – Philo deutet das M. (leg. all. 2, 84/6; vit. Moys. 1, 200/8; 2, 258/69; decal. 16) als Speise der Seele (leg. all. 3, 162. 173; sacr. Abel. et Cain. 86; quis rer. div. her. 79. 191; Borgen 129) u. als Gottes Vernunft (λόγος; leg. all. 3, 162. 169f. 173. 176; quod det. pot. insid. 118; quis rer. div. her. 79; fug. et inv. 137; decal. 13; Dumoulin 105; Lehenhofer 58; Borgen 139). Das M. ‚bedeutet das ‘Etwas’, d. h. das Allgemeinste der Dinge; so ist auch die Vernunft Gottes über alle Dinge der Welt erhaben u. das Älteste u. Allgemeinste von allem, was es gibt‘ (leg. all. 3, 175; Dumoulin 82f). Das M. ist Gottes Botschaft (ῥῆμα: Dtn. 8, 3 LXX; Philo leg. all. 3, 169. 173f. 176; congr. erud. gr. 170; fug. et inv. 137. 139), Gottes Weisheit (σοφία: quis rer. div. her. 191; fug. et inv. 138; mut. nom. 259; Borgen 113). Das M. zeigt, dass der Mensch das Gute in ausreichender u. angemessener Menge empfängt (leg. all. 3, 163/6; quis rer. div. her. 191; Beauchamp 215/7). – Mose schaut den himmlischen Ort, aus dem das M. herabregnet (PsPhilo lib. ant. bibl. 19, 10 [SC 229, 162]; H. Jacobson, A commentary on Pseudo-Philo's Liber antiquitatum Biblicarum 1 [Leiden 1996] 636). In der messianischen Zeit werden M.schätze herniederkommen (Apc. Bar. syr. 29, 8). Ein Mensch aus dem Himmel (Engel; Jos. et As. 14, 3; Michl aO. 68f) gibt Aseneth gesegnetes Brot des Lebens (Jos. et As. 15, 5), nämlich Honig wie Tau des Himmels mit einem Duft wie Odem des Lebens (ebd. 16, 8), Speise der Engel Gottes (ebd. 16, 14), also M., zu essen (ebd. 16, 15). Wer davon isst, wird nicht sterben in Ewigkeit (16, 18; Böcher 460).

III. Rabbinisches Judentum. Aus der Bemerkung, dass **Aaron das M. vor die Bundesurkunde stellt, damit es dort aufbewahrt

werde (Ex. 16, 34), schließt die rabbin. Tradition auf eine Aufbewahrung im Allerheiligsten (Targ. Onk. Ex. 16, 33f). Der Honig verhält sich zum M. wie der Sabbat zur zukünftigen Welt oder der Schlaf zum Tod (bBerakot 57b). Das M. wird in der Schrift bald Brot, bald Öl (Fett), bald Honig genannt (bJoma 75b). Deshalb war es für die Jünglinge Brot, für die Alten Fett u. für die Kinder Honig. So hatte jeder den Geschmack davon nach Maßgabe seiner Kraft (Tanḥuma zu Ex. 16, 31 [H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 1 (1980) 360f]; Böcher 460). Wie der erste Erlöser (Mose) das M. herabkommen ließ, so wird auch der letzte Erlöser (Koh. Rabbah 1, 9 [9b] zu Koh. 5, 9 [Wünsche, BR 1, 1, 16/8]) bzw. Gott am Ende (Ruth Rabbah 2, 14 zu Ruth 5, 13 [ebd. 3, 3, 38/42]; Lehenhofer 58) das M. herabkommen lassen. Nach dem babyl. Talmud befinden sich auf der Dunstwolke Mahlsteine, die M. für die Frommen mahlen (bHagigah 12b; Bietenhard, Himmel aO. 195). Das M. wird in dieser Welt nicht gefunden, sondern in der zukünftigen (Mekilta R. Jišmael zu Ex. 16, 25 [J. Z. Lauterbach, Mekilta de-Rabbi Ishmael[2] 2 (Philadelphia 2004) 244]).

C. Christlich. I. Neues Testament. Nach Hebr. 9, 4 enthielt die Bundeslade einen goldenen Krug mit M. Paulus sieht die pneumatische Speise (1 Cor. 10, 3) der Wüstenwanderung in Analogie zur Eucharistie (**Cista mystica). Im *Johannesevangelium weist Jesus darauf hin, dass die Väter in der Wüste das M. gegessen haben u. dennoch gestorben sind (6, 49). Er selbst bezeichnet sich als das wahre, das M. überbietende *Brot vom Himmel, das der Vater gibt (6, 31/51; Lehenhofer 60). Sein Fleisch u. Blut, das Jesus gibt, schenkt, anders als das Brot, das die Väter gegessen haben, ewiges Leben (6, 51/9). Wer sich in den endzeitlichen Nöten bewährt hat, dem wird von dem verborgenen M. gegeben werden (Apc. 2, 17; Böcher 463).

II. Alte Kirche. a. Erzählungen. Die M.erzählung wird öfter aufgegriffen (Act. Pilat. 9 [Hennecke / Schneem.[6] 1, 405]; Tert. pat. 5, 24; Basil. hom. 1, 9 [PG 31, 179]; Joh. Chrys. catech. III 5, 17 [SC 50[bis], 208f]). Ambrosius betrachtet das Herabregnen des M. als natürliches Ereignis (ep. 54, 1 [CSEL 82, 2, 72]). In der *Hungersnot erwarten die Menschen Wolken, die das M. herabträufeln (Basil. hom. 8, 2 [PG 31, 308]). So ließ die göttliche Vorsehung in einer Hungersnot ‚eine Speise vom Himmel regnen, ähnlich wie einst den Israeliten das sog. M.‘ (Evagr. Schol. h. e. 2, 6 [53f Bidez / Parmentier]). Das Wunderbare ist, dass jeder das M., das von oben kommt, in angemessenem Umfang bekommt (Cypr. ep. 69, 14 [CCL 3C, 491f]; Greg. Naz. or. 28, 28 [SC 250, 162]) u. am Tag vor dem Sabbat die doppelte Menge erhält (Greg. Nyss. vit. Moys. 1, 312f [GregNyssOp 7, 1, 16/8]). Durch Mose u. Aaron (Didasc. apost. 23. 26 [TU 25, 2, 116. 130]; Greg. Naz. or. 11, 2 [SC 405, 332]) bzw. durch Jesus Christus (Melito Sard. pasch. 85 [ebd. 123, 108/10]) regnete das M. vom Himmel. Nach dem Ebionäerevangelium nährte sich *Johannes d. T. von wildem Honig (Mt. 3, 4), ‚dessen Geschmack der des M. war, wie Ölkuchen‘ (Epiph. haer. 30, 13, 4 [GCS Epiph. 1, 350]; Num. 11, 8; vgl. H.-J. Klauck, Apokryphe Evangelien [2002] 73; Böcher 465f). Biblischer Einfluss könnte vorliegen, wenn die Expositio totius mundi et gentium berichtet, dass den Kamarinern jeden Tag Brot vom Himmel regne (4. 12 [SC 124, 142. 148/50]).

b. Bildersprache. In bildlicher Sprache nennen die *Ammen die ersten Tropfen der Milch, die zum Trinken aus den Brüsten der Frau herausfließen, M. (Clem. Alex. paed. 1, 41, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 115]). Das M. ist eine geistliche Speise (Iren. haer. 4, 16, 3 [SC 100, 566]; Orig. hom. in Ex. 5, 1 [GCS Orig. 6, 184]; in Mt. comm. 16, 4 [ebd. 10, 476f]); es ist eine Gabe vom Himmel (Melito Sard. pasch. 88 [SC 123, 110/2]); als himmlisches Brot ist es Nahrung der Seele (Greg. Nyss. laud. Basil. [GregNyssOp 10, 1, 128]). – Der Phönix frisst das M. des Himmels (Apc. Bar. gr. 6, 10f). Engel bringen nicht nur das M. (Iustin. dial. 131, 3 [PTS 47, 296]; Hilar. in Ps. 67, 9; Theodrt. quaest. Ex. 29 [123 Marcos / Saénz-Badillos]; J. Michl, Art. Engel IV: o. Bd. 5, 141f), sondern es ist das Brot der Engel (5 Esr. 1, 19 [JüdSchrHRZ 3, 800]; Iustin. dial. 57, 2 [PTS 47, 168]; Tert. carn. 6, 12; ieiun. 5, 3f; adv. Jud. 3, 13; Ambr. off. 2, 4, 13 [CCL 15, 102]; in Lc. 4, 15 [ebd. 14, 111]; myst. 8, 47f [CSEL 73, 109]). Doch eigentlich benötigen Engel keine Speise wie das M. (Theodrt. quaest. Ex. 29 [123 M. / S.-B.]). – Nach Origenes erbittet die Brotbitte des Vaterunsers nicht leibliches Brot (or. 27, 1 [GCS Orig. 2, 363f]), wie das M. leibliches Brot ist, sondern sie erbittet Brot der Engel, nämlich Gottes

Weisheit (ebd. 27, 10 [369f]). Häufig wird das M. auf das Wort Gottes gedeutet (hom. in Gen. 10, 3 [ebd. 6, 96]; hom. in Ex. 7, 6. 8 [ebd. 6, 213. 216f]; hom. in Num. 3, 1; 10, 3 [ebd. 7, 13. 74]; Greg. Naz. or. 14, 1 [PG 35, 860]; Greg. Nyss. vit. Mos. 2, 368 [GregNyssOp 7, 1, 77f]; Max. Conf. cap. theol. 100 [PG 90, 1123]; Procop. Gaz. in Dtn. 8, 3 [ebd. 87, 1, 900]; Hieron. in Jes. comm. 6, 15, 2 [CCL 73, 256]; Aug. en. in Ps. 77, 17 [ebd. 39, 1080]; serm. 4, 10 [ebd. 41, 27]; Caes. Arel. serm. 102, 3. 5 [ebd. 103, 422/4]; Greg. M. moral. 31, 29 [ebd. 143B, 1571]). Das M. als das Wort Gottes nimmt für jeden den Geschmack an, den er wünscht (Orig. in Cant. 3 [GCS Orig. 8, 193f]; Caes. Arel. serm. 102, 6 [CCL 103, 424]; Hieron. tract. I in Ps. 147, 14 [ebd. 78, 338]; Greg. M. moral. 6, 22 [ebd. 143, 299]). Diese Vorstellung, dass die Beschaffenheit des M. sich in der Einbildung des Essenden verwandle, weist Basilius (ep. 190, 3 [2, 143 Courtonne]) Philo zu u. nicht dem Weisheitsbuch (vgl. 16, 20; Dumoulin 63; Aug. ep. 54, 4 [CCL 31, 229]; retract. 2, 20 [ebd. 57, 106]). Besonders weist das M. auf das fleischgewordene Wort hin (Aug. en. in Ps. 109, 12; 130, 9 [ebd. 40, 1611f. 1905f]). Der Goldkrug (Ex. 16, 33f) ist der Leib Christi; das M. ist das göttliche Wort (Cyrill. Alex. hom. pasch. 24 [PG 77, 900]; Rom. Mel. in Cant. 12, 3 [SC 110, 122]; PsHippol. coturn. et man. 16 [S. Brock: Muséon 94 (1981) 198]). – Das Brot vom Himmel versinnbildlicht Jesus (Aug. in Joh. tract. 13, 4; 25, 13; 26, 13 [CCL 36, 132. 255. 266]; serm. 352, 3 [PL 39, 1551]; Ephr. Syr. hymn. virg. 37, 2 [CSCO 224 / Syr. 95, 116]). Gott ist das Brot der Engel (vgl. Ps. 77 [78], 25; Sap. 16, 20), u. er ist Mensch geworden, damit der Mensch das Brot der Engel essen könne (Aug. util. ieiun. 1, 1 [CCL 46, 231]; lib. arb. 3, 10, 108 [ebd. 29, 293]; serm. 130, 2 [PL 38, 726]).

c. Eucharistie. Das M. ist Vorbild u. nicht Wahrheit selbst (Joh. Chrys. hom. in Joh. 45, 1 [PG 59, 252]). Die Sakramente der Kirche sind älter als die der Synagoge u. vorzüglicher als das M. (Ambr. sacr. 4, 3, 10 [CSEL 73, 49f]; myst. 8, 44. 47/9 [ebd. 73, 108/10]). So weist das M. auf das Sakrament der Eucharistie hin (ep. 54, 8 [ebd. 82, 2, 76]; Joh. Chrys. catech. I 3, 1 [SC 366, 166/71]; III 3, 26 [ebd. 50, 166f]; Ambrosiast. in 1 Cor. 10, 4 [CSEL 81, 108]; quaest. test. 20 [ebd. 50, 46f]). ‚Jenen wurde das M. zur Speise gegeben, uns gab unser Erlöser seinen Leib zur Speise‘ (Aphraat. demonstr. 12, 8 [SC 359, 579]). Wie Israel nach dem *Durchzug durch das Rote Meer mit M. gespeist wurde, so tritt der Christ nach der Taufe an den Tisch der Eucharistie (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 23, 10, 2 [PG 61, 191]; in 1 Cor. 10, 1 hom. 4 [ebd. 51, 248f]; *Exegese III). Den Getauften wird kein goldenes Gefäß mit M. (Hebr. 9, 4), sondern mit dem Leib des Herrn, dem Brot des Himmels, gezeigt (Joh. Chrys. catech. I 3, 1 [SC 366, 166/71]). Wie das M. am Morgen gefunden wurde, so empfangen alle am Tag der Auferstehung die sakramentale himmlische Speise, u. zwar in gleichem Maße (Hilar. Pict. myst. 1, 40 [CSEL 65, 28]).

d. Eschatologie. Das verborgene M. (Apc. 2, 17) ist die Unsterblichkeit (Victorin. Poetov. in Apc. 2, 3 [CSEL 49, 38]), die den Siegern verheißen ist (Tert. scorp. 12, 8). Nach dem Erdenleben wird die engelhafte u. nicht-mehr-menschliche Speise gereicht (Orig. in Joh. comm. 10, 18, 109 [GCS Orig. 4, 189]). Die verstorbene Paula genießt in Ewigkeit das Brot der Engel (Hieron. ep. 108, 22).

III. Darstellungen. Bildunterschriften weisen auf (reale?) Darstellungen des Wachtel- u. M.wunders hin (Prud. tituli 41/4 [CCL 126, 392]; Rust. Help. hist. testam. 13 [130 Corsaro]; R. Pillinger, Die Tituli Historiarum oder das sog. Dittochaeon des Prudentius = DenkschrWien 142 [1980] 40f). Die Malerei in der Bogenwölbung eines Arkosols der Cyriaca-Katakombe in Rom zeigt vier Israeliten, die in den Bausch ihrer aufgehobenen Reisepaenula das aus Wolken herabfallende M. auffangen (K.-D. Dorsch / H. R. Seeliger, Röm. Katakombenmalereien im Spiegel des Photoarchivs Parker [2000] Abb. 14. 40f; Pillinger aO. Abb. 20; A. Nestori, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane² [Città del Vat. 1993] 45 nr. 4). In einem Cubiculum der Jordanier-Katakombe ist in der Deckenmalerei das Sammeln der Wachteln u. des M. dargestellt (F. Bisconti, Il cubicolo dell'Esodo nel cimitero dei Giordani: Domum tuam dilexi, Festschr. A. Nestori [ebd. 1998] 93 fig. 4; Nestori aO. 14 nr. 7). Dass auf einer Mahlszene auf der Holztüre von S. Sabina in Rom das M.mahl gemeint ist, zeigt die Verbindung mit dem Wachtelmahl u. dem Quellwunder (G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] Taf. 30. 32a). Im Codex Rossanensis (fol. 3ᵛ) wird der Apostelkommunion

mit Brot (Lc. 22, 19) das M.wunder durch Schrifttexte des Mose (Ex. 16, 15b; Joh. 6, 50) u. des David (Ps. 78 [77], 24b. 25a) gegenübergestellt (S. Schrenk, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 [1995] Taf. 23). In der Christl. Topographie des *Kosmas Indikopleustes war auch das M.wunder illustriert (5, 14 [SC 159, 29]).

IV. Gedächtnisstätten. Auf der Madaba-Karte wird in roter Schrift die Wüste Sin verzeichnet, ‚wo M. u. Wachteln herabgeschickt wurden' (E. Alliata, The legends of the Madaba map: M. Piccirillo / E. Alliata [Hrsg.], The Madaba map centenary 1897/1997 [Jerus. 1999] 95 nr. 137; U. Wagner-Lux, Art. Iudaea: o. Bd. 19, 86f). Auch der Pilgerin Egeria wird ein Ort gezeigt, wo den Kindern Israels M. u. Wachteln regneten (Eger. peregr. 5, 8 [CCL 175, 44]; Cosm. Ind. top. 5, 14f [SC 159, 26/30]; R. Solzbacher, Mönche, Pilger u. Sarazenen [1989] 127. 160f). Nach dem Pilger von Piacenza befindet sich zwischen Sinai u. Horeb ein Tal, in dem Tau vom Himmel fällt, der vom Kloster M. genannt wird u. den Pilgern in kleinen Flaschen als Segensgabe dargeboten wird (PsAnton. Plac. 39 [CCL 175, 149]; Solzbacher aO. 149). – Auch die Gräber der Apostel Johannes u. Andreas bringen M. in der Gestalt von feinem Mehl oder Öl hervor, das zum Heil der Kranken versandt wird (Greg. Tur. glor. mart. 29f [MG Script. rer. Mer. 1, 2^2, 55]).

D. Manichäismus. Mani ließ das Brot auf sein Volk träufeln (Cod. Manich. Colon. 107, 16 [76 Koenen / Römer]; J. van Oort, Art. Manichäismus: RGG 5^4 [2002] 734). Das manichäische Psalmenbuch bezeichnet die Schrift ‚Evangelium des Mani' als das M. der Himmel (139, 54/8 Allberry). Manche (Cod. Manich. Colon. 66, 4 [44 K. / R.]) schrieben den Religionsstifter mit doppeltem ‚N' (Mannichaeus), ‚als ob er M. spende' (Aug. haer. 46, 1 [CCL 46, 312f]; Manich. Psalmb. 136, 38 Allb.). So wird auch im *Manichäismus das M. als Bild für die Wortverkündigung gesehen.

W. BAUMGARTNER / M. EGLIN, Ein Gegenstück zum bibl. M.: TheolZs 4 (1948) 235/7. – P. BEAUCHAMP, La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le Livre de la Sagesse. Le thème de la manne: Philon d'Alex. = Colloqu. Intern. du CNRS (Paris 1967) 207/19. – O. BÖCHER, Art. Honig: o. Bd. 16, 433f. 457/74. – P. BORGEN, Bread from heaven. An exegetical study of the concept of m. in the Gospel of John and the writings of Philo = NovTest Suppl. 10 (Leiden 1965). – P. / D. R. BROTHWELL, M. u. Hirse = Kulturgesch. d. antiken Welt 21 (1984). – R. A. DONKIN, M. An historical geography = Biogeographica 17 (The Hague 1980). – P. DUMOULIN, Entre la manne et l'eucharistie = AnalBibl 132 (Roma 1994). – R. B. KENNEY, Ante-Nicene Greek and Latin patristic uses of the biblical m. motif, Diss. Yale (1968). – H. LEHENHOFER, Panis noster cottidianus. Mahl u. Brotgenuß im Einfluß auf die eucharistische Speise in der alten Kirche, Diss. Wien (1972). – G. MADEC, Panis angelorum: Forma futuri, Festschr. M. Pellegrino (Torino 1975) 818/29. – P. MAIBERGER, Art. mān: ThWbAT 4 (1984) 968/75; Das M. Eine literarische, etymologische u. naturkundliche Unters. 1/2 = Ägypten u. AT 6 (1983). – B. J. MALINA, The Palestinian m. tradition = Arb. z. Gesch. d. späteren Judentums u. d. Urchristentums 7 (Leiden 1968). – W. H. ROSCHER, Nektar u. Ambrosia. Mit einem Anhang über die Grundbedeutung der Aphrodite u. Athene = Stud. z. griech. Mythologie u. Kulturgesch. 3 (1883). – E. RUPRECHT, Stellung u. Bedeutung der Erzählung vom M.wunder (Ex. 16) im Aufbau der Priesterschrift: ZAW 86 (1974) 269/307. – E. SCHIMITSCHEK, M.: Anzeiger für Schädlingskunde, Pflanzenschutz, Umweltschutz 53 (1980) 113/21.

Bernhard Domagalski.

Mannweiblichkeit s. Hermaphrodit: o. Bd. 14, 649/82.

Mansio (Mansiones) s. Geographie: o. Bd. 10, 170. 204; Herberge: o. Bd. 14, 604/11; Itinerarium: o. Bd. 19, 14. 26; Post; Straße.

Mantel s. Elias: o. Bd. 4, 1154/63; Kleidung I: o. Bd. 20, 1263/74; Kleidung II: o. Bd. 21, 1/60; Pallium.

Mantik s. Augurium: o. Bd. 1, 975/81; Divinatio: o. Bd. 3, 1235/51; Haruspex: o. Bd. 13, 651/62; Inkubation: o. Bd. 18, 179/265; Orakel; Prophet.

Manumissio (Freilassung).

A. Allgemeines. I. Problematik. Die Freilassung (F.), durch die unfreie Menschen zur *Freiheit entlassen werden, ist die positive Kehrseite der Sklaverei. Als es noch keine Sklaverei gab, so die röm. Juristen, habe es auch keine F. gegeben (Ulp.: Dig. 1, 1, 4). Allerdings geht ein Teil der modernen Forschung davon aus, dass F.versprechen zur Festigung der Sklaverei beigetragen u. den Herren das ruhige Gewissen verschafft hätten, die Arbeitskraft Unfreier fast unlimitiert ökonomisch auszunutzen (zB. Bradley 163). Unter diesem Aspekt werden F.gesetze als Idealvorstellungen interpretiert, die rein fiktiv nicht praktiziert worden sind (Hezser, Jewish slavery 307; s. u. Sp. 65). Obwohl die Sklaverei eine kaum hinterfragte Institution in fast allen antiken Gesellschaften war u. F.bestimmungen nie zur Abschaffung der Sklaverei beigetragen haben (Weiler 212), sind sich die meisten antiken Schriftsteller darüber im Klaren gewesen, dass es eine Zeit ohne Sklaverei u. folglich ohne F. gab (Anon. in Aristot. rhet. 1, 1373b 18 [CommAristotGr 21, 2, 74f]). Dennoch ist die Geschichte der Sklaverei nicht identisch mit der der F., weil letztere sehr unterschiedlich unter religiösen, politischen u. ökonomischen Gesichtspunkten in den verschiedenen Gesellschaften bewertet u. in ihren Rechtssystemen gehandhabt wurde.

II. Forschungsgeschichte. Die Bedeutung der F. im frühen Christentum ist in der Forschung bis heute umstritten. Im 19. Jh. gingen vor allem französische Forscher wie H. Wallon (Histoire de l'esclavage dans l'antiquité 1/3 [Paris 1847]) u. P. Allard (Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident [ebd. 1876]) davon aus, dass es das Ziel des Christentums gewesen sei, eine allgemeine F. zu bewirken u. die Sklaverei abzuschaffen. Die Gegenposition ließ in dem Theologen F. Overbeck (Über das Verhältnis der alten Kirche zur Sclaverei im röm. Reiche: ders., Stud. zur Gesch. der alten Kirche [1875] 158/230) u. dem ital. Marxisten E. Ciccotti (Il tramonto della schiavitù nel mondo antico [Torino 1899]) nicht lange auf sich warten, die behauptete, dass das Christentum über die Positionen der Stoa nicht wesentlich hinausgekommen sei u. in der Verkündigung einer inneren Freiheit seine eigentliche Chance der Umwandlung der Gesellschaft versäumt habe, so dass man von einem ‚verpassten Sieg' sprechen könne. Dieser Ansicht schloss sich auch M. Finley (Ancient slavery and modern ideology [London 1980] bzw. Die Sklaverei in der Antike [1981] 146f) an, der im Geist von Paulus bis Augustinus keinen Unterschied zu dem Ciceros u. Senecas sah, die mit ihren Ideen das inhumane System nur lebbarer gemacht hätten, ohne an ihm etwas zu ändern, da sie nie die F. forderten. J. Vogt (Sklaverei u. Humanität^2 [1972] 97/111) meinte, einen wahren Humanismus in Stoa u. Christentum feststellen zu können, der eine langsame Umwandlung von Innen bewirkt habe, eine Position, die von der Gegenseite als raffinierter Scheinhumanismus zur Verfestigung des Systems kritisiert wurde (Th. Wiedemann, Slavery [Oxford 1987] 24). Wo Sklaverei verinnerlicht wird, hat F. keinen Platz (Bradley 151). In der heutigen Forschung ist man sich zwar einig, dass das frühe Christentum auf eine F.forderung verzichtet u. mithin keinen Beitrag zur Abschaffung der Sklaverei in der Antike geleistet habe. Uneinig ist man sich aber in Detailinterpretationen, wie weitgehend F. empfohlen u. positiv bewertet oder abgewertet u. verhindert wurden (s. u. Sp. 66f).

III. Terminologie. a. Hebräisch. In der hebr. Bibel wird der freigelassene Sklave mit dem Terminus ḥofšî bezeichnet (Ex. 21, 2/8; Jer. 34, 9/17; Lev. 19, 20; R. de Vaux, Das AT u. seine Lebensordnungen 1 [1960] 145). Hebräische Schuldsklaven waren gemäß festgelegten Bestimmungen freizulassen (ḥofšî šillaḥ). Kollektiv angeordnete F. (Jer. 34, 8/22; der älteste, sicher nach 597 vC. datierbare Beleg: E. North, Art. d^{e}rôr: ThWbAT 2 [1977] 285), F. im 50. Jahr (Yobeljahr, Lev. 25, 8/12), im siebten Jahr (Sab-

batjahr, ebd. 25, 1/7), sowie individuelle F. nach sechs Jahren Schuldknechtschaft (Ex. 21, 2) können mit deror (Rückkehr aus der Schuldsklaverei in den Familienverband, Lev. 25, 10) oder mit šemiṭṭah (Verzicht auf Schuldforderungen, ebd. 25, 39/43) je nach dem vorrangigen Aspekt bezeichnet werden. Im Codex Hammurabi (1728/1686 vC.), auf dessen Rechtstraditionen das bibl. Recht teilweise zurückgreift, wird die F. aus der Schuldknechtschaft im vierten Jahr mit anduraru bezeichnet, ein Terminus, der noch nach der altbabyl. Zeit für (königlich) angeordnete F. versklavter Bürger verwendet wird (H. G. Kippenberg, Die Entlassung aus Schuldknechtschaft im antiken Judäa: G. Kehrer [Hrsg.], Vor Gott sind alle gleich [1983] 89).

b. Griechisch. Die LXX verwendet für deror, šemiṭṭah u. jovel das griech. ἄφεσις (Lev. 25, 10/3; Dtn. 15), für deror auch ἐλευθερία (North aO. 285). Häufiger wählt sie jedoch verbale Konstruktionen, wie sie die Griechen bevorzugen (Ex. 21, 2: ἀπελεύσεται, ἐξελεύσεται; Lev. 19, 20: ἀπελευθεροῦν). Bei diesen wird die Bezeichnung des F.aktes überwiegend verbal uneinheitlich ausgedrückt (ἀπελευθεροῦν, ἐξελευθεροῦν, στέφανον τὸν ἐλεύθερον ἔχειν [IG 14, 1839]), je nach dem rechtlichen Aspekt (s. unten). Ἐξελεύθερος bezeichnet den als Freigeborenen in Sklaverei Geratenen u. wieder Ausgelösten, ἀπελεύθερος den in Sklaverei Geborenen u. von seinem Herrn Freigelassenen (Pollux 3, 83 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 180f]; Harpocr.: 1, vii Dindorf; A. Calderini, La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia [Milano 1908]). Die neuerdings vertretene These, dass die ἐξελεύθεροι ohne, die ἀπελεύθεροι mit Verpflichtungen gegenüber ihrem ehemaligen Herrn freigelassen worden seien (Zelnick-Abramovitz 110), findet keine allgemeine Zustimmung (D. Kamen, Rez. zu Zelnick-Abramovitz: BMCR 2005.11.21 [e-Veröff.]). Allerdings scheint die Unterscheidung ohnehin nicht immer stringent durchgehalten worden zu sein (Th. Thalheim, Art. Freigelassene: PW 7, 1 [1910] 95).

c. Lateinisch. Das lat. Substantiv m. u. das Verb manumittere beschreiben den Akt der Entlassung des Sklaven aus der Hand seines röm. Herrn. Die herrschende u. beschützende *Hand (manus) ist das Symbol für die Hausgewalt des Familienvaters (pater familias) über alle Personen in seinem Haushalt (*Haus II), die hinsichtlich der Sklaven durch potestas (Macht) ergänzt wird: est autem m. de manu missio, id est datio libertatis: nam quamdiu quis in servitute est, manui et potestati suppositus est, manumissus liberatur potestate (Ulp.: Dig. 1, 1, 4 pr.; Kaser 1, 56f; E. Weiss, Art. M.: PW 14, 2 [1930] 1366; zu den F.arten s. u. Sp. 62f). Libertus / liberta ist die lat. Bezeichnung für den einzelnen Freigelassenen männlichen bzw. weiblichen Geschlechts in Bezug auf den Freilasser (patronus). Die Bezeichnung libertinus / libertina, die von Sueton tendenziös polemisch auf die freigeborenen Söhne der Freigelassenen angewendet wird (vit. Claud. 24, 1), dient zur Kennzeichnung aller derjenigen, die aus einer gerechten Sklaverei freigelassen worden sind (Gaius inst. 1, 11; Ulp.: Dig. 1, 1, 4). Es handelt sich um einen Gattungsbegriff in Abgrenzung vom einzelnen Freigelassenen (Ulp.: ebd. 40, 14, 6). Abgesehen von einem invektiven Gebrauch des Terminus libertinus scheinen beide Begriffe eventuell schon vor der Spätantike wechselweise gebraucht worden zu sein (Serv. Verg. Aen. 8, 564 [2, 279f Thilo / Hagen]; E. De Ruggiero, Art. libertus: DizEp 4 [1958] 920).

B. Nichtchristlich. I. Griechenland. Obwohl die Sklaverei in homerischer Zeit bekannt war u. sogar bis in mykenische Zeit zurückreicht, sind die ersten F.zeugnisse erst vom Ende des 6. Jh. an überliefert (Thalheim aO. 95f; Weiler 180f). Die F.arten waren in Griechenland genauso vielgestaltig wie die Rechtssysteme der vielen Städte, Völkerschaften u. regionalstaatlichen Zusammenschlüsse (Koina, Symmachia; ebd. 180/9). Es gab keine religiös oder ethnisch motivierten F., sondern psychologisch bedingte Freiheitsversprechen zur Hebung der Arbeitsleistung der Sklaven (Aristot. pol. 7, 1330a 32/4; Klees 307/11; Weiler 186). Neben staatlichen F. in Notsituationen (zB. Rückkauf aus Schuldsklaverei im Ausland während innenpolitischer Krise: Plut. vit. Sol. 13/5; Krieg: Thuc. 8, 15, 2; Diod. Sic. 14, 58; Klees 409/31; *Loskauf II [Gefangener]) überwiegen die privaten Freiheitserklärungen der Herren, deren Publizität gewährleistet war, wenn sie im Theater (Aeschin. or. 3, 41), bei Heiligtümern (zB. Apollotempel in Delphi), vor dem Gerichtshof (Isaeus frg. 16, 3 Thalheim) oder durch Heroldsruf (Aristot.

rhet. 3, 8, 1408b) öffentlich gemacht wurden. Auch die erst später aufkommenden sakralen F. mit Weihungen oder Scheinverkauf an einen Gott dienten der Absicherung des Freigelassenen gegen unrechtmäßige Ansprüche u. Übergriffe des ehemaligen Herrn oder Dritter u. sind nicht religiös motiviert (Klees 308). Ein doppeltes F.verfahren ist aus Athen bekannt: Nach Zahlung des Marktpreises u. vorbehaltlicher F. mit allerlei Auflagen wurde erst nach deren Erfüllung in einem zweiten Schritt gerichtlich die volle Freiheit festgestellt (Freigelasseneninschriften mit Dedikation von silbernen Freiheitsschalen an die Göttin *Athena 330/320 vC.; ebd. 334/54). Die griech. F. verliehen wie später auch die hellenist. allein die persönliche Freiheit, nur in Ausnahmefällen das *Bürgerrecht (Demosth. or. 36), das in einem öffentlichen Akt von der Volksversammlung übertragen wurde (IG 9, 109). Der Status der Freigelassenen war der von Beisassen, Metoiken, die Steuern zahlten, Restriktionen bezüglich Heirat u. Grundbesitzerwerb unterlagen u. im Kriegsfall Waffendienst zu leisten hatten, aber ohne politische Rechte waren (Y. Garlan, Slavery in ancient Greece [Ithaca 1988] 80/3). Aus diesem Grunde griffen die Stadtstaaten selten regelnd in die F. ein (Klees 306). Derzeit werden die griech. Freigelassenen als ‚nicht ganz frei' eingestuft (Zelnick-Abramovitz 343). – Die über 1000 überlieferten delphischen F.inschriften aus hellenistisch-römischer Zeit (201 vC./126 nC.) enthalten alle Variationen an Bestimmungen, nach denen ein Mensch rechtlich frei, aber sozial abgestuft weiterhin unfrei sein kann. Unter Auflagen (παραμονή) Freigelassene, sog. Paramonarier, hatten mit ihren Kindern dieselben Sklavenarbeiten evtl. bis zum Tod ihrer Freilasser bzw. deren Kinder zu verrichten, unterlagen weiter der Züchtigungsgewalt ihres ehemaligen Herrn u. konnten uU. in die Sklaverei zurückgerufen werden (Calderini aO. [o. Sp. 59] 175/7; Klees 325/8; Zelnick-Abramovitz 244/8). Für die F., die nie vom Herrn erzwungen werden konnte, war der Marktwert des Sklaven zu entrichten, eine Summe, die entweder vom Unfreien selbst erarbeitet oder von einem Dritten aufgebracht wurde, der dadurch die Rechte über den Losgekauften erwarb (Hyperid. 5, 5; Athen. dipnos. 13, 590D). Testamentarische F. sind im gesamten Zeitraum überliefert (Diog. L. 3, 30; Klees 329f).

II. Rom. Das röm. Personenstandsrecht teilt die freien Menschen in Freigeborene (ingenui) u. Freigelassene (libertini) ein (Gaius inst. 1, 10). Die schon in republikanischer Zeit gut bezeugte F. (S. Treggiari, Roman freedmen during the late Republic [Oxford 1969]; W. Waldstein, Art. Freigelassene: HdWb. der antiken Sklaverei, CD-Rom-Publikation [2007] s. v.) wurde nach zivilem Recht (ius civile) in den solennen Formen der m. vindicta, censu u. testamento mit Wirkung der vollen Freiheit (plena libertas) u. des vollen röm. Bürgerrechts (Romanitas; Gaius inst. 1, 17), nach prätorischem Recht in den inoffiziellen Formen der m. inter amicos (Ulp. reg. 1, 10; PsDosith. frg. 6f [Riccobono, Fontes[2] 2, 619]), per epistulam, per mensam (ebd. 15 [620f]; Gaius inst. epit. 1, 1, 2) mit Wirkung des minderen Bürgerrechts der Latinitas praktiziert (PsDosith. frg. 4. 6 [Riccobono, Fontes[2] 2, 618f]). Das mit Recht in der modernen Forschung als ‚römisches Modell' bezeichnete röm. F.wesen (J. Heinrichs, Art. Freigelassene: NPauly 4 [1998] 646) wurde in seiner Besonderheit der Integration der Freigelassenen in den röm. Bürgerverband teils kritisch, teils lobend von vorrangig griechischen Zeitgenossen bereits erkannt (Philipp V an Larissa: Ditt. Syll.[3] nr. 543; Dion. Hal. ant. 4, 22, 3/24, 8; H. Klees, Die röm. Einbürgerung der Freigelassenen u. ihre naturrechtliche Begründung bei Dionysios v. Halikarnassos: Laverna 13 [2002] 91/7). Um Missständen vorzubeugen, hat Augustus die uneingeschränkten Herrenrechte durch Festsetzung einer Höchstzahl (100) bei testamentarischen F. (Lex Fufia Caninia vJ. 2 vC.: Gaius inst. 1, 42f) limitiert u. ein Mindestalter für Freilasser (20 Jahre) u. Freizulassende (30 Jahre) festgelegt (Lex Aelia Sentia vJ. 4 nC.: Gaius inst. 1, 36/41; P. López Barja de Quiroga, Historia de la manumisión en Roma [Madrid 2007] 71/83). Alle die liberti, die diese Voraussetzungen nicht erfüllten, waren nur Latini Iuniani, Bürger minderen Rechtes (Gaius iust. 1, 17) nach der Lex Iuniana (Norbana) vJ. 19 nC. (ebd. 1, 22). Der Latinus Iunianus hatte kein Ehe- u. Testamentsrecht, d. h. er hatte keine legitimen Nachkommen, u. im Tod fiel der gesamte Erwerb des Freigelassenen wie bei einem Sklaven an seinen ehemaligen Herrn. Der Erwerb der Romanitas war nach Erfüllung der Voraussetzungen (s. oben) aber möglich u. a. durch Wiederholung der F.

durch den Herrn vor dem Beamten (A. J. B. Sirks, The Lex Iunia and the effects of informal manumission and iteration: RevIntDroitsAnt 28 [1983] 211/92). Finanziert wurde die F. meistens aus dem peculium des Freizulassenden. Motive für die große Zahl an F. waren für die ehemaligen Herren (patroni) die Steigerung ihres Sozialprestiges durch Vergrößerung ihrer Klientel, ökonomische Gewinnmaximierung durch vertraglich festgelegte, in Zeit u. Umfang limitierte Tagwerke (operae) des libertus (W. Waldstein, Operae libertorum [1986], bes. 126/30. 380/4) u. soziale Absicherung durch Partizipation an der öffentlichen Getreideverteilung u. durch die moralische, aber nicht rechtlich einklagbare Ehrerbietung (obsequium) des libertus gegenüber dem patronus (Weiler 197f). Das Interesse des Staates an Freigelassenen mit römischem Bürgerrecht beruhte auf der Hebung der freien Bevölkerungszahl u. der Erfüllung staatsbürgerlicher Pflichten u. Rechte, die die liberti eingeschränkt (Ausschluss von staatlichen Ämtern u. Waffendienst, jedoch Zulassung zur Flotte, zu Sakralämtern [Augustalität] u. Wahlen in den städtischen tribus: C. Masi Doria, Zum Bürgerrecht der Freigelassenen: Ars boni et aequi, Festschr. W. Waldstein [1993] 250/60), ihre freigeborenen (ingenui) Kinder uneingeschränkt wahrnehmen konnten. Sowohl die röm. Juristen wie auch die damals vorherrschende Philosophie der Stoa gehen von der natürlichen *Gleichheit u. Freiheit aller Menschen aus, die durch Raub, *Krieg, Geburt usw. verloren gehen, aber durch die F. annähernd wiederhergestellt werden konnten (Sen. ep. 47; Ulp.: Dig. 1, 1, 1, 4). Die Gesellschaftspolitik der Kaiser war fortschreitend vom favor libertatis bestimmt (H. Ankum, Der Ausdruck favor libertatis u. das klass. röm. F.recht: E. Herrmann-Otto [Hrsg.], Unfreie Arbeits- u. Lebensverhältnisse von der Antike bis in die Gegenwart [2005] 82/100). Gegen den Herrn konnte der Kaiser die F. bei vertragswidriger Prostitution einer Sklavin (Marc.: Dig. 40, 8, 6) u. bei Aussetzung eines kranken alten Sklaven (Mod.: Dig. 40, 8, 2) erzwingen. Beide Bestimmungen bleiben bis zum Ende der Spätantike gültig (W. W. Buckland, The Roman law of slavery [Cambridge 1908] 36. 70. 602f).

III. Judentum. a. Altes Testament. Fast alle Anweisungen des AT zur F. von Sklaven stehen im Zusammenhang mit dem traumatischen Urerlebnis der Juden: ihrem Exodus aus dem ‚Sklavenhaus' Ägypten, dem sog. Gründungsmythos, der alljährlich kultisch im Passahfest in Erinnerung gehalten wurde (Dtn. 15, 12/5; H. Heinen, Israels Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten: Corona Coronaria, Festschr. H.-O. Kröner [2005] 135/52). Der hebr. Schuldsklave (zu Sklaven nichthebr. Abstammung s. u. Sp. 65) musste nach sechs Dienstjahren freigelassen werden u. durfte alles, was er mitgebracht hatte, wieder mit sich nehmen. Eine *Frau, die der eigene Herr ihm gegeben hatte, u. die von ihr geborenen Kinder musste er jedoch zurücklassen (Ex. 21, 4). Eine Starthilfe in Naturalien sollte ihm als Ausgleich für die geleistete Arbeit mitgegeben werden. Außerdem sollten alle hebr. Sklaven im Sabbatjahr, dem Jahr der Brache aller Felder, freigelassen werden (Dtn. 15, 1/11; Lev. 25, 1/7). Im Yobeljahr (7 × 7 = 49 Jahre) kamen auch die hebr. Sklaven frei, die freiwillig nach sechs Dienstjahren in der Sklaverei verblieben waren u. deren Ohr mit einem Pfriem am Türpfosten als Zeichen ewiger Sklaverei durchbohrt worden war (Dtn. 15, 15/7; Ex. 21, 5f; Lev. 25, 8/13. 39/43; K. Hoheisel, Art. Jahr [kultisches]: o. Bd. 16, 1105). Gleiches galt für den aus dem Ausland ausgelösten Hebräer, der die Lösesumme als Schuldsklave bei seinem Landsmann noch nicht abgearbeitet hatte (Lev. 25, 47/54). F. von Sklaven waren angeordnet bei Körperverletzung (Auge, Zahn: Ex. 21, 26f) u. Flucht. Der flüchtige Sklave durfte seinem Herrn nicht ausgeliefert werden (Dtn. 23, 16f; zu anderen Rechtspraktiken s. u. Sp. 66). Wenn eine in die Sklaverei verkaufte hebr. Tochter weder vom Käufer noch von seinem Sohn (gemäß einer Abmachung beim Verkauf) geheiratet wurde, musste sie entgeltlich freigelassen werden; wurde ihr als Nebenfrau Nahrung, *Kleidung u. Beischlaf nicht ausreichend gewährt, war sie unentgeltlich freizulassen (Ex. 21, 7/11). Alle diese Bestimmungen bezogen sich nur auf hebräische Sklaven, deren freier Rechtsstatus durch eine automatische Schuldentilgung wiederhergestellt werden sollte (Lev. 25, 39/42; Neh. 5, 1/13). Verletzungen dieses Gesetzes, auch nach erneuter Einschärfung unter dem König Zedekia im 6. Jh. vC. (Jer. 34, 8/22), u. die gescheiterte Schuldrechtsreform des Nehemia im 5. Jh. vC. haben manche Forscher in ihrer Überzeugung bestärkt, dass die F.gesetze nie

praktiziert worden seien (I. Mendelsohn, Legal aspects of slavery in Babylonia, Assyria and Palestine [Williamsport, Pa. 1932] 90f; Hezser, Jewish slavery 307; s. unten). Die aus dem Ausland gekauften, nicht-hebr. Sklaven hatten kein Anrecht auf F. u. wurden von Generation auf Generation vererbt (Lev. 25, 44/6). Die jüd. F.bestimmungen bleiben eng auf den ethnischen u. kultischen Verband beschränkt, wodurch sie sich vom Codex Hammurabi grundlegend unterscheiden (I. Cardellini, Die bibl. ,Sklaven'-Gesetze im Lichte des keilschriftl. Sklavenrechts [1981] 312/47).

b. Frühjudentum. In der Diaspora lebende Juden in Griechenland u. Kleinasien haben sich weitgehend den F.formen ihrer nichtjüd. Umwelt angepasst (E. L. Gibson, The Jewish manumission inscriptions of the Bosporus kingdom [Tübingen 1999] 66/72). Philo v. Alex. knüpft an die atl. F.bestimmungen an, die er allerdings mehr im Blick auf den Herrn als eine ihm von Gott auferlegte Verpflichtung zur Wohltat gegenüber seinen Sklaven versteht (spec. leg. 2, 39. 79. 84f; vgl. auch Joseph. ant. Iud. 3, 282; 4, 273). Diese Praxis der F., die er bejaht, aber, von der stoischen Philosophie beeinflusst, nicht fordert, konnte nur innerhalb der jüd. Gemeinden vollzogen werden (A. Ade, Sklaverei u. Freiheit bei Philo v. Alex. als Hintergrund der paulinischen Aussagen zur Sklaverei, Diss. Heidelberg [1996] 76/96. 265/7). Die Scheidung zwischen hebräischen u. fremden Sklaven wurde auch hinsichtlich der F. in der Mischna weiter aufrechterhalten (Qiddušin 1, 2). Freikauf vor dem siebten Jahr war durch den hebr. Sklaven selbst u. durch Dritte möglich (ebd. 1, 5). F. im Sabbatjahr u. Yobeljahr, letztere nun als F. ,ewiger' Sklaven verstanden u. im rabbin. Recht weiter gefordert, konnten nicht mehr gegen den Willen der Herren durchgesetzt werden (Sifra zu Lev. 25, 8/12 [3, 305f Neusner]). Nach der Zerstörung des Tempels u. dem Bar-Kochba-Aufstand stand der *Loskauf der kriegsgefangenen Juden aus der Sklaverei bei nichtjüdischen Herren im Vordergrund des Interesses der Gemeinde (Giṭṭin 4, 6). Verkaufte ein jüd. Herr seine Sklaven an einen nichtjüd. Herrn, galt der Verkaufte vor dem rabbin. Recht als frei (Hezser, Slaves 174). Mit der Verleihung des röm. Bürgerrechts 212 nC. an alle Reichsbewohner (Constitutio Antoniniana) war die F. nach römischem Recht für jüdische Sklaven attraktiver als nach rabbinischem Recht, nach welchem sie in der gesellschaftlichen Hierarchie hinter den Proselyten standen (Hezser, Slaves 169f). Die seltene Praktizierung der atl. F.vorschriften in römischer Zeit ist vermutlich aus der schlechten sozialen u. rechtlichen Stellung jüdischer Freigelassener erklärbar.

C. Christlich. I. Paulus u. Pastoralbriefe. In die von hoher sozialer Mobilität geprägte griech.-röm. Gesellschaft trat Paulus mit der Forderung: ,Ein jeder bleibe in dem Stand, in dem er berufen ward. Du wurdest vielleicht als Sklave berufen? Das soll dir keine Sorge machen. Selbst wenn du frei werden kannst, mache um so lieber davon Gebrauch (μᾶλλον χρῆσαι)' (1 Cor. 7, 20f; W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther 2 = EvKathKomm 7, 2 [Zürich 1995] 137/40). Da dem μᾶλλον χρῆσαι das Objekt fehlt, besteht schon seit dem 4. Jh. bis heute eine Kontroverse um die Ergänzung (Forschungsüberblick: Harrill 74/108), wovon der Sklave Gebrauch machen soll: Ob er auf die F. im Sinne einer asketischen Leistung verzichten u. in der δουλεία bleiben soll (H. Bellen, Verzicht auf F. als asketische Leistung?: JbAC 6 [1963] 177/80) oder ob er die Chance der F. für seine Berufung, die ἐλευθερία, nutzen soll (Harrill 126/8). Im Angesicht der Naherwartung (Parusie; vgl. 1 Cor. 7, 29/31; Schrage aO. 170/7) u. der Relativierung von ,frei' u. ,unfrei' durch die Erlösertat Christi (1 Cor. 12, 13; Gal. 3, 28f; 5, 1; Col. 3, 11) erscheint die konkrete F. als sozial-rechtliche Statusänderung irrelevant. Diese Vorstellungen, verbunden mit der röm. Strafgesetzgebung gegen flüchtige Sklaven u. deren Helfer (Callist.: Dig. 48, 15, 6, 2; Klingenberg 10/5), veranlassten Paulus, den zu ihm geflohenen Onesimos (Zweifel an der Flucht: P. Lampe, Keine ,Sklavenflucht' des Onesimus: ZNW 76 [1985] 135/7) zwar als Getauften, aber weiterhin als Sklaven (im Gegensatz zu den jüd. Gesetzen [s. o. Sp. 64]) zu seinem Herrn Philemon zurückzuschicken (Phm. 15f. 21; vgl. ausführlich zSt. P. Lampe, Der Brief an Philemon: N. Walter / E. Reinmuth / P. Lampe, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher u. an Philemon = NTDeutsch 8, 2 [1998] 218/23. 227). Ethische Ermahnungen zur Gehorsamspflicht der Sklaven gegenüber ihren Herren (Eph. 6, 5/8; Col. 3, 22; Tit. 2, 9/12) u. zu brüderlicher Behandlung der Sklaven durch ihre Herren (Eph. 6, 9;

Col. 4, 1) lassen keine Forderung nach bzw. Aufforderung zur F. entstehen. Ein absolut hierarchisches Denken, in dem jegliche Obrigkeit (Rom. 13, 1/7; 1 Tim. 6, 1f; J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus = EvKathKomm 15 [1989] 320/6), auch die des nichtchristl. Herren, auf Gott zurückgeführt wird, verfestigt das Ausharren in der Sklaverei als gottgewollte Prüfung (1 Petr. 1, 18/25) u. verwirft jede falsch verstandene christl. Freiheit als sozialen Statuswechsel (1 Cor. 6, 19; Vollenweider 234/45; vgl. auch Tert. cor. 13, 5).

II. Vorkonstantinische Zeit. a. Allgemein. Dass jüdische Praktiken von Freikauf u. F. (s. o. Sp. 63/6) die Erwartungshaltung christlicher Sklaven im kleinasiatischen Smyrna gestärkt haben könnten, wird an der Ablehnung des *Ignatius v. Ant. deutlich, den Freikauf von Sklaven auf Gemeindekosten als Anrecht auf F. zu billigen (ad Polyc. 4, 3; Harrill 158/92 sieht darin keine allgemeine Ablehnung der F.). Eine christl. Rezeption der jüd. F.gesetze findet sich erstmalig bei *Clemens v. Alex., gestützt auf Philo, allerdings ohne daraus eine christl. F.forderung abzuleiten (strom. 2, 18; 4, 25; D. P. O'Brien, A comparison between early Jewish and early Christian interpretations of the Jubilee Year: StudPatr 34 [Leuven 2001] 436/42). Christliche Sklaven christlicher u. nichtchristlicher Herren gehörten nur dann zum Kreis der Unterstützungsbedürftigen christlicher Gemeinden, wenn sie alt u. krank waren sowie von ihren Herren vernachlässigt wurden (Tert. apol. 39, 6). Aber auch damit ist keine F. verbunden. Freikauf dagegen von Sklaven, Gefangenen u. Gefesselten, wenn sie gewaltsam verschleppt oder in einem Strafverfahren zu den Spielen (Tierhatzen, Gladiatorenspielen) oder zu den Bergwerken verurteilt wurden, war auf Gemeindekosten als *Loskauf möglich (Const. apost. 4, 9, 2 [SC 329, 184/6]) oder durch Selbstverkauf eines Gemeindemitgliedes (1 Clem. 55, 2) erlaubt.

b. Vorkommen u. Formen von Freilassungen. Trotz fehlender Aufforderung zur F. an die Herren scheint es F. in den christl. Gemeinden gegeben zu haben, auch wenn das Christentum ähnlich wie die Stoa die innere Freiheit bevorzugt u. aus schlechten Sklaven gute machen will (Vollenweider 400; Aug. en. in Ps. 124, 7 [CCL 40, 1840/2]). Die sog. ntl. Apokryphen gehen zwar von realen (testamentarischen) Sklaven-F. (Act. Petr. 28 [AAA 1, 74/8]; Act. Philipp. 6, 17/21 [CCApocr 11, 1, 210/9]) u. Auslösung von Sklaven (Act. Thom. 82 [AAA 2, 2, 197f]) aus, benutzen aber die Sklaven-Freigelassenen-Metaphorik nicht als Aufforderung zur F. (anders Wischmeyer 108), sondern um die theologischen Diskurse (Freikauf der Menschen durch den Erlösertod Christi) verständlicher zu machen (J. Glancy, Slavery in early Christianity [Oxford 2002] 96f). Häufiger Anlass zu Sklaven-F. war die Taufe eines ganzen Hauses, in der den Sklaven nicht nur die innere christl., sondern auch die äußere sozial-rechtliche Freiheit geschenkt wurde (zB. Pass. Alexandri papae: ASS Mai. 1, 375; BHL 266; Herrmann 142/6). F.symbole (u. a. *Kranz, Ring, weißes Gewand, Hinzuziehung an den Tisch des Herrn) haben die Christen teilweise aus ihrer Umwelt übernommen (Tert. res. 57, 12). Das gilt in gleicher Weise für die Formen der F., die entweder vor der christl. Gemeinde inter Christianos, d. h. inter amicos, im Westen als prätorische F. mit Wirkung der Latinitas oder im Osten vor der Gemeinde wie vor der Volksversammlung (ecclesia) mit Wirkung der libertas nach Peregrinenrecht vollzogen wurde (Herrmann 140/9). Wie die jüd. Diasporagemeinden (s. o. Sp. 65f) haben sich auch die christl. Gemeinden an Formen ihrer Umwelt angelehnt. Die idealiter geforderte Gleichheit in der Gemeinde, die durch die Sklaven-Freigelassenen-Metaphorik untermauert wird (Ch. Kähler, Art. Sklaverei II. NT: TRE 31 [2000] 376f), u. die fortschreitend in der griech.-röm. Umwelt sich abzeichnende nomenklatorische Verschleierung der Statusunterschiede wie auch die nur zaghafte Ausgestaltung eines eigenen christl. epigraphischen Formulars machen es jedoch fast unmöglich, einzelne christl. Freigelassene auf *Grabinschriften prosopographisch zu erfassen (Ch. Pietri: o. Bd. 12, 556. 567f; E. W. / W. Stegemann, Urchristl. Sozialgeschichte² [1997] 249/51. 264. 269f) bzw. die Häufigkeit christlicher F. zu ermitteln (G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristl. Gemeinden am Beispiel Karthagos zZt. Tertullians = JbAC ErgBd. 12 [1984] 246/57).

III. Spätantike. a. Kaiserliche Gesetzgebung bis Justinian. Kaiser Konstantin erkannte in zwei (Cod. Iust. 1, 13, 1 vJ. 316; Cod. Theod. 4, 7, 1 = Cod. Iust. 1, 13, 2 vJ.

321) oder drei (Soz. h. e. 1, 9; zu Anzahl u. Datierung Grieser 136_{395}; Langenfeld 24/30) Konstitutionen die in der Kirche vor dem Bischof (antistes) u. dem Kirchenvolk vollzogenen F. staatlich an, indem er ihre Rechtswirkung an die der feierlichen F. vor dem *Magistrat (m. vindicta) anglich. In Zukunft hatten alle auf diese Weise Freigelassenen das volle röm. Bürgerrecht (civitas Romana). Vollgültige F. sollten erleichtert werden durch Wegfall jeglicher Restriktionen (s. o. Sp. 62) u. größere örtliche Präsenz der Kleriker vor den Beamten. Bevorzugter Termin für die F. waren der Sonntag (Cod. Theod. 2, 8, 1 = Cod. Iust. 3, 12, 2 [3] vJ. 321) u. das Osterfest, an dem sie mit der Taufe verbunden sein konnten (E. Herrmann-Otto, Sklaven u. Frauen unter Konstantin: A. Demandt / J. Engemann [Hrsg.], Konstantin d. Gr. Kolloquiums-Bd. [2006] 83/95). F. christlicher Sklaven wurde von der kaiserl. Gesetzgebung gefordert, wenn jüdische Herren sie beschnitten hatten (Cod. Theod. 16, 9, 1 vJ. 335; Const. Sirmond. 4 vJ. 336 [1, 2, 910f Mommsen / Meyer]; Langenfeld 66/70). Zustimmung des Herrn, verbunden mit F., musste vorliegen, wenn ein Sklave in den Klerus bzw. in ein Kloster eintreten wollte (Nov. Valent. 35 vJ. 452; Nov. Iust. 5, 2f vJ. 535; 123, 17 vJ. 546; Grieser 159f; Klingenberg 31f). Seit Konstantin wurde die Annullierung der F. durch die revocatio in servitutem undankbarer Freigelassener (zB. bei Anklage u. Zeugnis gegen den Patronus: Cod. Theod. 4, 10, 1f = Cod. Iust. 6, 7, 2f vJ. 332 [?] u. 423) vorübergehend erleichtert (Aufhebung der Bestimmungen: Nov. Valent. 25 pr. 1 vJ. 447). Alle bereits in der Kaiserzeit bestehenden F.formen blieben unverändert bis Justinian. Die justinianische Gesetzgebung stand ganz im Zeichen des favor libertatis: Sie stattete alle F.formen, auch die bisherigen prätorischen, mit der Romanitas aus u. hob dadurch alle F.hindernisse, die zur Latinitas führten, auf (Cod. Iust. 7, 6, 1 vJ. 531; s. o. Sp. 62f).

b. Kirchliche Praxis. 1. Laien. In der konziliaren u. synodalen Gesetzgebung findet die m. in ecclesia ihren Niederschlag (Zusammenstellung der Quellen: Grieser 140f; Klein, Verhältnis 381/3. 391f), wenn sie auch in einigen Gegenden immer noch ein Privileg darstellte (Greg. M. ep. 2, 9 [CCL 140, 96] an Nepesinus, Bischof v. Neapel; Conc. Carthag. v. 16. VI. 401 cn. 6 = Reg. Eccl. Carthag. excerpta 64 [CCL 149, 198]; Conc. Carthag. v. 13. IX. 401 cn. 17 = ebd. 82 [204]: Bitte der Synode v. Karthago an den Kaiser, die m. in ecclesia auch in Africa zuzulassen). Im Westen des Reiches übergab der freilassungswillige Herr seinen Sklaven zusammen mit der tabula (F.tafel) dem Vorsteher. Nach ihrer Verlesung durch den Diakon wurde sie von den Klerikern unterzeichnet (Aug. serm. 21, 6 [CCL 41, 281f]; Ennod. opusc. 8 [CSEL 6, 414f]). Diese Formen lebten im Westen in den Barbarenrechten weiter fort (Lex Rom. Burg. 3, 1 [MG Leg. 1, 2, 1, 127]). Die so Freigelassenen (m. per tabulam) wurden als tabularii bezeichnet (Grieser 138f; Ch. Verlinden, L'esclavage dans l'Europe médiévale 1 [Brugge 1955] 655). Im Osten wurde ein Gebet gesprochen; die zustimmende Gemeinde fungierte als Zeuge des F.aktes (C. Gianelli, Alcuni formulari relativi alla ‚M. in ecclesia' tratti da eucologi italo-greci e slavi: RivCultClassMedioev 1 [1959] 127/47). Rituelle lokal unterschiedliche Ausgestaltungen des Aktes waren nicht rechtskonstitutiv (Grieser 137f). Die fromme Gesinnung (religiosa mente), die Konstantin voraussetzte, findet in den Quellen selten Niederschlag (späte Belege ab dem 5. Jh. in Gallien; vgl. ebd. 147f). Umstritten ist zB. die religiöse Gesinnung Melanias d. J. u. ihres Mannes Pinianus (positiv: Paulin. Nol. carm. 21, 239/65 [CSEL 30^2, 166]), die vermutlich 8000 Sklaven mit deren Zustimmung freiließen, während sie die übrigen Sklaven (16 000?) für je drei solidi an einen Familienangehörigen auf Grund einer Sklavenrevolte verkaufen mussten. Proteste der Sklaven gegen Weiterverkauf oder F. ohne weitere soziale Absicherung (Fürsorgepflicht des Herrn) lassen die angeblich religiösen Motive (Verkauf allen Besitzes zugunsten der Armen vor Klostereintritt) zwielichtig erscheinen (H. Grieser, Art. Melania d. J.: HdWb. der antiken Sklaverei [o. Sp. 62] s. v.).

2. Kleriker. Größere Bedeutung als die F. von Sklaven privater Christen stellt für die Kirche die F. der Sklaven von Klerikern dar, die sie weitgehend zu unterbinden suchte, so dass die konstantinische Privilegierung der formlosen klerikalen F. nicht zum Tragen kam bzw. zur Übergabe der Freigelassenen von Klerikern u. Mönchen in den Schutz der nie sterbenden patrona ecclesia uminterpretiert wurde (Grieser 144/50). Kirchen u. Klöster entwickelten sich in Spätantike u.

Früh-MA zu Großgrundbesitzern mit kircheneigenen Sklaven u. Kolonen zur Bewirtschaftung ihrer Güter. Zugleich wurde die Ordination von Sklaven unterbunden, von ehemaligen Sklaven erschwert (ebd. 158/62; Klein, Bestellung 394/420). In manchen Gegenden des Ostens jedoch wurde sie bisweilen auf Wunsch der Gemeinden (Greg. Naz. ep. 79, 7 [GCS Greg. Naz. Briefe 70]; Basil. ep. 115 [2, 19f Courtonne]), im Westen für Eigenkirchen auch auf Wunsch der Herren erlaubt (Aug. ep. 222. 239 [CSEL 57, 446/9. 556/9]; Klein, Bestellung 408/19). Die Forderung der F. vor der Ordination wurde bereits in vorkonstantinischer Zeit mit der Unvereinbarkeit des kirchl. Amtes mit den ihren Herren, christlichen oder nichtchristlichen, weiterhin geschuldeten Diensten begründet (Steph. Rom. [?] ep. 1, 1 vJ. 257 [PL 3, 1034/6]). Flucht in Klöster u. Kirchen aus religiösen Gründen lehnten die Synoden in Übereinstimmung mit der kaiserl. Gesetzgebung als Vorwand zur Erzwingung der F. ab (Aug. op. monach. 22 [CSEL 41, 571]; Conc. Chalc. vJ. 451 cn. 4 [AConcOec 2, 1, 2, 159]; Bellen 78/92; s. o. Sp. 67). Erzwungene F. im Umfeld der donatistischen Bewegung werden ebenso getadelt (Aug. ep. 108, 18 [CSEL 34, 632]; 185, 15 [ebd. 57, 13]; Klein, Sklavenfrage 630; Bellen 81/5; *Donatismus), wie entsprechende Korrumpierungsversuche der Sklaven durch Eusthatius v. Sebaste anathematisiert werden (Conc. Gangr. vJ. 340 cn. 1 [1, 245 Beneševič, Syntagma XIV titulorum]; Soz. h. e. 3, 14, 31).

c. Nachkonstantinische Väter. Die Christen haben zu keiner Zeit ihre Mitglieder zur F. von Sklaven aufgefordert, noch haben sie die Sklaven selbst in einer solchen Forderung unterstützt. Selbst die differenzierte jüd. F.gesetzgebung wurde entweder als für die Christen nicht mehr verbindlich abgetan oder aus ihr zu ziehende Schlussfolgerungen für christliche Sklaven sorgfältig vermieden (Aug. serm. 21, 6 [CCL 41, 281f]; Hieron. in Jes. comm. 16, 58, 6f [ebd. 73A, 665]; Klein, Kirchenvater 403f; zum Rückgang ihrer Praktizierung s. o. Sp. 66).

1. Westen. Der verhältnismäßig schwer zu führende Nachweis von konkreten Sklaven-F. in den christl. Kirchen hängt nicht zuletzt mit der Einstellung der namhaften Kirchenväter zu Sklaverei u. F. zusammen. Seit dem 4. Jh. wurden die Schlüsselstellen der paulinischen u. deuteropaulinischen Briefe (s. o. Sp. 66f) im Sinne des Verbleibens in der Sklaverei bewertet u. statt des Strebens nach F. demütiger *Gehorsam gepredigt. Soweit die Väter aus den höheren Gesellschaftsschichten stammten, teilten sie außerdem die Vorurteile ihrer Zeit gegenüber der sittlichen Verworfenheit der Sklaven, deren Los als von Gott verhängte Strafe für die Sünde u. zu ihrer Disziplinierung interpretiert wurde. Bisweilen galt die F. als Wiederherstellung des Urzustandes der Freiheit vor dem Sündenfall (Ennod. opusc. 8 [CSEL 6, 414f]; Grieser 149). *Loskauf von durch die **Barbaren Verschleppten galt dagegen als vornehmliche Aufgabe der bischöflichen Fürsorgetätigkeit, da es sich um freie Menschen u. römische Bürger handelte, deren Freiheit wieder herzustellen war (Ennod. opusc. 3 [CSEL 6, 369/77]; E. Herrmann-Otto, Der spätantike Bischof zwischen Politik u. Kirche: RömQS 90 [1995] 211/3). Konnte die Auslösesumme nicht von Verwandten oder Freunden des Verschleppten beglichen werden, musste er seine Schulden bei dem Bischof abarbeiten, was aber nicht seinen Rechtsstatus als Freier (ius postliminii) beeinträchtigte. Die Auslösung verschleppter Sklaven dagegen wird auf diesem Hintergrund selten thematisiert; unentgeltliche F. als Forderungen wurden abgelehnt (Grieser 173/90). Sie sollten aus dem peculium finanziert werden u. nur zur Belohnung für besonders treue Dienste erfolgen (Klein, Sklaverei 204). F. der mit ins Kloster verbrachten Sklaven wurde nicht vorausgesetzt, wohl aber deren brüderliche Behandlung, die jedoch die Forderung bestimmter niederer Arbeiten nicht ausschloss (Conc. Aurelian. vJ. 511 cn. 8 [CCL 148A, 7]; Klein, Verhältnis 391f).

2. Osten. Die einheitliche Einstellung der westl. u. der meisten östl. Kirchenväter zur Sklaverei u. folglich auch zur F. wird nur von ganz wenigen Stimmen aus dem Osten des Reiches durchbrochen (Klein, Haltung 97/101. 179/85). Gregor v. Nyssa tadelt die Zustände auf dem Sklavenmarkt, die gegen die göttliche *Ebenbildlichkeit der menschlichen Geschöpfe verstoßen, indem diese, als Ware feilgeboten, der Verfügungsgewalt anderer Menschen unterworfen werden (in Koh. hom. 4 [GregNyssOp 5, 334/53]; Klein, Haltung 205/15). Die Forderung der F. wird aber nicht erhoben (hierzu P. Garnsey, Ideas of slavery from Aristotle to Augustine [Cam-

bridge 1996] 83/5: Sklaverei als Sünde). Joh. Chrysostomus, der die Sklaverei in einen gesamtgesellschaftlichen Rahmen stellt, plädiert einerseits, ähnlich wie schon Clemens v. Alex. im 3. Jh., für die Reduktion der Sklavenzahlen (Herrmann 122/4), da die Herren, mit Händen u. Füßen ausgestattet, auch selbst Arbeiten übernehmen könnten, macht aber dann den konkreten Vorschlag, Sklaven zu kaufen, diese gut ausbilden zu lassen u. dann als Spezialisten freizulassen (in 1 Cor. hom. 40, 5 [PG 61, 354]; Klein, Sklavenfrage 613/5). Ihrer Fürsorgepflicht kommen die Herren durch gute Ausbildung ihrer Sklaven vor der F. nach, da sie nicht als Freie das Heer der Armen vergrößern sollen. Dass sein Appell nicht umgesetzt wurde, zeigt der nur einige Jahrzehnte später in Antiochien predigende Theodoret v. Kyrrhus, der den Sklaven ihr Verlangen nach F. ausredete, da es ihnen im Hause ihres Herrn an nichts mangele (provid. 7 [PG 83, 665/86]; Klein, Sklavenfrage 595/9). – Testamentarische F. der eigenen Sklaven u. F. zu Lebzeiten lassen sich bei einigen Kirchenvätern nachweisen (zB. im Testament des Gregor v. Naz.: PG 37, 389/96; vgl. Klein, Haltung 159/65).

IV. Frühmittelalter (Westen). Auch in den Nachfolgestaaten des weström. Reiches lebte die F. fort, vor allem in den Barbarenrechten, die für die röm. Bevölkerung bestimmt waren. In der Lex Ribuaria (58 [2, 55/60 Eckhardt]), einem fränkischen Königsgesetz aus der Zeit nach 614, stehen die kirchl. u. die weltliche F. nach römischem Recht nebeneinander. Die in der Kirche Freigelassenen christlicher Herren hießen tabularii (m. per tabulam) u. unterstanden dem Schutz der Kirche, d. h. sie waren ihr zins- u. gerichtspflichtig u. nie vollfrei. Die durch Überreichung einer einfachen F.urkunde (carta manumissionis) Freigelassenen, die sog. cartularii, wurden zu vollfreien cives Romani u. unterstanden nach freier Wahl einem Schutzherrn. Mit unterschiedlichem Erfolg versuchte die Kirche, auch auf die cartularii ihre Schutzrechte auszudehnen, da sie irrtümlicherweise aus der konstantinischen Konstitution zur m. in ecclesia ihren universalen Schutz aller Freigelassenen ableitete (s. o. Sp. 68; Conc. Agathen. vJ. 506 cn. 29 [CCL 148, 206]; Conc. Matiscon. vJ. 585 cn. 7 [ebd. 148A, 242]; Conc. Parisien. vJ. 614 cn. 7 [ebd. 276f]; Conc. Clippiac. vJ. 626/27 cn. 19 [ebd. 295]). Da sie hierdurch Interessen der weltlichen Herren, vor allem der Könige, tangierte, musste ihr Schutzrecht ausdrücklich in der F.urkunde angeordnet sein (Edict. Clot. II cn. 7 [ebd. 284]). Die Kirche hat in zahllosen Konzilskanones die F. ihrer Sklaven auf den Kirchengütern verboten oder forderte zwei Ersatzsklaven im Wert des Freigelassenen (zB. Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 69 [5, 244 Martínez Díez / Rodríguez]; vgl. o. Sp. 70). Im fränkischen Reich ist der Schatzwurf die gängigste F.form geworden: das Schlagen eines Denars aus der Hand des Freizulassenden vor dem König führte zur Vollfreiheit (U. Maass, Die F. durch Schatzwurf in den Urkunden der karolingischen, sächsischen u. salischen Kaiser u. Könige, Diss. Bochum [2007] [e-Veröff.]). Dennoch verschafften die meisten weltlichen F. wie die kirchl. F. nicht die Vollfreiheit, sondern unterstellten den Freigelassenen einem Schutzherrn (H. Brunner, Deutsche Rechtsgesch. 1[2] [1906] 359/68; R. Scheyhing, Art. F.: HdWb. zur dt. Rechtsgesch. 1 [1971] 1242f; P. Bonnassie, Art. F. [m.]: LexMA 4 [1988] 901/3).

H. Bellen, Studien zur Sklavenflucht im röm. Kaiserreich = Forsch. zur antiken Sklaverei 4 (1971). – K. R. Bradley, Slavery and society at Rome (Cambridge 1994). – F. Fabbrini, La m. in ecclesia (Milano 1965). – G. Fabre, Libertus. Recherches sur les rapports patron - affranchi à la fin de la République Romaine = CollÉcFrançRome 50 (Rome 1981). – H. Grieser, Sklaverei im spätantiken u. frühmittelalterl. Gallien (5./7. Jh.). Das Zeugnis der christl. Quellen = Forsch. zur antiken Sklaverei 28 (1997). – H. Gülzow, Christentum u. Sklaverei in den ersten drei Jhh. Mit einem Nachwort v. G. Theißen. Nachdr. d. Ausg. vJ. 1969 = Hamburger Theol. Studien 16 (1999). – J. A. Harrill, The manumission of slaves in early Christianity = HermUntersTheol 32 (Tübingen 1995). – E. Herrmann, Ecclesia in Re publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz = Europ. Forum 2 (1980). – C. Hezser, Jewish slavery in antiquity (Oxford 2005); Slaves and slavery in Rabbinic and Roman law: dies. (Hrsg.), Rabbinic law in its Roman and Near Eastern context = TextStudAntJud 97 (2003) 133/76. – M. Kaser, Das röm. Privatrecht[2] = HdbAltWiss 10, 3, 3 (1971/75) 1, 115/9. 293/301; 2, 132/42. – H. Klees, Sklavenleben im klass. Griechenland = Forsch. zur antiken Sklaverei 30 (1998). – R. Klein, Die Bestellung von Sklaven zu Priestern. Ein rechtl. u. soziales Problem in Spätantike u. Früh-MA: ders., Roma

versa per aevum. Ausgew. Schriften zur heidn. u. christl. Spätantike = Spudasmata 74 (1999) 394/420; Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius v. Caes., Gregor v. Naz. u. Gregor v. Nyssa zur Sklaverei = Forsch. zur antiken Sklaverei 32 (2000); Der Kirchenvater Hieronymus u. die Sklaverei: H. Bellen (Hrsg.), Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950/2000 = ebd. 35 (2001) 411/25; Die Sklavenfrage bei Theodoret v. Kyrrhos: Romanitas - Christianitas, Festschr. J. Straub (1982) 586/633; Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius u. Augustinus = Forsch. zur antiken Sklaverei 20 (1988); Zum Verhältnis von Herren u. Sklaven in der Spätantike: ders., Roma aO. 356/93. – G. Klingenberg, Servus fugitivus = Corpus der röm. Rechtsquellen zur antiken Sklaverei 10, 6 (2005). – H. Langenfeld, Christianisierungspolitik u. Sklavengesetzgebung der röm. Kaiser von Konstantin bis Theodosius II = Antiquitas 1, 26 (1977). – S. Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Unters. zur Eleutheria bei Paulus u. in seiner Umwelt = ForschRelLitATNT 147 (1989). – I. Weiler, Die Beendigung des Sklavenstatus im Altertum = Forsch. zur antiken Sklaverei 36 (2003). – W. Wischmeyer, Von Golgatha zum Ponte Molle. Stud. zur Sozialgesch. der Kirche im 3. Jh. = Forsch. zur Kirchen- u. Dogmengeschichte 49 (1992). – R. Zelnick-Abramovitz, Not wholly free. The concept of manumission and the status of manumitted slaves in the ancient Greek world = Mnem Suppl. 266 (Leiden 2005).

Elisabeth Herrmann-Otto.

Manus I s. Finger: o. Bd. 7, 909/46; Hand II: o. Bd. 13, 402/82; Handauflegung: ebd. 482/519.

Manus II s. Ehescheidung: o. Bd. 4, 712f; Eheschließung: ebd. 725/7; Eltern: ebd. 1194/6; Familie I: o. Bd. 7, 329/36; Frau: o. Bd. 8, 211/3; Kind: o. Bd. 20, 890/3.

Mappa s. Essen: o. Bd. 6, 614; Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 951. 957.

Mappa mundi s. Geographie: o. Bd. 10, 155/222; Karte: o. Bd. 20, 187/229.

Mara Bar Serapion s. Jesus III: o. Bd. 17, 851.

Maranatha s. Akklamation: o. Bd. 1, 230; Exorzismus: o. Bd. 7, 111; Fluch: ebd. 1264; Gebet I: o. Bd. 8, 1147f. 1189; Kuss: o. Bd. 22, 560.

Marcianopolis s. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 153/5. 168. 176/82.

Marcianus.

M. / Μαρκιανός (so der inschriftlich u. numismatisch ohne weitere prae- oder cognomina bezeugte Name des M.; vgl. u. a. CIL III 738 = Dessau nr. 824) war (ost-) römischer Kaiser vom 25. VIII. 450 bis zum 27. I. 457 (ProsLatRomEmp 2, 714f s. v. M. nr. 8).

I. Politikgeschichte. a. Leben u. Karriere bis 450 nC. M. wurde um dJ. 392 (vgl. Chron. pasch. zJ. 457 [PG 92, 817]) in Thrakien als Sohn eines Soldaten geboren. Seinen Militärdienst begann er im thrakischen Philippopolis; noch bei Beginn des Perserkrieges von 421/22 war er einfacher Soldat (all dies bei Prisc. frg. 18 [302/5 Blockley] = Evagr. Schol. h. e. 2, 1 [36f Bidez / Parmentier]). In den folgenden Jahrzehnten stieg er bis zum Rang eines tribunus auf. Entscheidend für den positiven Fortgang der militärischen Karriere des M. scheint gewesen zu sein, dass er in enger Beziehung zur Familie des Heermeisters Flavius Ardabur Aspar stand. In dessen Gefolge nahm er bereits am Vandalenkrieg 431/34 teil (ausführlich Procop. b. Vand. 1, 4, 2/11); in den folgenden 15 Jahren zählte der domesticus M. zu seinem engeren Vertrautenkreis (Theophan. Conf. chron. zJ. 450/51 [1, 104 de Boor]).

b. Erhebung zum Kaiser. 1. Ableben Theodosius' II. Durch den Unfalltod Theodosius' II am 28. VII. 450 war in Kpel eine schwierige Lage entstanden. Der verstorbene Kaiser war der letzte männliche Nachkomme der theodosianischen Dynastie im Osten gewesen. Allein seine Schwester, die Augusta Aelia Pulcheria, war nun noch am Leben, doch hatte sie zuletzt erkennbar an Einfluss eingebüßt. Der Grund dafür lag in dem Eunuchen Chrysaphius, der während der 440er Jahre die Politik Theodosius' II zunehmend bestimmte u. mit ihm konkurrierende Persönlichkeiten vom Hofe zu entfernen wusste. Durch den Tod seines Herrn geriet das Regiment des Chrysaphius in eine schwere Krise, denn in vielen Bereichen der Politik waren gerade in allerletzter Zeit unter seinem Einfluss Entscheidungen getroffen worden, die Unmut u. Widerstand ausgelöst hatten u. jetzt revidiert zu werden drohten.

2. Vollzug des Regimewechsels. Tatsächlich wurde Chrysaphius unmittelbar nach dem Tode Theodosius' II gestürzt u. hingerichtet (Chron. pasch. zJ. 450 [PG 92, 811]; zur Chronologie P. Goubert, Le rôle de s. Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios: Grillmeier / Bacht 1, 315/8). Als neuer Herrscher wurde der Öffentlichkeit von Kpel M. vorgestellt, ein erfahrener, inzwischen bereits in die Jahre gekommener Offizier ohne männliche Erben. Diese Wahl entsprach den Interessen der zuletzt unzufriedenen oström. Militärs (vgl. Prisc. frg. 16 [300f Bl.] = Joh. Ant. frg. 199, 1 Müller bzw. 292 Roberto; ferner Prisc. frg. 3, 1 [226/9 Bl.] = Joh. Ant. frg. 194 M. bzw. 288 R.), besonders aber denen des ambitionierten Heermeisters Aspar (Burgess 61/4; Zuckerman 175f). Angesichts der niederen Herkunft des Kaiserkandidaten schien eine Anbindung an die theodosianische Familie ratsam, um ihm zusätzliche Legitimität zu verleihen. Aus diesem Grund wurde eine Ehe zwischen M. u. Pulcheria, der letzten Repräsentantin der Dynastie im Osten, arrangiert, freilich unter der Bedingung, dass deren seit frühester Jugend bewahrte *Jungfräulichkeit auch künftig respektiert werde (Theophan. Conf. chron. zJ. 449/50 [1, 103 de B.]; zum Zustandekommen dieser Überlieferung Burgess 47/61). Am 25. VIII. 450 erfolgte der letzte Schritt der Herrschaftsübernahme, als M. im Hebdomon von Kpel im Angesicht von Senat, Armee u. Volk zum Kaiser ausgerufen wurde (Theophan. Conf. chron. zJ. 450/51 [1, 103 de B.]; Theod. Lect. h. e. epit. 354 [GCS Theod. Anagn. 100]; Chron. pasch. zJ. 450 [PG 92, 811]; eine Krönung durch den Patriarchen Anatolius erfolgte hingegen nicht; vgl. W. Enßlin, Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen u. zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell: ByzZs 42 [1943] 101/15; ferner Burgess 65/7).

3. Anerkennung durch das Westreich. Der Herrschaftswechsel von Theodosius II zu M. im Sommer 450 hatte sich als rein oströmische Angelegenheit vollzogen. Valentinian III, seit 425 Kaiser des Westreiches u. durch das Ableben seines Cousins sowohl senior Augustus im Gesamtreich als auch männliches Oberhaupt der theodosianischen Dynastie, ist in dieser Zeit augenscheinlich bewusst nicht in das sensible Geschehen einbezogen worden. Um so energischer bemühte sich das neue Regime in Kpel nach seiner Etablierung, die Anerkennung des Kollegen im Westen nachträglich zu gewinnen. Sowohl M. selbst als auch Pulcheria traten ab 450 in intensiven Briefkontakt zu Kaiser Valentinian III u. Papst *Leo d. Gr., im Hinblick auf die Anerkennungsfrage allerdings zunächst vergeblich. Erst im Zuge des Attilakrieges 451/52 gelang es, den offenbar dauerhaft verstimmten Hof von Ravenna (vgl. Prisc. frg. 30, 1 [326/33 Bl.] = Joh. Ant. frg. 201 M. bzw. 293, 1 R.) zu Zugeständnissen zu bewegen. Am 30. III. 452 wurden die imagines des östl. Kaiserpaares feierlich in Rom eingeholt (Contin. cod. Reichenav. 21 zJ. 452 [MG AA 9, 490]).

c. Außenpolitische Maßnahmen. 1. Krieg gegen die Hunnen. Anders als Theodosius II verfolgte M. gegenüber den Hunnen eine selbstbewusste, kriegerische Auseinandersetzungen bewusst in Kauf nehmende Politik (Prisc. frg. 20, 1 [304/7 Bl.]; dazu, mit unterschiedlichen Wertungen, E. A. Thompson, The foreign policies of Theodosius II and Marcian: Hermathena 76 [1950] 58/75 u. R. L. Hohlfelder, Marcian's gamble. A reassessment of eastern imperial policy toward Attila A. D. 450/453: AmJournAncHist 9 [1984] 54/69; ferner Zuckerman 175f). Unmittelbar nach seinem Herrschaftsantritt stellte er ihnen gegenüber sämtliche Zahlungen ein; Drohungen Attilas gegenüber den oström. Gesandten verhallten wirkungslos (Prisc. frg. 23, 3 [314/7 Bl.]). Auch wenn eine Wendung des Hunnenkönigs gegen das Weström.

Reich zu diesem Zeitpunkt bereits absehbar gewesen sein sollte, war das Verhalten des M. keineswegs risikolos. Während des Attilakrieges 451/52 scheint es zu schweren Kampfhandlungen im Balkanraum gekommen zu sein; möglicherweise waren oströmische Truppen auch an den Kämpfen gegen Attila in Italien 452 beteiligt (Hydat. chron. 154 zJ. 453 [MG AA 11, 26f]; dazu T. Stickler, Aëtius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im ausgehenden Weström. Reich [2002] 147f). Nur der plötzliche Tod des Hunnenkönigs im Frühjahr 453 hat eine fortgesetzte Eskalation des Krieges verhindert.

2. Sonstige Kriegsschauplätze. M. vermochte nach 453 die Früchte seiner offensiven Balkanpolitik zu ernten. Nach dem Zerfall der Hunnenmacht im Gefolge der Schlacht am Nedao 454 gelang es ihm, viele der einstigen Verbündeten Attilas, besonders die Ostgoten u. Gepiden, durch Verträge an Kpel zu binden u. mit ihrer Hilfe einer den Interessen des Ostreiches dienenden Neuordnung des Donauraums den Weg zu ebnen (Prisc. frg. 25 [318/23 Bl.] = Iordan. Get. 259/63 [MG AA 5, 1, 125f]; dazu A. Schwarcz, Die Goten in Pannonien u. auf dem Balkan nach dem Ende des Hunnenreichs bis zum Italienzug Theoderichs d. Gr.: MittInstÖstGeschForsch 100 [1992] 50/83). – Die kriegerischen Ereignisse auf dem Balkan haben die Aufmerksamkeit des M. am meisten in Anspruch genommen. In anderen Regionen des Reiches hat der Kaiser demgegenüber zurückhaltend, wenn auch nicht grundsätzlich passiv agiert. So pflegte seine Regierung friedliche Beziehungen zu dem Perserkönig Isdigerdes II (Iordan. Rom. 333 [MG AA 5, 1, 43]; dazu Elisaeus [Eghīsche] hist. Vard. Armen. 4: H. W. Thomson, Ełishē. History of Vardan and the Armenian War [Cambridge, Mass. 1982] 124; Łazar v. Parpi hist. Armen.: V. Langlois [Hrsg.], Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie 2 [Paris 1869] 299). An den Ost- u. Südgrenzen des Reiches versuchte die kaiserl. Diplomatie darauf hinzuwirken, dass stabile Verhältnisse herrschten, doch schreckte man vor punktuellen militärischen Operationen keineswegs zurück. In diesem Zusammenhang erfahren wir in den Quellen vom in der Regel erfolgreichen Wirken kaiserlicher Beauftragter gegenüber Lazen (Prisc. frg. 33 [336/9 Bl.]), Sarazenen (ebd. 26 [322f Bl.]) u. **Blemmyern (ebd. 27 [322/5 Bl.]).

3. Engagement im Westen. Auffallend ist, dass M. zum Ende seiner Regierungszeit hin keine erkennbaren Schritte mehr unternahm, um das Geschehen im Weström. Reich zu beeinflussen. Nach der Ermordung Valentinians III am 16. III. 455 versagte er all dessen Nachfolgern die Anerkennung (dazu D. Henning, Periclitans res publica. Kaisertum u. Eliten in der Krise des Weström. Reichs 454/5-493 nC. [1999] 188/96). Als im Juni desselben Jahres die weiblichen Angehörigen der theodosianischen Dynastie durch den Vandalenkönig Geiserich entführt wurden, reagierte er nicht mit einem Kriegszug, sondern verwandte sich lediglich diplomatisch für sie (Prisc. frg. 31, 1 [332/5 Bl.]). Schon die Zeitgenossen haben für dieses Verhalten Erklärungen gesucht (die bei Procop. b. Vand. 1, 4, 2/11 greifbare legendarische Überlieferung ist Zeugnis dafür). Im Rückblick könnte das beachtliche Engagement des M. im Attilakrieg von 451/52 damit zusammenhängen, dass er damals noch nach der Anerkennung durch Valentinian III strebte. Fünf Jahre später war er selbst senior Augustus; seine theodosianische Gemahlin Pulcheria war bereits 453 verstorben (Theophan. Conf. chron. zJ. 452/53 [1, 106 de B.]). Da auch die Ressourcen des Ostreiches begrenzt waren, schien angesichts des völligen Zusammenbruches im Westen Abwarten das Gebot der Stunde. Auch der Nachfolger des M., Kaiser *Leo I, hat diese zurückhaltende Politik seines Vorgängers nach 457 zunächst fortgeführt.

d. Innenpolitische Maßnahmen. Wie in der Hunnenpolitik, so setzte M. auch bei seinen Maßnahmen im Innern andere Akzente als sein Vorgänger Theodosius II. Die zT. in enger Abstimmung mit dem praefectus praetorio Orientis Palladius (vgl. Nov. Marcian. 2 praef.; 3 praef. [185f. 188 Meyer^3]) initiierte Gesetzgebungstätigkeit des Kaisers ist in den Quellen gut bezeugt u. erstreckt sich auf die unterschiedlichsten Rechtsgebiete. Besonders wichtig erscheint dabei, dass es M. nach seinem Herrschaftsantritt gelang, durch finanzielle Regelungen u. gesellschaftspolitische Maßnahmen die Eliten des Ostreiches für die Belange des Staates neu zu interessieren, indem er sie einerseits vor allzu großen Belastungen schützte, andererseits aber auch nicht davor zurückscheute, sie punktuell bei der Durchführung hoheitlicher Aufgaben in Anspruch zu nehmen. Die

ebenso ambitionierte wie auf Nachhaltigkeit angelegte Gesetzgebung des Kaisers richtete sich u. a. gegen überkommene Steuerprivilegien (Hesych. Miles. frg. 6 [FHG 4, 155]), Ämterhandel (Theod. Lect. h. e. epit. 354 [GCS Theod. Anagn. 100]) u. Reibungsverluste in der Bürokratie (Cod. Iust. 1, 51, 12) u. trug so dazu bei, dass M. seinem Nachfolger Leo I einen konsolidierten Staatshaushalt zu hinterlassen vermochte (Joh. Lyd. mag. 3, 43 [132 Wünsch]).

e. Tod u. Nachfolge. Nachkommen. M. starb am 27. I. 457 in Kpel (Theod. Lect. h. e. epit. 367 [GCS Theod. Anagn. 103]). Der Kaiser, der schon länger an der Gicht litt, hatte am Tag zuvor an einer Prozession teilgenommen u. infolge der Überanstrengung dabei einen Zusammenbruch erlitten (zur Chronologie B. Croke, The date and circumstances of Marcian's decease, A. D. 457: Byzant 48 [1978] 5/9). Er wurde in der Kpler Apostelkirche bestattet (Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 659). Offenbar kam das Ende des M. für seine Umgebung überraschend, denn erst nach fast zwei Wochen konnte der Öffentlichkeit mit Leo I ein Nachfolger präsentiert werden. Wie schon iJ. 450, so erfolgte auch 457 die Bestellung des neuen Kaisers unter maßgeblicher Mitwirkung des Heermeisters Aspar. Auf seinen Einfluss dürfte es wohl zurückgehen, dass nicht Procopius Anthemius, der Ehemann von Aelia Marcia Euphemia, der einzigen Tochter des M. aus dessen erster Ehe, die Nachfolge seines Schwiegervaters antreten durfte (B. Croke, Dynasty and ethnicity. Emperor Leo I and the eclipse of Aspar: Chiron 35 [2005] 149f); dieser wurde von Leo I später mit dem Kaiseramt im ausklingenden Weström. Reich abgefunden u. herrschte dort von 467 bis 472. Anthemius u. Euphemia hatten miteinander mindestens fünf Kinder, unter denen besonders Flavius Marcianus hervorgetreten ist. An zwei Usurpationsversuchen gegen Kaiser Zeno, 479 u. 484, war er beteiligt, scheiterte jedoch beide Male mit seinem Ansinnen, wie sein Großvater Kaiser des Oström. Reiches zu werden.

II. Religionspolitik. a. Die Ausgangslage iJ. 450. Unmittelbar nach seiner Thronbesteigung setzte sich M. von den religionspolitischen Entscheidungen seines Vorgängers ab. Durch die sog. Räubersynode von Ephesus im Aug. 449 hatte Theodosius II die seit Jahrzehnten andauernden christolog. Streitigkeiten einer Lösung zugeführt, die in erster Linie den Interessen des alex. Patriarchen Dioscorus entgegenkam (zum theologischen Ringen um das rechte Verständnis der Menschwerdung des göttlichen Logos vor u. nach dem Chalcedonense Grillmeier, Gottmensch III, bes. 346/60; ausdrücklich mit Blick auf die alex. Positionen im christolog. Streit Blaudeau 249/380). Dessen wichtigste Unterstützer bei Hofe waren der Eunuch Chrysaphius u. dessen Taufpate Eutyches, der Archimandrit eines bedeutenden Klosters in Kpel (hierzu, zT. abweichend, G. A. Bevan / P. T. R. Gray, The trial of Eutyches: ByzZs 101 [2008] 617/57). Mit dem plötzlichen Tod des Theodosius war deren zunächst von Erfolg gekröntes, in großen Teilen des Ostreiches durchaus auf Zustimmung stoßendes Wirken (Harnack 388) von einem Tag auf den anderen wieder in Frage gestellt. Denn nicht nur im Westen (Papst Leo d. Gr. hatte die Beschlüsse der Räubersynode von Anfang an nicht anerkannt), sondern auch in Kpel regte sich nun Widerstand. Die Augusta Pulcheria sollte in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle erlangen (E. Schwartz, Die Kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalkedon: Festgabe für A. Jülicher [1927] 203/12; skeptisch hinsichtlich des Einflusses der Pulcheria bei den Entscheidungen der Jahre 450/51 Burgess, bes. 61/8).

b. Der Plan zur Einberufung eines Konzils. Die Hinrichtung des Chrysaphius war nur das erste, wenn auch deutliche Anzeichen für einen Kurswechsel des Regimes in der christolog. Frage. Noch im Sommer 450 unternahmen M. u. Pulcheria konkrete Schritte, um die Ergebnisse der Räubersynode von Ephesus zu korrigieren (Ch. Fraisse-Coué, Von Ephesus nach Chalcedon. Der ‚trügerische Friede' [433/451]: Pietri 76/9). Schon in seinem ersten Brief an Leo d. Gr. kündigte der neue Augustus an, ein Konzil einberufen zu wollen, u. griff damit einen Vorschlag auf, den der röm. Bischof selbst im Jahr zuvor gemacht hatte (Marcian. ep. ad Leonem M.: AConcOec 2, 3, 1, 18 [ClavisPG 8973]). Die Nachrichten, die bis zum Ende des J. 450 aus dem Osten nach Rom drangen, zeigten, dass es dem Kaiserpaar ernst war: Der Patriarch von Kpel Anatolius, der sein Amt ursprünglich als Parteigänger des Dioscorus erhalten hatte, wurde dazu veranlasst, eine Synode in der Haupt-

stadt abzuhalten, die seinen Vorgänger Flavian postum rehabilitierte u. dessen Anhängern die Wiedereinsetzung in ihren Bistümern in Aussicht stellte. Darüber hinaus wurde der sog. Tomus ad Flavianum (Leo M. ep. 28: AConcOec 2, 2, 1, 24/33), mit dem Leo d. Gr. im Juni 449 in die christolog. Debatte im Osten eingegriffen hatte, von der Synode angenommen, ein weiteres Anzeichen dafür, wie sehr M. u. Pulcheria auf die Unterstützung des Bischofs von Rom bauten u. sein Mitwirken an ihrem Konzilsplan wünschten. Gerade in Bezug auf diesen jedoch zeigte Leo immer größere Zurückhaltung. Durch die bereits eingetretenen Veränderungen war der röm. Papst völlig zufriedengestellt; bis in den Sommer 451 hinein reichen seine Bemühungen, den Zusammentritt eines neuen Konzils, zumal im Osten des Reiches, zu verhindern oder wenigstens zu verzögern. Erst im Juni dieses Jahres sagte er seine Teilnahme zu (vgl. Leo M. ep. 89f: AConcOec 2, 4, 47f; dazu Horn 120/42; Fraisse-Coué aO. 80/2).

c. Die Durchführung des Konzils von Chalcedon 451 nC. Durch den beginnenden Hunnenkrieg hatte sich M. tatsächlich veranlasst gesehen, den Beginn des Konzils vom 1. Sept. auf Anfang Oktober 451 zu verlegen u. die Konzilsväter, statt wie beabsichtigt in Nicaea, in Chalcedon nahe Kpel zu versammeln (Ep. Marciani et Valentiniani ad conc. Nicaeae Chalcedonem transferendum: AConcOec 2, 1, 1, 28f; ClavisPG 8998). Am 8. X. wurde das der Zahl der Teilnehmer nach größte Konzil der Alten Kirche in Abwesenheit des Kaisers eröffnet (A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 [2004] 753/75; P. Maraval, Das Konzil von Chalkedon: Pietri 90/119; Blaudeau 121/37). Sein Ziel war es, die Urheber der Räubersynode zu entmachten u. die trotz der Union von 433 eingetretenen christolog. Unklarheiten u. Differenzen ein für allemal durch die Formulierung eines neuen Symbolum zu bereinigen (Grillmeier, Gottmensch III 354/6). Unter massivem Druck der kaiserl. Kommissare wurden diese Ziele erreicht u. in einer feierlichen Sitzung am 25. X. 451 in Gegenwart des Kaiserpaares bekräftigt (Conc. Chalced. actio 6 [AConcOec 2, 1, 2, 130/58]). Das Konzil wurde am 1. XI. abgeschlossen u. war zu diesem Zeitpunkt schon von neuen Zerwürfnissen überschattet, denn die päpstlichen Legaten weigerten sich, den Tags zuvor in ihrer Abwesenheit verabschiedeten sog. cn. 28 (ebd. actio 17 [2, 1, 3, 88f] bzw. actio 16 [17] [2, 3, 3, 102]) anzuerkennen, weil er durch die Aufwertung des Patriarchen von Kpel ihrer Meinung nach die Stellung des Papstes in der Reichskirche bedrohte (Horn 217/41; Maraval, Konzil aO. 115/7; vgl. zum Hintergrund u. Sp. 85).

d. Die Folgen des Konzils bis zum Tode des Marcianus. 1. Maßnahmen des Kaisers. Zahlreiche Maßnahmen des M. nach dem Abschluss des Konzils dienten dazu, das in Chalcedon Erreichte zu sichern u. gegen verbleibende Widerstände durchzusetzen (Grillmeier, Jesus 107/13; P. Maraval, Die Rezeption des Chalcedonense im Osten des Reiches: Pietri 120f; E. Dovere, Constitutiones divae memoriae Marciani in synodo Calchedonensi: AnnHistConc 24 [1992] 1/34; Blaudeau 138f). So schärfte der Kaiser der Öffentlichkeit gegenüber in Gesetzesform die Gültigkeit der auf dem Konzil vereinbarten Beschlüsse ein u. bedrohte Abweichler mit schweren Strafen (AConcOec 2, 1, 3, 120f [nr. 23] bzw. ebd. 2, 2, 2, 21f [nr. 8] vom 7. II. 452; vgl. auch ebd. 2, 1, 3, 119f [nr. 22] bzw. 2, 2, 2, 23f [nr. 9] vom 13. III. 452). Um sich in seiner Rolle als ‚neuer Konstantin' (Conc. Chalced. actio 6, 11 [AConcOec 2, 1, 2, 155]) zu profilieren, erließ M. am 12. XI. 451 zwei Gesetze, die seine Religionspolitik ausdrücklich in die Tradition der christl. röm. Kaiser, besonders in diejenige Theodosius' d. Gr. u. Theodosius' II stellte (vgl. Cod. Iust. 1, 2, 12 u. 1, 11, 7). So bestätigte er summarisch die Privilegien, die seine Vorgänger kirchlichen Einrichtungen hatten zuteil werden lassen. Zugleich bekräftigte er, dass die heidn. Tempel geschlossen bleiben müssten u. schärfte das Verbot diverser heidnischer Verehrungspraktiken ein (zB. Verbrennen von Weihrauch, Tötung von Opfertieren, Darbringung von Trankopfern). Personen, die öffentlich heidnische Kulte ausübten, wurden mit der Todesstrafe, Beamte, die nicht dagegen einschritten, mit einer hohen Geldstrafe bedroht. – Gegenüber Leo d. Gr. verwandte M. sich, wenngleich vergeblich, für die Anerkennung des in Chalcedon verabschiedeten cn. 28 (Marcian. ep. ad Leonem M.: AConcOec 2, 1, 2, 55f [ClavisPG 9025]) u. zeigte dadurch, dass er der von den Konzilsvätern vertretenen Ansicht, dass sich der politische Status der Reichshauptstadt in deren kirchl. Rang widerspiegeln solle, im Grundsatz bei-

pflichtete. Zugleich jedoch vermochte die Aufwertung des Patriarchen von Kpel, gerade angesichts der unmittelbar zurückliegenden Erfahrungen mit Dioscorus v. Alex., ganz handfest einer Politik zu dienen, die geeignet war, die Konkurrenten des Neuen Rom im Ostreich zu schwächen u. dadurch die Gestaltungsmöglichkeiten des Kaiserhofes zu erweitern (hierzu ausführlich Blaudeau 381/460, in Bezug auf cn. 28 ebd. 401/8).

2. Reaktionen auf Chalcedon im Ostreich. M. bedurfte in den ersten Jahren nach Chalcedon dringend der Unterstützung Leos d. Gr., denn in weiten Teilen des Ostreiches traf seine Religionspolitik auf entschlossenen Widerstand (W. H. C. Frend, The rise of the monophysite movement[2] [Cambridge 1979] 143/74; H. Bacht, Die Rolle des oriental. Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon [431/519]: Grillmeier / Bacht 2, 243/57; Maraval, Rezeption aO. 120/6). In zwei Regionen geriet dieser sogar zum offenen Aufruhr gegen die Staatsgewalt. In Palaestina wurde Bischof Juvenal v. Jerusalem, der für seine kaisertreue u. somit prochalcedonische Haltung auf dem Konzil mit dem Patriarchentitel belohnt worden war, bei seiner Rückkehr von aufgebrachten Mönchen gestürzt u. durch einen der Ihren ersetzt; erst iJ. 453 vermochte er nach blutigen Unruhen, gestützt auf kaiserliche Truppen, seinen Bischofssitz zurückzuerlangen (Grillmeier, Jesus 113/20; Maraval, Rezeption aO. 122/5; Blaudeau 139/42; ferner L. Perrone, La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche [Brescia 1980] 89/116). Ähnlich stellte sich die Lage in Ägypten dar. Zwar war Dioscorus aus Alexandria verbannt u. durch Proterius, einen M. genehmen Patriarchen, ersetzt worden, aber all das gelang nur unter dem Einsatz massiver Gewaltanwendung. Die Tatsache, dass der kaiserl. Beauftragte Florus in diesen Jahren als comes Aegypti u. praefectus Augustalis zugleich fungierte (Prisc. frg. 28, 1 [324f Bl.] = Evagr. Schol. h. e. 2, 5 [50f Bidez / Parmentier]), also anders als üblich zivile u. militärische Befugnisse vereinte, zeigt den ganzen Ernst einer Lage an, die sich bis zum Tode des Kaisers keinesfalls beruhigen sollte (Grillmeier, Jesus 120/5; Maraval, Rezeption aO. 121f; Blaudeau 142/8).

III. Würdigung. a. In der Spätantike. In den spätantiken Quellen erfährt Kaiser M. eine überwiegend positive Bewertung; sie zeichnen ihn als charakterstarken, frommen u. gerechten Regenten (Prisc. frg. 18 [302/5 Bl.] = Evagr. Schol. h. e. 2, 1 [38 Bidez / Parmentier]; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 655; Joh. Zonar. ann. 13, 24, 1 [113 Büttner-Wobst]). Späteren Generationen galt seine Herrschaft geradezu als Goldenes Zeitalter (Theophan. Conf. chron. zJ. 453/54 [1, 108 de B.]), u. Kaiser Anastasius I wurde bei seiner Thronbesteigung von der Menge entgegengerufen: ‚Herrsche wie M.!‘ (Const. Porph. cerim. 1, 92 [425 Reiske]). All das hat natürlich etwas damit zu tun, dass der Kaiser das Konzil von Chalcedon durchgeführt hat u. somit den Nachgeborenen als Garant der Rechtgläubigkeit erschien; in antichalcedonischen Quellen erscheint das Bild des Kaisers bezeichnenderweise weniger positiv (siehe zB. P. Devos, S. Jean de Lycopolis et l'empereur Marcien. À propos de Chalcédoine: AnalBoll 94 [1976] 303/16), doch richtet sich deren Kritik zugleich auf Pulcheria u. zeugt dadurch einmal mehr von der Bedeutung, die dieser schon von den Zeitgenossen für das Zustandekommen der christolog. Entscheidungen in den Jahren 450/51 nC. zugemessen worden ist (vgl. Burgess 50/4). – M. u. Pulcheria wurden u. werden in den byz.-orthodoxen Kirchen am 17. oder 18. II. gefeiert, in der Kpler Großen Kirche am folgenden Sonntag, die Bischöfe Flavian v. Kpel u. Leo v. Rom am selben Tag oder als *Begleitfest am Nachbartag (Synax. eccl. Cpol. 17. u. 18. II. [471f Delehaye]; Typic. Cpol. 17. II. [1, 234 Mateos]; Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος [Athen 2009] 41). In der Kpler Apostelkirche mit der kaiserl. Grablege gedachte man des Herrscherpaares u. der beiden Bischöfe am ‚Sonntag der Milchwoche‘ vor der österlichen Fastenzeit (mit eigenen Troparien: 2, 8/10 Mateos). In Jerusalem war das Gedächtnis des Kaisers M. einst mit den jährlichen Kommemorationen Johannes' III v. Jerusalem (gest. 524) am 19. IV. u. 9. VII. in der dortigen Apostelkirche verbunden (Lect. Hieros. iber. 926. 1083 [CSCO 204 / Iber. 13, 2. 22]; vgl. H. Goussen, Über georg. Drucke u. Hss. die Festordnung u. den Heiligenkalender des altchristl. Jerusalems betreffend: Liturgie u. Kunst 4 [1923] 19. 26; G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 = SubsHag 30 [Bruxelles 1958] 200. 203. 274; Hinweis Tinatin Chronz). – Vom Ruhm des Kaisers kündet noch heute die sog. Marci-

ansäule (Kıztaşı) in Istanbul (dazu F. A. Bauer, Stadt, Platz u. Denkmal in der Spätantike [1996] 213/5; J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 988).

b. Aus heutiger Sicht. Hier gilt es zu berücksichtigen, dass M. bei seiner Thronbesteigung mit Problemen vielfacher Art konfrontiert war. Besonders die Tatsache, dass er nur eine mangelhafte dynastische Legitimation vorweisen konnte, darf dabei nicht unterschätzt werden; noch herrschte im Westen mit Valentinian III ein direkter männlicher Nachkomme Valentinians I u. Theodosius' d. Gr. M. hat in seinen ersten Regierungsjahren alles unternommen, um die Verantwortungsträger in Ravenna u. Rom für sich einzunehmen u. zur Anerkennung seines Kaisertums zu bewegen. Sowohl sein starkes Engagement im Hunnenkrieg als auch die ausdrückliche Berücksichtigung der theologischen Positionen Papst Leos d. Gr. beim Konzil von Chalcedon könnten hiermit zusammenhängen. Bezeichnenderweise hat M. in den späteren Jahren, als Pulcheria u. Valentinian III tot waren, wesentlich weniger Rücksicht auf westliche Interessen genommen (vgl. Enßlin 1526). – M. ist als Kandidat Aspars auf den oström. Thron gelangt. Seine selbstbewusste Außenpolitik ebenso wie seine auf die Interessen der führenden Schichten ostentativ Rücksicht nehmende Innenpolitik wurden als Kurskorrektur gegenüber Theodosius II empfunden u. ermöglichten es ihm, Spielraum für eigene Initiativen zu gewinnen. Die finanziellen u. militärischen Ressourcen, die er daraus gewann, hat er nicht für politische Abenteuer, etwa im Westen, aufs Spiel gesetzt u. dadurch gute Grundlagen für das Wirken seiner Nachfolger geschaffen. – Umstritten muss die Leistung des M. im religionspolitischen Bereich bleiben. Die christolog. Wende zu Beginn seiner Regierungszeit geht nicht zum wenigsten auf Pulcheria zurück, die am Zustandekommen der Union von 433 mitgewirkt hatte u. eine erklärte Gegnerin des Chrysaphius war. In einer Zeit, da Religion in jedem Fall auch eine Funktion des Politischen darstellte (dazu M. Meier, Die Demut des Kaisers. Aspekte der religiösen Selbstinszenierung bei Theodosius II. [408/450 nC.]: A. Pečar / K. Trampedach [Hrsg.], Die Bibel als politisches Argument [2007] 135/58, bes. 155), kann man über die Hintergründe für die christolog. Entscheidungen der Beteiligten letztlich nur spekulieren, doch stellte die Abwicklung des hinter Theodosius II stehenden Regimes nach dem 28. VII. 450 mit all seinen, auch den theologischen Implikationen in jedem Fall eine Notwendigkeit dar, um die neue Regierung zu stabilisieren. Mit den Entscheidungen des Konzils von Chalcedon erzielten M. u. Pulcheria in mehrfacher Hinsicht Erfolge. Sie brachen den aus ihrer Sicht unverhältnismäßig groß gewordenen, die Stellung des Neuen Rom Kpel im Ostreich bedrohenden Einfluss des Patriarchen Dioscorus v. Alex., verhinderten zugleich einen seit der Räubersynode drohenden Bruch mit der westl. Christenheit u. setzten drittens durch die Formulierung des Symbolum Chalcedonense einen neuen Impuls, von dem man nun hoffen musste, dass er die seit Jahrzehnten schwelenden christolog. Streitigkeiten beenden würde. In diesem, allerdings entscheidenden Punkt hat sich das Kaiserpaar getäuscht (dazu Grillmeier, Gottmensch III 358/60). Schon zu Lebzeiten des M. zeigte sich, dass eine Befriedung auf Basis des Chalcedonense nicht möglich sein würde, u. der Kaiser selbst hat sich infolgedessen in brieflichen Äußerungen von der ursprünglich mit dem Konzil verbundenen Intention, nämlich ein das Nicaeno-Cpolitanum weiterentwickelndes u. in diesem Sinne neues Symbolum zu schaffen, bald abgekehrt (H. Ch. Brennecke, Chalkedonense u. Henotikon. Bemerkungen zum Prozess der östl. Rezeption der christolog. Formel von Chalkedon: J. van Oort / J. Roldanus [Hrsg.], Chalkedon [Leuven 1998] 24/8 gegen die ältere Auffassung von R. Haacke, Die kaiserl. Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon [451/553]: Grillmeier / Bacht 2, 103/7). Nicht ganz zu Unrecht hat A. v. Harnack das Chalcedonense aufgrund seines Zustandekommens wie seiner Rezeption mit den letzten Synoden **Constantius' II verglichen (Harnack 396_1). Die umfassende Akzeptanz, die der ‚neue Konstantin' M. u. die ‚neue Helena' Pulcheria, maßnehmend an ihren großen Vorläufern, für das von ihnen initiierte Konzil erwünschten, hat es nach 451 nicht gefunden.

Ph. Blaudeau, Alexandrie et Cple (451/491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie = BiblÉcFrançAthRome 327 (Rome 2006). – R. W. Burgess, The accession of Marcian in the light of Chalcedonian apologetic and monophy-

site polemic: ByzZs 86/87 (1993/94) 47/68. – W. ENSSLIN, Art. M. nr. 34: PW 14, 2 (1930) 1514/29. – A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 1[2] (2004); Art. Gottmensch III (Patristik): o. Bd. 12, 312/66. – A. GRILLMEIER / H. BACHT (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte u. Gegenwart 1/3[2] (1962). – A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2. Die Entwicklung des kirchl. Dogmas 1[4] (1909). – K. HOLUM, Theodosian empresses. Women and imperial dominion in Late Antiquity = Transformation of the Classical Heritage 3 (Berkeley 1982). – S. O. HORN, Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom u. die Synoden von Ephesus (449) u. Chalkedon = Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien 45 (1982). – J. P. C. KENT, The Roman Imperial Coinage 10. The divided Empire and the fall of the western parts AD 395/491 (London 1994) 95/9. 178f. 278/83. – F. MILLAR, A Greek Roman empire. Power and belief under Theodosius II (408/450) = Sather Classical Lectures 46 (Berkeley 2006). – L. PIETRI (Hrsg.), Die Geschichte des Christentums 3. Der lat. Westen u. der byz. Osten (431/642) (2005). – E. STEIN, Histoire du Bas-Empire 1. De l'état romain à l'état byzantin (284/476) (Paris 1959) 305/15. 351/3. – C. ZUCKERMAN, L'Empire d'Orient et les Huns. Notes sur Priscus: TravMém 12 (1994) 159/82.

Timo Stickler.

Marcion s. Markion.

Marcomanni s. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 151/69; Germanenmission: o. Bd. 10, 531.

Marcus Aurelius.

M. Annius Catilius Severus war als M. Aurelius Antoninus Augustus römischer Kaiser in dJ. 161/80.

A. Leben u. Werk. I. Leben. a. Kindheit u. Jugend. M. A. wurde am 26. IV. 121 nC. in Rom (Hist. Aug. vit. Aur. 1, 5; CIL 12, 2, 5905) als Sohn des Annius Verus (P. v. Rohden, Art. Annius nr. 91: PW 1, 2 [1894] 2278f) u. der Domitia Lucilla geboren (Hist. Aug. vit. Aur. 1, 3; 6, 9). Nach dem Tod des Vaters iJ. 130 adoptierte ihn sein Großvater M. Annius Verus, dreimaliger Konsul (P. v. Rohden, Art. Annius nr. 93: PW 1, 2 [1894] 2279; Hist. Aug. vit. Aur. 1, 10; Dio Cass. 69, 21, 1; zu dessen Vorbildfunktion Marc. Aurel. seips. 1, 1); Hadrian nahm den begabten Jungen (Dio Cass. 71, 35, 2f; Fronto 4, 1, 2 [53f van den Hout]) in den Ritterstand auf u. machte ihn zum Mitglied des Salierkollegiums (Hist. Aug. vit. Aur. 4, 1f; zu seinen Lehrern ebd. 2). Auf seine Weisung hin adoptierte *Antoninus Pius M. A. im 17. Lebensjahr (ebd. 5, 1; Dio Cass. 69, 21, 1; 71, 1, 1; Fündling 34f).

b. Caesar unter Antoninus Pius. Im J. 138 verlobte sich M. A. mit Faustina, der Tochter seines Adoptivvaters, die er iJ. 145 heiratete (Hist. Aug. vit. Aur. 6, 2; Birley 92f; Rosen 50). Er war damit als Erbe des von ihm geschätzten Antoninus Pius designiert (Hist. Aug. vit. Aur. 7, 2: per viginti et tres annos in domo patris ita versatus, ut eius cotidie amor cresceret). Im J. 139 wurde er Quästor (ebd. 6, 1), iJ. 140 zum ersten u. 145 zum zweiten Mal Konsul (ebd. 6, 3f; CIL 6, 1, 159. 1010; v. Rohden 2284f). Er fand Zugang zu Priesterkollegien, namentlich zu den fratres Arvales (Birley 101), studierte griechische Literatur bei Sextus v. Chaironeia (Eutrop. 8, 12, 1) sowie Rhetorik bei *Fronto (Hist. Aug. vit. Aur. 2, 5: sed multum ex his [scil. magistris] Frontoni detulit) u. Herodes Atticus (Birley 114/23; Fündling 41. 51/5). Bekannt ist seine schon seit der Kindheit gegebene Vorliebe für die Philosophie, in die ihn Apollonios v. Chalkedon einführte u. die er nach dem Bericht der *Historia Augusta allen anderen Dingen vorzog (vit. Aur. 4, 8/10; Eutrop. 8, 12, 1; zum negativen Urteil der Zeitgenossen über die Affinität des Kaisers zur Philosophie Pausch 123/32). Caesar wurde M. A. iJ. 139 (CIL 3, 1, 3007; ab 146 mit tribunicia potestas [ebd. 6, 1, 1010; Hist. Aug. vit. Aur. 6, 6]).

c. Herrschaft als Augustus. Nach dem Tod des Antoninus Pius (7. III. 161) wurde M. A. zZt. seines dritten Konsulats (CIL 5, 2, 6573; v. Rohden 2288) Kaiser u. erhob seinen Adoptivbruder L. Aurelius Verus Commodus zum Mitaugustus (Doppelherrschaft bis 169;

Birley 207f; Hist. Aug. vit. Aur. 7, 5; zu den Gründen vgl. H. Bengtson, Röm. Geschichte[3] = HdbAltWiss 3, 4 [1950] 374). Geprägt wurde seine Regierungszeit durch Kriege, die er 161/66 gegen die Parther im Orient u. 166/80 (mit Ausnahme der Jahre 175/77) gegen germanisch-sarmatische Völker (bes. Markomannen, Quaden u. Jazygen) im Donauraum führte (Hist. Aug. vit. Aur. 7, 13; Rosen 86f; Bengtson aO. 375/8). Infolge der Erhebung des Avidius Cassius brach M. A. iJ. 175 nach *Aegypten u. Vorderasien auf (Hist. Aug. vit. Aur. 24, 5; vgl. Amm. Marc. 22, 5; Birley 334/43), wo Faustina iJ. 176 starb (Dio Cass. 71, 29, 1; Hist. Aug. vit. Aur. 26, 4; auf der Rückreise Einweihung in die Eleusin. Mysterien [Philostr. vit. soph. 2, 10, 4 (2, 92f Kayser); Dio Cass. 71, 31, 3; Rosen 122]). Nach der Ernennung seines Sohnes Commodus zum Augustus (iJ. 177; Hist. Aug. vit. Aur. 16, 1; CIL 6, 1, 631) starb M. A. während erneuter Germanenkriege, vielleicht an den Folgen der Pest, am 17. III. 180 in Vindobona oder wahrscheinlicher bei Sirmium (Tert. apol. 25, 5; Aur. Vict. Caes. 16, 14; Fündling 169/71; H. Bannert, Der Tod des Kaisers Marcus: Latinität u. Alte Kirche, Festschr. R. Hanslik [Wien 1977] 9/19).

II. Werk. a. Briefe. Den Großteil der unter M. A.' Namen überlieferten, echten Briefe bieten Frontos Epistulae ad M. Caesarem et invicem (zu beider Freundschaft K. Rosen, M. A. u. Fronto: ders. [Hrsg.], Macht u. Kultur im Rom der Kaiserzeit [1994] 121/35; zum stilistischen Einfluss auf M. A. vgl. M. van den Hout: Mnem 4, 3 [1950] 330/5). Inschriftlich erhalten sind zudem ein Brief an die Stadt Smyrna vJ. 147 (CIG 2, 3176) sowie Bruchstücke weiterer Briefe an den Senat u. Herodes Atticus (Dio Cass. 71, 30, 1f; Philostr. vit. Soph. 2, 1, 12 [2, 70 Kayser]). Zu den unechten zählen ein Brief an Faustina (ep. ad Faust.: Hist. Aug. vit. Avid. 9, 7f), einer an Euxeinianus Pollion (Vit. Abercii 48f [35f Nissen]) sowie der über die Schonung der Christen (PTS 38, 166/8) u. ein weiterer über das sog. Regenwunder (A. Harnack: SbBerlin 2 [1894] 878f; W. Speyer, Die literar. Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 [1971] 254; Kovács 113/21; zu Reden u. Erlassen vgl. v. Rohden 2280f).

b. ‚Selbstbetrachtungen'. 1. Allgemein. Die zwölf Bücher ‚Selbstbetrachtungen' (Εἰς ἑαυτόν) schrieb M. A. in seiner letzten Lebensdekade (den Beginn des 2. Buches im Quadenland, den des 3. in Carnuntum [seips. 2. 3]; Lesky, Gesch.[3] 979; Asmis 2231). Im ersten Buch zählt er Verwandte u. Lehrer auf, von denen er geprägt u. beeinflusst wurde (bes. Antoninus Pius [seips. 1, 16]; Dalfen 129f); ihre Nennung u. die mit ihnen verbundenen Eigenschaften gelten als ‚Tugendkatalog', dem der Kaiser in seinem Leben zu entsprechen suchte (vgl. K. Dickson, Oneself as others. Aurelius and autobiography: Arethusa 42 [2009] 99/125). Aphorismen folgen in den Büchern 2/12, die nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren (P. A. Brunt: JournRomStud 64 [1974] 1; Dalfen 130; vgl. ders., Formgeschichtl. Unters. zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels [1967]). Sie sind in Form u. Stil der sog. *Diatribe zuzurechnen (Hadot, Philosophie 72: ‚schriftl. Meditationsübung'; Misch 449/51); ihr innerer Aufbau, der einem regelmäßigen Dreierschema folgt, ist nach Hadot, Philosophie 83/98 an die Dissertationes Epiktets angelehnt (Ch. Gill, M. A.' Meditations: M. Bonazzi [Hrsg.], Platonic Stoicism - Stoic Platonism [Leuven 2007] 190; anders Asmis 2230_5. 2236_{31}): Eine erste Regel eines exemplarischen Aphorismus bezieht sich auf die gewünschte Haltung gegenüber äußeren Ereignissen, eine zweite auf die zu den zwischenmenschlichen Beziehungen u. eine dritte auf die Denkebene des Individuums u. seine Urteilsfähigkeit. Diese Topoi gelten als die drei Hauptthemen der ἄσκησις, die Epiktet als geistige Übung definiert (diss. 3, 12, 1/17; Hadot, Philosophie 89; M. Spanneut, Art. Epiktet: o. Bd. 5, 619/21; zu den ‚Selbstbetrachtungen' als Autobiographie vgl. J. Dalfen, Autobiographie u. Biographie. Der Fall Marc Aurel: GrazBeitr 23 [2000] 187/211).

2. Philosophie. a. Grundzüge. M. A. verkörpert das kaiserzeitl. Ideal des Philosophenkönigs (J. Hahn, Der Philosoph u. die Gesellschaft [1989] 186). Ständig soll er das Wort Platons zitiert haben, wonach diejenigen Staaten blühen, in denen Philosophen herrschen oder die Herrscher Philosophen sind (Hist. Aug. vit. Aur. 27, 7; vgl. Plat. resp. 5, 473cd). – Besonderes Interesse brachte er der philosophischen *Ethik entgegen (zum begrenzten Wert der Physik u. *Logik vgl. seips. 1, 17; Misch 454; Gill aO. 206f): Der Mensch, bestehend aus σῶμα, ψυχή u. νοῦς, trage in sich einen göttl. Daimon (seips. 8, 45. 48; Erbse 130: M. A. ist

darin wahrscheinlich von Poseidonios beeinflusst), der ihn leite u. dessen Pflege Voraussetzung des menschlichen *Glücks sei (seips. 2, 13; 3, 5, 2; J. Haussleiter: o. Bd. 3, 807f). Zwar ist angesichts des kosmischen Wandels (seips. 6, 15; 12, 23; *Kosmos) das Leben kurz u. vergänglich (2, 2; 3, 10; 4, 35 u. ö.), doch veranlasst dies nicht einen generellen Pessimismus (Dalfen 133; Misch 480f). Vielmehr sind, wie besonders Hadot, Philosophie 69/82 darlegt, die pessimistischen Stellungnahmen des M. A. Teil einer geistigen Übung, einer praemeditatio malorum, durch die eine Einsicht in die Vergänglichkeit u. Gleichgültigkeit der Dinge gewonnen u. eine Seelenruhe des Weisen erzielt werden soll (seips. 6, 13; Hadot, Philosophie 78; *Adiaphora). Auch der Tod wird in einen universalen Prozess der Verbindung u. Lösung der Elemente eingeordnet, so dass er, da er kosmisch u. unabänderlich ist, emotionslos wahrgenommen wird (seips. 3, 5, 2; 4, 36; 7, 32; 8, 6). Wichtig für den Weisen, so M. A., seien allein die Seelengröße (ebd. 10, 8; 11, 16; *Ataraxie), die Verfolgung sittlicher Prinzipien u. die Sorge für die Gemeinschaft (2, 1; 3, 4, 7; 7, 13: φίλησον τὸ ἀνθρώπινον γένος; Erbse 145). Derart gelange er zur Einsicht in eine göttliche Allharmonie (2, 11; 4, 23: συναρμόζειν; vgl. H. R. Neuenschwander, Marc Aurels Beziehungen zu Seneca u. Poseidonios [Bern 1951] 83/9) u., daraus resultierend, zur inneren Seelenruhe (Hadot, Burg 185/254; ders., Philosophie 79/82). – Eine Zusammenfassung der Philosophie des M. A. bietet vielleicht seips. 3, 12 (Birley 399).

β. Beziehung zur Stoa. Die ‚Selbstbetrachtungen' sind von der stoischen Lehre beeinflusst (Eutrop. 8, 11; Asmis 2228; Pohlenz, Stoa 1², 289). So nennt M. A. neben Sokrates (seips. 8, 3), dem Kyniker *Diogenes v. Sinope (ebd. 11, 6, 4) u. *Heraklit (3, 3; 8, 3 u. ö.), dessen Motive der Flusslehre, des kosmologischen Wechsels u. der Verwandlung der Dinge er übernimmt (G. O'Daly: o. Bd. 14, 590; Asmis 2246/9), besonders Chrysipp (seips. 6, 42; 7, 19, 2), Euphrates (ebd. 10, 31) u. Epiktet (4, 41; 7, 19 u. ö.; vgl. Neuenschwander aO.). Letzteren zitiert M. A. (seips. 4, 41; 11, 34), nutzt ihn als Quelle (11, 36) u. gibt deutlich seine Bewunderung für ‚Leute vom Schlage des Chrysipp, Sokrates u. Epiktet' zu erkennen (7, 19; Spanneut aO. 619f). Dennoch ist die genaue Beeinflussung durch stoisches Gedankengut schwer zu bestimmen (Erbse 143f; zu Parallelen mit paulin. Briefen A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile [Paris 1981] 264/80). Das liegt zum einen daran, dass sich der Kaiser selbst nicht als Stoiker bezeichnet (J. M. Rist: B. F. Meyer / E. P. Sanders [Hrsg.], Jewish and Christian self-definition 3 [Philadelphia 1983] 23), u. zum anderen daran, dass seine Philosophie in sich verschiedene philosophische Grundthemen vereint, die sowohl auf andere Schulen zurückgeführt werden können (etwa Platonismus u. *Kynismus) als auch in Anordnung u. Verbindung nur bei ihm begegnen (Asmis 2252).

III. Fortwirken. Dio Cass. 71, 36, 4 u. Herodian. 1, 1, 4 würdigen M. A.' goldenen Prinzipat (vgl. Th. Hidber, Herodians Darstellung der Kaisergeschichte nach M. A. [Basel 2006] 188/95), Aurelius Victor lobt die divina omnia domi militiaeque facta consultaque (16, 2; Eutrop. 8, 11. 14) u. die Historia Augusta seine sanctitas vitae (vit. Aur. 1, 1; K. Rosen: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 154/60). In den ‚Caesares' führt *Iulianus M. A. neben Alexander als Projektion eines idealen Kaisers an, der auf seine eigene Herrschaft hinweist (or. 10, 333/5 [2, 2, 66/70 Bidez / Lacombrade]), während er die meisten anderen Vorgänger, besonders *Constantinus d. Gr. (ebd. 329 [61f]), kritisiert (D. Hunt, Julian and M. A.: Ethics and rhetoric, Festschr. D. Russell [Oxford 1995] 297f; nach Eutrop. 10, 16, 3 als religionis Christianae insectator von M. A. beeinflusst).

B. Marcus Aurelius u. die Christen. I. Der Kaiser. a. Religionspolitik. 1. Verfolgungen. Aus M. A.' Regierungszeit werden zahlreiche Martyrien überliefert (J. Vogt: o. Bd. 2, 1174/6; J. Moreau, Die Christenverfolgung im Röm. Reich [1961] 48/58). In Rom erlitten zwischen 165/67 *Justinus Martyr u. sechs Gefährten den Tod (Eus. h. e. 4, 16; Act. Iust.: 42/60 Musurillo; R. M. Grant, Sacrifices and oaths as required of early Christians: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 12/7), in Smyrna Bischof Polykarp (Eus. h. e. 4, 15, 1/15; Act. Polyc.: 3/20 Mus.; Hieron. vir. ill. 17 [108/10 Ceresa-Gastaldo]; H. Conzelmann, Bemerkungen zum Martyrium Polykarps: NachrGöttingen 1978, nr. 2; weitere Einzelmartyrien bei Eus. h. e. 4, 15, 5: Germanikos; 4, 15, 46: Metrodoros; 4, 15, 48: Karpos, Papylos u. Agathonike aus Pergamon).

Eine zweite Verfolgungswelle ereignete sich iJ. 177 (ebd. 5 praef. 1: μυριάδες erlitten den Tod). Besonders betroffen waren Lugdunum (*Lyon) u. Vienna in Gallien, wo, hervorgerufen durch eine aufgebrachte Volksmenge (Christen = ἐχθροὶ καὶ πολέμιοι; 5, 1, 5/9), Beamte u. schließlich der Statthalter grausam gegen die christl. Gemeinden vorgingen (5, 2/4; P. Keresztes: Historia 16 [1967] 75/86). Greg. Tur. hist. Franc. 1, 29 (MG Script. rer. Mer. 1, 1², 22) nennt 48 Märtyrer (Berwig 51/85).

2. Kaiserliche Beteiligung? Grundlage der Christenpogrome u. -prozesse blieben zZt. des M. A. die Bestimmungen Trajans (Plin. ep. 10, 97; A. Wlosok: Gymn 66 [1959] 14/32; H. Last: o. Bd. 2, 1221/5; Molthagen 34). Das belegt ein kaiserl. Reskript an den Statthalter von Lyon (iJ. 177): ‚Der Kaiser ordnete an, die einen hinzurichten, die aber, welche (sc. ihren Glauben) leugneten, freizulassen' (Eus. h. e. 5, 1, 47; T. D. Barnes, Legislation against the Christians: JournRomStud 58 [1968] 40; die Echtheit bestreitet Speigl 180/2). M. A. besaß hiernach Kenntnis der Verfolgung in Lyon (Beaujeu 355), im Fall des Martyriums Justins ist sie aufgrund freundschaftlicher Beziehung zum Stadtpräfekten sogar wahrscheinlich (Ulp.: Dig. 49, 1, 1, 3; Hist. Aug. vit. Aur. 3, 3f). Eine kaiserl. Verantwortung jedoch ist daraus nicht zu folgern (so H. Grégoire, Les persécutions de l'empire romain² [Bruxelles 1964] 96: M. A. als ‚le premier persecuteur'; Last aO. 1224; *Coercitio). - Die Act. Iust. rec. A 1, 1; 2, 1; 5, 8 (46. 49. 52 Mus.) genannten προστάγματα sind wahrscheinlich mit Sühneriten vJ. 167 in Verbindung zu bringen (Hist. Aug. vit. Aur. 13; P. Keresztes, M. A. a persecutor?: HarvTheolRev 61 [1968] 327/32). Auch im Hintergrund der bei Meliton v. Sardes unspezifisch genannten καινὰ δόγματα (Eus. h. e. 4, 26, 5) dürften nicht konkrete antichristliche Gesetze stehen (so M. Sordi: Studi Romani 9 [1961] 371f; J. H. Oliver / R. E. A. Palmer: Hesperia 24 [1955] 325; Berwig 63/7), sondern insgesamt eine kaiserl. Religionsgesetzgebung der Jahre 169/76, die das Ziel hatte, ‚eine religiöse στάσις zu vermeiden u. deshalb in Abwehr fremder Religionen den röm. Staatskult sowie traditionelle Kulte zu fördern' (Motschmann 256). In diesem Umfeld konnten sich, vermehrt durch heidnische Ressentiments u. außenpolitische Bedrohung (J. Vogt, Zur Religiosität der Christenverfolger im Röm. Reich = SbHeidelberg 1962, nr. 1), lokale Christenpogrome entwickeln (Eus. h. e. 4, 26, 5: Provinz Asia iJ. 174/76; Motschmann 239. 270f; Berwig 34); zu allgemeinen Verfolgungen aufgrund kaiserlicher Initiative kam es aber nicht (Molthagen 36).

b. Der Christenaphorismus. Nur seips. 11, 3 spricht M. A. ausdrücklich von Christen: Der Seele, die sich aus eigener Entscheidung (ἰδικὴ κρίσις) bereitwillig vom Körper trenne u. den Tod auf sich nehme, stellt M. A. ablehnend die christl. Todesbereitschaft aus bloßer, unüberlegter Parteigängerschaft entgegen (ψιλὴ παράταξις ὡς οἱ Χριστιανοί; zur Authentizität A. Farquharson, The Meditations of the emperor M. A. Antoninus 2 [Oxford 1968] 859f; Rutherford 188). Nach Motschmann 263/9 ist die Textstelle in eine unter philosophisch Gebildeten im 2. Jh. verbreitete Kritik an der christl. Martyriumsbereitschaft einzuordnen, die als theatralisch u. der Vernunft widersprechend abgelehnt wurde (Antithese von christl. ψιλὴ παράταξις u. philos. ἰδικὴ κρίσις; vgl. Epict. diss. 4, 7, 6; Vogt aO. 17; Rosen 124f); dabei veranlassten nicht die Todesbereitschaft an sich, sondern, aus paganer Sicht, ihre fehlende Überprüfung auf Sinnhaftigkeit durch den Einzelnen die kaiserl. Kritik (Ch. Butterweck, Martyriumssucht in der Alten Kirche? [1995] 94/7). Der Aphorismus spiegelt folglich einen topischen Einwand heidnischer Intellektueller, nicht aber eine ‚strikt antichristl. Haltung' des Kaisers (so Berwig 97; vgl. Rutherford 188).

c. Bewertung. Ausgangs des 2. Jh. verschlechterte sich die Situation der Christen (s. o. Sp. 94; Eus. h. e. 4, 26, 5f; Athenag. leg. 1, 3); aufgrund politischer Instabilität u. innerer Erschütterungen des Röm. Reiches (u. a. Krieg, Pest u. Teuerung bzw. Geldmangel) kam es häufiger zu zeitlich u. lokal begrenzten Christenverfolgungen; die Zahl lokaler Christenprozesse u. -pogrome sowie, in ihrer Folge, der Martyrien nahm erheblich zu (Moreau aO.; Vogt aO. 14). Der Kaiser hatte von ihnen Kenntnis, beteiligte sich aber nicht an ihnen (Beaujeu 355). Seine Ablehnung der Christen war, vielleicht beeinflusst durch Fronto (J. H. Waszink: o. Bd. 8, 522), philosophischer Art u. der Zeit entsprechend (A. S. L. Farquharson, M. A.² [Oxford 1952] 147; Beaujeu 357); unwahrscheinlich aber ist, dass er die Christen umfassend

wahrnahm oder sich gar näher mit ihnen befasste (Rutherford 188).

II. Die Christen. a. Apologeten. 1. Allgemein. Als Petitionen (A. Berger, Encyc. dict. of Roman law [Philadelphia 1953] 629) adressierten Apologeten Schriften an M. A., um antichristliche Anklagen u. Verdächtigungen zu widerlegen (F. Büchsel: o. Bd. 1, 539; Speigl 158; Grant). Dabei zögerten sie nicht, das Christentum als eine Philosophie zu bezeichnen (Iustin. dial. 8, 1; Tat. or. 31. 35) u. so gegenüber dem Kaiser das zeitgenössische Leitideal zu adaptieren (Hadot, Philosophie 50f; Hahn aO. [o. Sp. 92]); die bekannte Neigung des Kaisers zur Philosophie scheint sogar Auslöser der in dieser Zeit zahlreicheren Petitionen christlicher Apologeten gewesen zu sein (A. J. Guerra, The conversion of M. A. and Justin Martyr: SecCent 9 [1992] 172). So suchte Justin ‚durch eine umfassende Information über die christl. Religion‘ (Fiedrowicz 40), gestützt auf stoische Philosopheme, die Einstellung des Kaisers zugunsten der Christen zu beeinflussen (apol. 1, 6. 13; 2, 12, 8: Μετάθεσθε, σωφρονίσθητε!; Guerra aO. 187). Eus. h. e. 4, 26, 5/11 überliefert Fragmente der Bittschrift des *Meliton v. Sardes, demzufolge der gegenwärtige Wohlstand u. die Blüte des Röm. Reiches mit der Ausbreitung des Christentums, ἡ καθ’ ἡμᾶς φιλοσοφία, verbunden seien (ebd. 4, 26, 7f). Meliton artikuliert hierbei deutlich die Loyalität der Christen gegenüber dem Kaiser (Grant 6). Mit der Bitte um gesetzlichen Schutz u. Beseitigung der rechtlichen Unsicherheit, in der sich die Christen befanden, wandte sich *Athenagoras iJ. 176 an M. A. (Moreau aO. 49f; zudem Widerlegung der Vorwürfe *Atheismus [leg. 4, 1/30, 6], **Blutschande [ebd. 32, 1/34, 3] u. Kannibalismus [ebd. 35, 1/36, 3]; Fiedrowicz 44/7; L. W. Barnard: Church Quart. Rev. 168 [1967] 168/81). Eine nicht mehr erhaltene Schrift des Griechen Miltiades (125/95), den Tert. adv. Val. 5, 1 einen ecclesiarum sophista nennt (vgl. Hieron. vir. ill. 39 [136 C.-G.]), bezeugt Eus. h. e. 5, 17, 5; ebenso schrieb Apollinaris, Bischof v. Hierapolis, eine Verteidigungsschrift (ebd. 4, 26, 1; Hieron. vir. ill. 26 [122 C.-G.]; Berwig 106/10; Grant 4f). Ob M. A. allerdings die Petitionen las, ist ganz unsicher (Büchsel aO. 540; Fiedrowicz 47); sie verweisen vielmehr auf eine notwendige, geistige Auseinandersetzung der Christen mit der paganen Umwelt (vgl. Tat. or. 42, 1).

2. Regenwunder. Gegenstand unterschiedlicher Interpretationen ist das sog. Regenwunder, bei dem eine eingeschlossene röm. Heeresabteilung durch plötzlich einsetzenden Regen von *Durst u. Feinden, die im Unwetter umkamen, befreit wurde (iJ. 172/75; Kovács 23/93; zum Verlauf Dio Cass. 71, 8/10; zur Datierung Klein 117; Beaujeu 342). Während pagane Quellen Regen u. römischen Sieg als Geschenk eines Gottes (Dio Cass. 71, 8, 1: παρὰ θεοῦ ἐδωρήθη; vgl. ebd. 71, 8, 4), bewirkt durch Zaubersprüche des ägypt. Magiers Arnuphis (71, 8, 4; Suda s. v. Ἄρνουφις [1, 365 Adler]; Claud. paneg. IV cons. Hon. 28, 348 [277 Hall]: chaldaea carmina eines magus) oder Gebete des Kaisers (Hist. Aug. vit. Aur. 24, 4: precibus suis; Orac. Sib. 12, 187/200; Themist. or. 15, 191a [1, 276 Downey]), deuten, führen Apollinaris (bei Eus. h. e. 5, 5, 1f. 4; M. M. Sage: Historia 36 [1987] 96/113) u. Tertullian (apol. 5, 6; ad Scap. 4, 6) das Wunder auf Bittgebete der christl. Soldaten zurück (zur legio fulminata Eus. h. e. 5, 5, 4; H. Leclercq: DACL 5, 2, 2701; vgl. Hieron. / Eus. chron. zJ. 174 [GCS Eus. 7^2, 207]; Greg. Nyss. mart. 2: PG 46, 757). Tert. apol. 5, 6 erwähnt zudem litterae gravissimi imperatoris (= M. A.), der darin das Regenwunder der Verehrung des Christengottes zugeschrieben (Oros. hist. 7, 15, 11; zu M. A.’ angeblichem Christenbrief vgl. R. Freudenberger: Historia 17 [1968] 251/6; Beaujeu 352) u. sodann eine Bestrafung der Christen zwar nicht aufgehoben (dimovit), aber doch annulliert habe (dispersit). Apologeten erkannten darin eine christenfreundliche Haltung des Kaisers (Tert. apol. 5, 6: M. A. als protector [Christianorum]; Eus. h. e. 5, 5, 6f) u. versuchten, ihn für sich zu vereinnahmen (Klein 122. 127_{32}; Lact. mort. pers. 3, 4: multi ac boni principes Romani imperii clavum regimenque tenuerunt; W. H. C. Frend, Martyrdom and persecution in the Early Church [Oxford 1965] 287f).

b. Geschichtsschreibung. Hieron. / Eus. chron. zJ. 161/79 (GCS Eus. 7^2, 204/8) nennt Grunddaten der Regierungszeit u. führt Verfolgungen u. litterae Marci Aurelii an, die das Regenwunder bezeugen (vgl. Eus. h. e. 5, 5, 4f). Dennoch wird M. A. in der christl. Geschichtsschreibung nicht generell zu den Verfolgern gezählt (vgl. V. Grumel, Du nombre des persécutions païennes dans les anciennes chroniques: RevAug 2 [1956] 59/66).

So übergeht ihn *Lactantius, der sechs Verfolgungen unterscheidet, in De mortibus persecutorum u. rechnet ihn zu den guten Kaisern (auf Domitian folgt nach dem Sechserschema der Verfolger Septimius Severus [3f]); Oros. hist. 7, 15, 2 würdigt virtus u. felicitas des Kaisers u. führt ihn ebenfalls nicht unter den Verfolgern an (ebd. 7, 27; außerdem Hieron. vir. ill. 27 [122 C.-G.]). Sulp. Sev. chron. 2, 32, 1 (SC 441, 298) hingegen nennt M. A. nach dem an den ägypt. Plagen orientierten Zehnerschema: sub Aurelio deinde, Antonini filio, persecutio quinta agitata.

E. Asmis, The Stoicism of M. A.: ANRW 2, 36, 3 (1989) 2228/52. – J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'empire 1 (Paris 1955). – D. Berwig, Marc Aurel u. die Christen, Diss. München (1970). – A. Birley, Mark Aurel. Kaiser u. Philosoph (1968). – J. Dalfen, Marc Aurel. ‚Werde so, wie die Philosophie dich haben will': M. Erler / A. Graeser (Hrsg.), Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike (2000) 128/44. – H. Erbse, Die Vorstellung von der Seele bei Marc Aurel: Festschr. F. Zucker (1954) 129/52. – M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christl. Wahrheitsanspruch in den ersten Jhh. (2000). – J. Fundling, Marc Aurel (2008). – R. M. Grant, Five apologists and M. A.: VigChr 42 (1988) 1/17. – P. Hadot, Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels (1996); Philosophie als Lebensform. Antike u. moderne Exerzitien der Weisheit[2] (2005). – R. Klein, Das Regenwunder im Quadenland. Vita des Marc Aurel 24, 4 im Vergleich mit heidn. u. christl. Quellen: K. Rosen (Hrsg.), Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1986/89 = Antiquitas 4, 21 (1991) 117/38. – P. Kovács, M. A.' rain miracle and the Marcomannic wars = Mnem Suppl. 308 (Leiden 2009). – G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1[3], 2 (1950) 448/93. – J. Molthagen, Der röm. Staat u. die Christen im zweiten u. dritten Jh.[2] = Hypomnemata 28 (1975). – C. Motschmann, Die Religionspolitik Marc Aurels = Hermes Einzelschr. 88 (2000). – D. Pausch, Der Philosoph auf dem Kaiserthron, der Leser auf dem Holzweg? Marc Aurel in der Historia Augusta: Millenium 4 (2007) 107/55. – P. v. Rohden, Art. Annius nr. 94: PW 1, 2 (1894) 2279/307. – K. Rosen, Marc Aurel[3] (2004). – R. B. Rutherford, The Meditations of M. A. A study (Oxford 1989). – J. Speigl, Der röm. Staat u. die Christen. Staat u. Kirche von Domitian bis Commodus (Amsterdam 1970).

Christian Hornung.

Marcus-Evangelium s. Markus-Evangelium.

Marduk s. Auferstehung I (des Kultgottes): o. Bd. 1, 922; Baal: ebd. 1063/113; Babylon: ebd. 1118/34.

Margarita s. Perle.

Maria I (Mutter Jesu; Ikonographie).

Dieser Artikel behandelt die Darstellungen Mariens, der Mutter Jesu, in den ersten Jhh. (vgl. o. Bd. 11, 1071); zu anderen Aspekten, besonders zu den Titeln *Gottesgebärerin u. *Himmelskönigin, s. o. Bd. 11, 1071/103 bzw. o. Bd. 15, 220/33.

Vorbemerkung u. Abgrenzung von Mutter-Darstellungen. Einige Fresken der *Katakomben in Rom u. Syrakus wurden von der Forschung ursprünglich u. lange auf M. bezogen. Aus methodischen Gründen ist jedoch der sepulkrale Kontext zu beachten, so dass es sich eher um Darstellungen von *Frauen handelt. Speziell die Qualität des Mutterseins ist als genuin menschlich für Lebende u. Tote von besonderem Interesse u. besitzt in der griech.-röm. Umwelt eine entsprechende bildliche Tradition. Deshalb werden folgende Szenen nicht mehr als M.bilder gedeutet, sondern als Darstellungen der Verstorbenen in verschiedenen Lebenssituationen: Szenen aus dem Frauenleben wie im sog. *Bileam-Bild, den *Eltern mit *Kind u. der sog. Verkündigung (als memoratives Bild mit dem Stern als Zeichen des Verstorbenen) in Rom, Priscilla-Katakombe, sog. Velatiokammer (Wellen 144f mit Abb. 28a; 15f mit Abb. 1a. 7a; Ahlquist 17. 19); Mutter mit Kind in Syrakus, Katakombe S. Giovanni (ebd. 17 mit Abb. 9; zur Abgrenzung zuletzt ebd. 9/31). – Das Motiv der sitzenden Frau mit Kind stellt zuerst eine menschliche Mutter dar u. wird erst durch den Kontext, zB. die Magier in der Anbetung, zur speziellen Mutter M. mit dem Kind Jesus. Als Grabstele einer Mutter mit Kind ist entsprechend die bekannte Fayumstele zu deuten (J. Beckwith, Coptic sculpture 300/1300 [London 1963] nr. 50; Török Abb. 110; Effenberger, Kunst Abb. 32 u. ö.), was überdies durch die entdeckte Inschrift bestätigt wird (ebd.; zu weiteren Mutter-Kind-Stelen aus Ägypten ebd. 33; G. Gabra / M. Eaton-Krauss, The illustrated guide to the Coptic Museum and churches of old Cairo [Cairo 2007] nr. 112). – Außer im Sepulkralbereich finden sich in der *Bukolik generell ähnliche Themen u. Motive (Jastrzebowska). Auch die Mater Lactans (zB. Terrakotta-Statuette aus Beth Shean [?]: Age nr. 167) muss nicht zwangsläufig eine Isis Lactans oder M. Lactans wiedergeben. – Speziell auf dem Gebiet der christl. Ikonographie stellt sich immer wieder die Frage, in welchem Kontext eine Komposition, ein Bildtyp oder bestimmte Einzelzüge entstanden sind. Wenn es sich um ortsgebundene oder regionaltypische Denkmäler handelt mit entsprechender Ausstattung wie in der Monumentalkunst (zB. in Malerei u. *Mosaik), dann liegt immerhin für einen Zeitraum das Vorkommen fest, auch wenn mit Einflüssen von außen zu rechnen ist. Diese Bildschöpfungen beeinflussen ihrerseits andere Gruppen meist beweglicher Natur (Elfenbeine, Ampullen, Textilien), u. die Zentren der Herstellung stehen wiederum in bestimmten stilistischen Traditionen. Schließlich sind auch die literarischen Überlieferungen heranzuziehen, die sich auf bestimmte Regionen konzentrieren können. – Zu nichtchristlichen Darstellungen verehrter Frauen u. Mütter vgl. E. Stauffer, Antike Madonnenreligion: ANRW 2, 17, 3 (1984) 1425/99.

A. Maria im Zusammenhang erzählender Darstellungen. I. Frühe Mariendarstellungen im Zusammenhang mit der Geburt Christi. Im 4. Jh. sind bei der Geburt Christi nur die Krippe mit Ochs u. *Esel dargestellt (auf Sarkophagen vor allem auf den Deckeln u. in Katakomben; Kötzsche-Breitenbruch 203f), M. u. *Joseph fehlen zunächst. Neben das Krippenbild tritt etwa zeitgleich die *Magierhuldigung, in der M. ihren festen Platz hat; bei den Bildern des sog. Prozessionstypus hält sie das Kind auf ihrem Schoß, u. drei Magier eilen mit ihren Gaben auf die beiden zu (R. M. Schneider, Art. Barbar I: RAC Suppl. 1, 944/62; S. Heydasch-Lehmann, Art. Magierhuldigung: o. Bd. 23, 957/62); vgl. auch die Elfenbeinpyxiden mit einer Darstellung der Geburt in Werden (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 169), Florenz, Rouen u. Istanbul mit Magierhuldigung u. *Hirten (ebd. nr. 171. 173. 173a) u. noch im 5. Jh. den Isaak-Sarkophag in Ravenna mit der Magierhuldigung auf der Front (ders., Kunst nr. 179) u. den Ambo in Thessaloniki (ebd. nr. 78f). Das Krippenbild wird verändert u. um die Hirten erweitert, es kann neben der Magierhuldigung stehen oder mit ihr verschmelzen (Ristow, Geburt; ders., Ikonographie; Kötzsche-Breitenbruch); vgl. ein ungewöhnliches Weihnachtsbild mit Joseph, M. mit Kind u. zwei (?) Frauen auf einem Sarkophag-Frg. (Mitte 4. Jh.) u. eine unübliche Magierhuldigung u. Hirten auf zwei Reliefplatten in Karthago (6. Jh.; Das Königreich der Vandalen, Ausst.-Kat. Karlsruhe [2009] nr. 264. 303ab). Wo immer M. in diesen Kompositionen auftaucht, lässt sie sich letztlich aus der Magierhuldigung herleiten. Während sie aber dort als Zielpunkt der Magier erforderlich ist, erscheint sie in vielen Krippen- u. Hirtenbildern abgewandt oder teilnahmslos u. wird erst im späten 4. Jh. durch Position,

Habitus u. Gesten enger in das Geschehen eingebunden. In diesem Zusammenhang spielt sie eine Nebenrolle, denn vorrangig geht es um das Jesuskind u. seine Anbetung. Eine ähnlich marginale Rolle spielt M. auch in der Figurengruppe auf einem Sarkophag-Frg. in Arles, die als Beruhigung des Joseph gedeutet wird (Wellen 46 mit Abb. 5a/d). Joseph liegt mit übergeschlagenen Beinen, den Kopf in die Hand gestützt, auf seinem Lager, vor ihm steht ein ungeflügelter Engel, hinter diesem M. mit leicht geneigtem Kopf (vgl. ebd. Abb. 5d: Sarkophagrelief in Le Puy; ebd. 122 Abb. 22b: Mosaik auf dem Triumphbogen von S. M. Maggiore).

II. Erweiterung des Szenenrepertoires. Ab der 2. Hälfte des 4. Jh. beginnt das Interesse an der Kindheitsgeschichte Jesu zu wachsen, was sich in einer Reihe von Szenen ausdrückt, die nun neben die tradierten Krippenbilder mit M. u. Joseph u. der Hirten- u. Magieranbetung treten u. in denen auch die Gestalt M.s an Bedeutung gewinnt. Die ab Mitte des 4. Jh. verstärkt zu findenden M.szenen lassen ein gewachsenes Interesse an diesen Themen erkennen. Dies hängt einerseits mittelbar mit den theologischen Erörterungen über das Verhältnis des Sohnes Jesus zu Gott Vater zusammen (Auseinandersetzung mit dem sog. Arianismus u. deren Folgen) u. daran anschließend mit der Bestimmung der göttlichen u. menschlichen Natur des Sohnes (4. bzw. 5. Jh.). Blickt man auf die zunehmende Christianisierung des röm. Reiches, so dürfte auch das frömmigkeitsgeschichtliche Bedürfnis mitspielen, die irdischen Stationen des Wirkens Jesu zu identifizieren, aufzusuchen u. zu verehren (Vorbilder sind bereits *Constantinus d. Gr. u. *Helena), was die Aufmerksamkeit auf möglichst viele Orte lenkt. Dies führt zu Aufkommen u. Ausweitung des Pilgerwesens im 4. Jh., besonders im Hl. Land, u. fördert die Suche nach entsprechenden Texten; in diesem Umfeld ist die dogmatische Festlegung ‚kanonisch oder apokryph' nicht von Belang. Die mögliche Analogie zu antiken Göttersöhnen kommt vielleicht erst später ins Spiel (s. u. Sp. 105; *Gottessohn). Insgesamt ist die Anzahl der Szenen über die im NT (Mt. / Lc.) überlieferten hinausgewachsen; die Textbezüge finden sich im Protev. Jac.: Verkündigung an Anna (2 [68/74 de Strycker]), M. im Tempel (7/10 [96/112 de St.]), Verkündigung an M. am Brunnen (11 [112/6 de St.]; vgl. Arculf [Adamn. loc. sanct. 2, 26 (CCL 175, 218f)]), Verkündigung an M. beim Spinnen (11 [112/6 de St.], vgl. Arculf [Adamn. loc. sanct. 1, 10, 1 (CCL 175, 194)]), Begegnung zwischen M. u. Elisabeth (12 [116/22 de St.]; vgl. Lc. 1, 39/56), Traum des Joseph (14 [126/30 de St.], vgl. Mt. 1, 20/3), Reise nach *Bethlehem (17 [140/6 de St.], vgl. Lc. 2, 4/6) u. Fluchwasser (16 [136/40 de St.], vgl. Num. 5, 11/3), Salome (20 [158/66 de St.]).

a. Wichtige Einzelszenen. 1. Verkündigung. Die Verkündigung an M. tritt ab Mitte des 4. Jh. in Zyklen auf, spätestens im 5. Jh. auch isoliert als Einzelszene. Es lassen sich drei Varianten unterscheiden: die Verkündigung am Brunnen oder im Haus; der Engel nähert sich der spinnenden M.; die dritte Fassung vom Erscheinen einer Taube bei M. ist sehr selten (vgl. u. Sp. 111). – Dass der Engel (Gabriel) auf M. trifft, während sie mit Spinnen beschäftigt ist, überliefert Protev. Jac. 11, 1 (112/4 de Strycker); dass es sich dabei um Purpur handelt, darf als Hinweis auf den kommenden König gelten. Die Tätigkeit selbst ist das Kennzeichen einer Matrone schlechthin u. besitzt insofern einen paganen Hintergrund, der sich auf zahlreichen Denkmälern besonders im sepulkralen Bereich erhalten hat. Der Bildentwurf der Verkündigung an die spinnende M. setzt sich im 5. Jh. durch. Beispiele für die Einzelszene: Auf der Nebenseite des Pignata-Sarkophags in Ravenna, 5. Jh. (RepertChrAntSark 2 nr. 376), findet sich die Verkündigung an die sitzende M. mit Spinngerät durch einen geflügelten Engel; die Ziboriumssäulen von San Marco in Venedig (5. Jh. oder später; Volbach, Kunst nr. 82f); das Holzrelief in Paris (Louvre) mit der Verkündigung an M. (vom Engel nur der Fuß erhalten) hat E. Enß, Holzschnitzereien der spätantiken bis frühislamischen Zeit aus Ägypten (2005) nr. 243 mit Taf. 7 als Füllungsplatten-Frg. bestimmt.

2. Fluchwasserprobe u. Heilung der Salome. Anders als die heidn. Göttermütter wie zB. Isis bleibt M. trotz der Geburt des Jesuskindes jungfräulich. Diese ambivalente Qualität von Mutter u. Jungfrau zugleich müssen besondere Beweise dokumentieren. So berichtet das Protev. Jac. 16 (136/40 de Strycker) auf dem Hintergrund der Bestimmung von Num. 5 (Eifersuchtsordal) von einer Prüfung für M. u. Joseph. Die Bildkunst

greift nur den Part der M. auf, dies sicher deshalb, weil dogmatisch nur ihre *Jungfräulichkeit diskutiert wird (G. Schöllgen: o. Bd. 19, 565/92). Die Legende von der Hebamme Salome (Protev. Jac. 20 [158/66 de Strycker]) geht einen Schritt weiter: Dass M. Mutter wird u. zugleich Jungfrau bleibt, bezeugen zwei Hebammen, wobei die zweite, Salome, zunächst zweifelt u. durch ein Straf- u. später Heilungswunder zum rechten Glauben geführt wird. Vgl. die Pyxiden des 6. Jh. in Berlin, Cleveland u. Wien (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 174. 199. 284), wo die Geburt jeweils mit der Heilung der Salome verbunden ist (vgl. u. Sp. 108).

3. Bad bzw. Waschung des Kindes. Die Waschung des Kindes besitzt ein ikonographisches u. damit auch inhaltliches Vorbild im ersten Bad antiker Götter u. Helden (Dionysos [*Liber], Achill); sie gehört als fester Bestandteil in das Leben des göttlichen Kindes. Dieser Vorgang wird mit seiner Bedeutung auf das göttliche Kind Jesus übertragen, ohne dass ein eigener Textbezug bekannt ist. Die Szene tritt im behandelten Zeitraum noch selten auf (außer auf Elfenbeinen, Textilien u. in Malereien auch im Mosaik: Oratorium Johannes' VII in Rom, S. Pietro, zwischen 705 u. 707; W. Oakeshott, The mosaics of Rome from the 3rd to the 14th cent. [London 1967] Abb. 107), wird in byzantinischer Zeit häufiger u. dann mit dem Geburtsbild verbunden (vgl. Nordhagen); vgl. die mythologischen Vorbilder (zB. Achillmosaik aus Nea Paphos [Age nr. 213] oder Dionysos-Behang im Louvre [Török Abb. 116; M.-H. Rutschowscaya, Tissus coptes (Paris 1990) 28f]). Allerdings erwähnt Arculf (Adamn. loc. sanct. 2, 3 [CCL 175, 207]) um 700 eine Stelle der prima lavatio (Kötzsche-Breitenbruch 208). Das bekannte Kalksteinrelief mit dem Bad eines Kindes u. zwei Hebammen nebst Badegeräten im Metropol. Mus., New York (Hermann; Ristow, Geburt 649; ders., Ikonographie 356), könnte christlich sein.

4. Papyri. Die Einordnung zweier Papyrus-Frg. ist unsicher: Ein Frg. der Alex. Weltchronik (Moskau, Staatl. Mus. der bildenden Künste, Inv. Nr. 310/7 u. 310/8) weist die Oberkörper dreier Figuren auf (Elisabeth?, M. mit Kind u. Beischrift; M. Rassart-Debergh, La peinture copte avant le XIIe s.: Miscellanea coptica = ActArchArtHist 9 [Roma 1981] Taf. XIIb); auf einem Frg. aus Antinoe (Firenze, Istituto Papirologico G. Vitelli, PSI XV 1574) ist der Oberkörper der M. mit Kind zu erkennen (Antinoe cent' anni dopo, Ausst.-Kat. Firenze [1998] nr. 130).

b. Bilderzyklen. Mehr oder weniger umfangreiche Bilderzyklen finden sich in allen Bereichen der Kunst u. auch auf Gebrauchsgegenständen.

1. Sarkophage. Als Neuerfindung kann die Szenenfolge auf der linken Deckelhälfte des Adelphia-Sarkophages betrachtet werden (Syrakus, Mitte 4. Jh.; RepertChrAntSark 2 nr. 20, 8; Al-Rawiné Kövári 372). Da sich auf der rechten Deckelhälfte Krippenbild u. Magieranbetung finden, dürften sich auch diese Szenen auf M. beziehen. Am linken Rand findet sich offenbar die apokryphe Verkündigung am Brunnen (s. o. Sp. 103), wobei an der Ecke ein großer bärtiger Kopf auf einem Felsblock (Personifikation?; *Fels) dargestellt ist, aus dem ein Wasserstrahl quillt. Davor kniet eine weibliche Gestalt, die mit der rechten Hand einen Krug füllt u. hinter der ein Engel mit Sprechgeste steht. Die präzise Bestimmung der anschließenden Szenen bleibt offen: Nach rechts folgen drei weibliche Figuren, wobei die beiden äußeren die mittlere geleiten. Den Abschluss des Frieses bildet eine Gruppe aus fünf Frauen: Drei stehende u. eine knieende flankieren eine thronende, alle tragen die über den Kopf gezogene Palla (vgl. Brenk, Apse 64/6, der hier Anzeichen einer besonderen Wertschätzung M.s im privaten Bereich diskutiert).

2. Elfenbeine. Besonders zahlreich u. aussagekräftig für die Entwicklung der Szenen sind Elfenbeine verschiedener Form u. Funktion. Die beiden Langseiten des Werdener Kästchens in London (Wellen Abb. 8a; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 118; Anf. 5. Jh.) zeigen das Krippenbild nur mit Joseph (mit Säge) u. M., beide nun dem Kind zugewandt; nach links schließen sich die Hirten an, die den Stern erblicken, nach rechts die drei Magier u. M. mit Kind. Die zweite Seite beginnt mit der Verkündigung am Brunnen, es folgt die Verkündigung an Joseph, neben dem M. steht, dann die Begegnung der beiden Frauen mit Dienerin vor einem Haus u. schließlich eine Frau, wohl Elisabeth, u. ein Mann mit einem Codex (Zacharias). Zwischen den beiden befindet sich ein Engel, der sich nach rechts wendet u. gleichzeitig nach links blickt, eine Anordnung, die vermutlich

als eine Verkündigung nach zwei Seiten an die Eltern zu deuten ist. Zu *Johannes d. T. passen auch die Szenen auf dem Deckel: die Predigt des Täufers u. die Taufe Jesu. Hier rücken M. u. Elisabeth mit ihren Söhnen Johannes u. Jesus in den Blick. – Auf den beiden Mailänder Tafeln (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 119) mit dem Christuslamm bzw. dem Gemmenkreuz in der Mitte nehmen die oberen Querstreifen die klass. Themen von Krippenbild mit M. u. Joseph u. Magieranbetung auf, die unteren Querstreifen den bethlehemitischen Kindermord u. das Weinwunder zu Kana. Auf den rahmenden Längsstreifen ergänzen jetzt M.- u. Jesusszenen das Programm: Gegenübergestellt sind auf der Tafel mit dem Lamm links die Verkündigung am Brunnen, die Magier mit dem Stern u. die Taufe Jesu, rechts Tempelgang M.s (?), der zwölfjährige Jesus im Tempel u. der Einzug in Jerusalem; auf der Tafel mit dem Kreuz finden sich verschiedene Wunder Jesu. In der Verkündigung u. beim Tempelgang trägt M. einen Perlenkragen (vgl. M. in S. M. Maggiore; s. u. Sp. 111). Von seitlichen Tafeln weiterer fünfteiliger Diptychen stammen die Bilder mit der Begegnung der Frauen u. die Verkündigung an M.s Mutter Anna nach Protev. Jac. 2, 2 (68/70 de Strycker; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 129; zur Anordnung der Platten u. zur Identifikation der Szene vgl. Age nr. 459f). Eine Längstafel in Moskau (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 130) verbindet die Verkündigung u. die Fluchwasserprobe; ein unterer Querstreifen in Paris (ebd. nr. 128) vereint Verkündigung an M., Fluchwasserprobe u. Reise nach Bethlehem mit einem Engel an der Spitze (zu den Mitteltafeln s. u. Sp. 112). Das Repertoire der Themen begegnet schließlich auf den Tafeln der Maximianskathedra in Ravenna (Wellen Abb. 10a/d; Volbach, Kunst nr. 230f; ders., Elfenbeinarb.[3] nr. 140): Verkündigung, Fluchwasserprobe, Traum Josephs, Reise nach Bethlehem, Krippenbild mit M. als Wöchnerin, erweitert um Salome mit der verdorrten Hand; eine weitere Tafel mit der Begegnung der Frauen ist verloren.

3. Monumentalkunst. Auch in der Monumentalmalerei finden sich Zyklen mit Christus- u. M.darstellungen. An den Wänden der Hauptapsis der Kirche S. M. Foris Portas im nordital. Castelseprio (Datierung 7./8. oder 9./10. Jh.; Volbach, Kunst nr. 242f; G. P. Bognetti, Castelseprio [Venezia 1960]; P. D. Leveto, The Marian theme of the frescoes in S. M. at Castelseprio: ArtBull 72 [1990] 393/413) sind dies folgende Szenen: Verkündigung an M. mit Spinngerät, Heimsuchung (beschädigt), Fluchwasserprobe mit dem Priester Zacharias, Traum Josephs (beschädigt), Reise nach Bethlehem, Geburt mit Verkündigung an die Hirten, Magierhuldigung, verbunden mit der Hebamme Salome u. der Waschung des Kindes, sowie Darstellung im Tempel. Bemerkenswert sind Elemente, die östlicher Bildtradition zugeschrieben werden: M. als Wöchnerin, die Hebamme Salome u. die Waschung des Kindes (Ristow, Geburt 645). – Zum weiteren Anwachsen der M.szenen im Bereich der byz. Kunst J. Lafontaine-Dosogne, Art. Kindheit u. Jugend Mariae: RBK 4 (1990) 84/101.

4. Textilkunst. Im Bereich der Textilkunst lassen sich ebenfalls Zyklen des Lebens Jesu u. M.s nachweisen. Frg. in Reservetechnik im Metropol. Mus., New York (A. C. Weibel, Two thousand years of textiles [New York 1972] nr. 25) zeigen das Krippenbild, die Magierhuldigung, die Verkündigung u. die Waschung des Kindes. Ein Leinenstoff in Cleveland (Age nr. 390) lässt Spuren der sitzenden M. mit Kind aus der Magierhuldigung u. der Taufe Jesu (?) erkennen, ein weiteres Frg. in London (ebd. nr. 392) gibt die Verkündigung wieder. Ein Seidenstoff in der Abegg-Stiftung, die sog. Marienseide (2. H. 4./1. H. 5. Jh.), bewahrt in einem wechselnden Rapport folgende Episoden mit Beischriften: M. u. Priester (?), M. u. Joseph, eine Quellnymphe, ein Gebäude ‚Synagoge' (S. Schrenk, Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislam. Zeit [Riggisberg 2004] nr. 62; Török Abb. 112). Szenen aus dem Leben Jesu u. M.s (Magierhuldigung, Verkündigung, Heimsuchung, Geburt) finden sich auch auf mehreren Clavi u. Orbiculi von Tuniken in Berlin u. in Stuttgart (C. Fluck, Ein buntes Kleid für Josef, Ausst.-Kat. Berlin [2008] nr. 10/6; Al-Rawiné Kövári 369/79). Eine technische Sondergruppe bilden in Seide gestickte Clavi u. Medaillons mit einigen Szenen der Kindheitsgeschichte, zB. in Brüssel (J. Lafontaine-Dosogne, Textiles coptes des Musées Royaux d'Art et d'Histoire [Bruxelles 1988] nr. 100), London (A. F. Kendrick, Catalogue of textiles from burying-grounds in Egypt [London 1922] III. XVIII. 777; vgl. 780) u. Paris (P. Du Bourguet, Catalogue des étoffes coptes 1 [Paris

1964] E 67). Auch das Medaillon mit der Verkündigung auf einem Seidenstoff im Vatikan (Wellen Abb. 9e; Volbach, Kunst nr. 257) gehört zu den Darstellungen, die die Vorgeschichte des Lebens Jesu thematisieren.

5. Übrige Gattungen. Inwieweit M. auch auf dem hölzernen Fries aus der al-Mu'allaqa-Kirche in Kairo eine Rolle spielt (Einzug Jesu in Jerusalem, Maiestas u. etliche Figuren), ist fraglich (Török Abb. 168/76; Langener 167/70; Enß aO. [o. Sp. 104] nr. 133).

B. Maria als besondere (ausgezeichnete) Gestalt. I. Geschichtlich-theologische Voraussetzungen. Die Frage nach dem Verhältnis der beiden Naturen Christi zueinander, die sich aus dem Diskurs über die Vater-Sohn-Beziehung im 4. Jh. entwickelt hat, entfaltet sich Ende des 4. Jh. u. vollends im 5. Jh. in breiter Vielfalt u. theologischer Schärfe. Aus der Christologie folgt zwangsläufig das Nachdenken darüber, wie sich die zwei Naturen Christi auf Person u. Qualität M.s auswirken. In diesem Spannungsfeld kann sie schwerlich zurückstehen, sie zieht gleichsam nach: Aus der Christologie erwächst die Mariologie, die schließlich in den Auseinandersetzungen um die ihr zukommenden Titel ,Christotokos' oder ,Theotokos' auf dem Konzil von Ephesus vJ. 431 gipfelt. Man entschied sich hier u. auch in der Folgezeit für das Prädikat ,Theotokos' (Klauser, Gottesgebärerin). Auf der politischen Bühne ist entscheidend, dass die röm. Kaiser Christen wurden u. im Sinne ihres herrscherlichen Selbstverständnisses Position, Habitus u. Attribute aus der kaiserl. Repräsentation auf Christus übertragen werden konnten. Diese Übernahme zeigt sich beispielhaft in den Mosaiken von S. M. Maggiore in Rom in der Magierhuldigung, der Darbringung im Tempel u. der Ankunft in Ägypten, die jeweils Elemente des Adventus aufgreifen, speziell in der Thronassistenz der Engel bei Jesus u. M. (s. unten; Th. Klauser, Art. Engel X: o. Bd. 5, 303). Für M. folgt daraus, dass sie die Rolle der Kaiserinmutter übernimmt (beispielhaft für dieses Verständnis ist die Grabrede des Ambrosius auf Kaiser Theodosius I vJ. 395; vgl. F. E. Consolino, Art. Leichenrede: o. Bd. 22, 1163/5). Eine besondere Unterstützung erfuhr das Interesse an M. im 5. Jh. durch mehrere oströmische *Kaiserinnen (Pulcheria, *Eudokia), denen in Kpel die Gründung von drei M.kirchen zugeschrieben wird (C. Nauerth, Das leere Grab Mariens: Akten 12. Intern. Kongr. Christl. Arch. Bonn 1991 = JbAC ErgBd. 20, 2 [1995] 1051/7). Inwieweit unterschwellig ein antiker Tradition verhaftetes Bedürfnis nach Korrespondenz zwischen höchstem Gott u. höchster Göttin mitspielt, sei dahingestellt. – Das Interesse an Ereignissen der Heilsgeschichte überträgt sich auf die Orte, an denen sie spielen. Mit der wachsenden Zahl an Szenen aus dem Leben Jesu nehmen auch jene aus dem Leben M.s zu, zugleich steigt ihre Bedeutung. Die fünfteiligen Diptychen (s. u. Sp. 112) markieren bereits eine Gleichwertigkeit zwischen Christus- u. M.bild durch analoge Komposition, Begleitfiguren u. Ausstattung, u. bei M. finden sich Anzeichen kaiserlicher Würde.

II. Im Bild. a. Magierhuldigung (Repräsentationstypus). Schon in den *Katakomben (Domitilla, Pietro e Marcellino [Wellen Abb. 3b]; vgl. Ihm 52; Jastrzebowska 116_5) kommt, abweichend vom üblichen Prozessionsschema, selten eine zentrale Komposition der Magierhuldigung vor, die sich vom kaiserl. Repräsentationsbild herleitet, wobei die Magier, symmetrisch u. ggf. durch einen Engel ergänzt, auf beide Seiten M.s verteilt werden; zB. flankieren je zwei Magier M. Lactans (s. u. Sp. 117) auf dem Marmorkrater in Rom (aus Kpel, theodosianisch; Severin; Langener 213/34). Eine ähnliche Anordnung zeigt auch das Silberkästchen in S. Nazaro, Mailand (Volbach, Kunst nr. 112). – Die Magierhuldigung mit M. im Zentrum findet sich auf den Mitteltafeln einiger fünfteiliger Diptychen in Manchester u. London (ders., Elfenbeinarb.[3] nr. 127. 131) u. begegnet auf einigen Monzeser Ampullen des 6. Jh. (nr. 1 u. 3 [Grabar 16f. 20f]), wo Hirten u. Magier sich zu den Seiten der thronenden M. gruppieren u. die Tiere im unteren Bildfeld verteilt sind. Formal wird M. durch ihre Position in der Mitte beträchtlich gestärkt. Sie erhält auch inhaltlich mehr Gewicht, wenn sie anstelle von Magiern von Engeln oder Aposteln flankiert wird (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 137. 142. 145. 156), denn dadurch werden Gottesmutter u. Gottessohn gleichgestellt. Engel oder Apostel zeigen an, dass nicht die irdische, sondern die königliche Mutter gemeint ist, die teilhat an der Herrschaft des Sohnes. Diese Position stützt sich theologisch auf die Mariologie u. zeigt sich ikonographisch in der Übernahme der kaiserl. Tradition.

b. S. Maria Maggiore. Die Apsisstirnwand der röm. Kirche S. M. Maggiore (die erste nachgewiesene M.kirche des Westens) aus der Zeit Sixtus' III (432/40) besitzt den bedeutendsten Kindheitszyklus, der sich über drei bzw. vier Register verteilt. Links oben ist die Verkündigung an M. dargestellt, sie thront u. spinnt; kaiserliche *Kleidung u. Schmuck sowie eine Engelgarde zeichnen sie aus, u. über ihrem Haupt befindet sich die Geisttaube (dieses Motiv vielleicht zeitgleich in den *Kuppel-Malereien der Friedenskapelle von el-Bagawāt; Urbaniak-Walczak; vgl. J. H. Waszink, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1253; es schließen sich jedoch keine weiteren Kindheitsszenen an, sondern alttestamentliche Bilder). Nach rechts folgt die Verkündigung an Joseph durch einen Engel; Vater u. Mutter Jesu fasst eine Hausarchitektur ein. Darunter ist die Magierhuldigung dargestellt, bei der M. wie zuvor charakterisiert ist. Die Identität der dunkelgewandeten Figur rechts ist umstritten (S. Sande, Egyptian and other elements in the 5th-cent. mosaics of S. M. Maggiore: dies. / Hodne 85/91; zur Diskussion auch P. O. Folgerø, The Sistine mosaics of S. M. Maggiore in Rome: ebd. 33/64). Auf der rechten Seite der Apsisstirnwand oben ist die Darbringung Jesu im Tempel dargestellt mit M. in gleicher Ausstattung, ebenso darunter in der Begegnung mit Aphrodisius in Sotinen (Karpp Taf. 13; Brenk, Mosaiken Abb. 27/30; Gesamtbild bei Wellen 106f; Ev. PsMt. 24 [Tischendorf, EvAp. 91f]). Die übrigen Szenen (Kindermord, Magier vor *Herodes) machen deutlich, dass es primär um das göttliche Kind u. sein Schicksal geht (Gefährdung, Errettung, Anbetung), doch liegt neben diesem Hauptakzent nun ein zweiter auf der Mutter des göttlichen Kindes, was sich in Position u. Ausstattung M.s als femina clarissima zeigt. Die Attribute leiten sich aus der kaiserl. Ikonographie ab u. sind inhaltlich dem geistigen Umfeld des Konzils von Ephesus vJ. 431 geschuldet (s. o. Sp. 109; Klauser, Gottesgebärerin 1092. 1099; Brenk, Apse 71/4). Die kaiserl. Tracht besteht aus mehreren Gewändern (Tuniken, Dalmatika, Zierstreifen) in kostbaren Materialien (Gold, Purpur, Seide). Sie wird ergänzt durch Perlenkragen, große Schmuckfibel, Ohr- u. Halsschmuck. Diese Elemente unterstreichen die königliche Qualität M.s u. setzen sie gleichsam in die himmlische Sphäre, ungeachtet der in der irdischen Heilsgeschichte verankerten Ereignisse (vgl. entsprechend die Gewandung von Märtyrerinnen in S. Apollinare Nuovo, Ravenna [F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958) Taf. 128/32]).

c. Fünfteilige Elfenbeindiptychen. Auf fünfteiligen Diptychen u. einzelnen Tafeln bildet sich eine gewisse Akzentuierung heraus: Die Mittelfelder sind Christus u. M. vorbehalten, die von Aposteln oder Engeln flankiert werden (zu M. zwischen Magiern s. o. Sp. 102). Zwei vollständige Paare fünfteiliger Diptychen (Etschmiadzin u. Paris; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 142. 145) stimmen in Komposition u. inhaltlicher Gewichtung überein: Sie zeigen im Mittelfeld Christus zwischen Aposteln bzw. M. mit Kind zwischen Engeln u. auf den oberen Querstreifen jeweils kranztragende Engel; unten ergänzt auf der Christustafel der Einzug das Programm, auf der M.tafel die Magieranbetung. Die Seitenfelder des Christusdiptychons zeigen verschiedene Wunder Jesu, die der M.tafel die vier Episoden Verkündigung, Fluchwasserprobe, Geburt u. Reise nach Bethlehem (vgl. J.-P. Caillet, Remarques sur l'iconographie Christo-Mariale des grands diptyques d'ivoire du VIe s.: G. Bühl / A. Cutler / A. Effenberger [Hrsg.], Spätantike u. byz. Elfenbeine im Diskurs [2008] 17/29). Zu berücksichtigen sind auch Stücke wie die Tafeln mit Christus u. M. in Berlin sowie in Saulieu (ebd. nr. 136f. 156). Das Gesamtprogramm der fünfteiligen Diptychen hält also zwei verschiedene Phasen der M.ikonographie fest: Es bezeugt einerseits eine deutliche Entsprechung zwischen Christus u. M., die sich als eigene Themen ablösen u. weiter wirken werden, während sich auf den Seitenfeldern Szenen aus dem erweiterten Repertoire der Wunder Jesu u. des Lebens der M. erhalten haben.

d. Maria im Pfingst- u. Himmelfahrtsbild. Das Pfingstgeschehen ist relativ selten dargestellt worden; die früheste Wiedergabe begegnet im Rabbula-Codex in Florenz (Ihm Taf. 22, 2; Age nr. 445; P. Sevrugian, Art. Pfingsten: RBK 26 [1996] 395f mit Abb.). M. steht in der Mitte der Apostelschar, auf deren nimbierten Köpfen Flammen lodern; über M., gekleidet in Maphorion u. Tuch, stößt die Geisttaube vom Himmel herab. Die Männer tragen die übliche Kombination aus Tunika u. Pallium. Häufiger ist dagegen M.

mit der Himmelfahrt Christi oder seiner himmlischen Maiestas verbunden, so gleichfalls im Rabbula-Codex (Ihm Taf. 22, 1; Wellen Abb. 17a; Age 455 Abb. 68): Die nimbierte Gottesmutter, in dunkler Palla u. mit langem Tuch, erhebt die Hände zum Gebet; zwei Engel unterweisen (Act. 1, 10f) die bewegten Gestalten der *Jünger. Eine Himmelfahrtsdarstellung in zwei Zonen mit M. stellt sicher auch das Elfenbein-Frg. in New York dar (Volbach, Elfenbeinarb.³ nr. 255). – Im Pfingst- sowie Himmelfahrtsbild wird M. als Betende dargestellt, eine Geste, die ihre interzessorische Funktion u. eine Vermittlung zwischen Erde u. Himmel zum Ausdruck bringt. Im Hintergrund dürfte auch die von Pilgern (Itin. Eucher. 4 [CCL 175, 237]; Itin. Theod. 7 [ebd. 117f]; H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land² [2002] 169. 197; Arculf [Adamn. loc. sanct. 1, 7 (CCL 175, 191)]) gut bezeugte Tradition stehen, dass ihr Haus (u. das des Evangelisten Markus) der Ort des Pfingstgeschehens ist u. auf dem Zion lokalisiert wurde; die dortige Basilika galt als Mutter aller Kirchen (Nauerth aO. [o. Sp. 109]).

e. Weitere Denkmäler. Hingewiesen sei auf einige Goldmedaillons, die als Halsschmuck dienten u. in Auswahl gleichfalls Themen der Geschichte Jesu präsentieren, teilweise mit Inschriften: Medaillon in Istanbul (D. T. Rice, Kunst aus Byzanz [1959] nr. 66; Kötzsche-Breitenbruch 209); Medaillon in Washington (Age nr. 287; Volbach, Kunst nr. 248); Medaillon in Berlin aus Assiut (hier nur die Verkündigungsszene; ebd. nr. 255; Kopt. Kunst. Christentum am Nil, Ausst.-Kat. Essen [1963] nr. 163; Ägypten nr. 206; Al-Rawiné Kövári 373).

C. Maria in zentraler Position. M. kann nicht nur herausgehoben werden, sondern sie wird auch zum Hauptthema von Darstellungen. Bereits im 5. Jh. sind zudem gesicherte Weihungen an M. für Kirchen belegt (vgl. die Aufstellung bei Klauser, Gottesgebärerin 1090/3; Freytag 1, 100/20).

I. Monumentalkunst. Die zentrale Position M.s innerhalb von Gruppen kann sich formal aus bestimmten Themen entwickeln, zB. aus der Magierhuldigung oder der Himmelfahrt (s. oben). M. kann aber auch dadurch hervorgehoben werden, dass man ihr Begleiter an die Seite stellt (Engel, Apostel), die ihre Repräsentation erhöhen, sie so Christus annähern oder sogar gleichstellen. Diese Entwicklung wird besonders deutlich an Bildorten, die bisher Christus vorbehalten waren, auch in sakralen Räumen, in Apsiden u. Nischen, wohin M. nun gleichsam nachfolgt. – Überliefert sind Darstellungen M.s mit herrscherlicher Garde in Apsiden ab dem 5. Jh: Basilica Suricorum in S. M. di Capua Vetere (Ihm Abb. 10), Blachernenkirche in Kpel u. S. Sergius in Gaza (ebd. 55/8). Ab dem 6. Jh. sind entsprechende Denkmäler im Osten wie im Westen erhalten: Basilica Eufrasiana in Parenzo (Wellen Abb. 29a, vgl. die Seitenfelder mit Verkündigung u. Heimsuchung ebd. 6cd; G. Bovini, Le antichità cristiane della fascia costiera istriana da Parenzo a Pola [Bologna 1974] Abb. 26f), Obergadenwand von S. Apollinare Nuovo in Ravenna (F. W. Deichmann, Ravenna 3² [1958] Taf. 112/7), Theotokoskirche in Istanbul (heute: Odalar Dschami; Ihm Taf. 17, 2), Panagia Angelokitsos in Kiti auf Zypern (ebd. Taf. 18, 2), Hagia Sophia in Kpel (ebd. Taf. 19, 1), Panagia Kanakaria in Lynthrankomi auf Zypern (ebd. Abb. 12), S. M. Antiqua (ebd. Abb. 11) u. Felix-Adauctus Fresko in der Commodilla-Katakombe in Rom (Wellen 30) u. Koimesiskirche in Iznik (Ihm Taf. 19, 2). – In den Apsiden u. Nischen der kopt. Kapellen in Bawit u. Sakkara (6./7. Jh.) wird das Thema auf zwei Zonen verteilt: Oben herrscht der thronende Christus, unten hat M. zwischen Engeln u. Aposteln ihren Platz. Sie kann dort als Orantin aufgefasst sein, als thronende Mutter, die das Kind hält, u. als M. Lactans. Die Hauptvertreter in Bawit sind: Kapelle 17: M. Orans stehend zwischen Aposteln (ebd. Taf. 23, 1; Wellen 32b; Age 557 Abb. 75); Kapelle 6 (Apsissaal): M. sitzend mit Kind (Ihm Taf. 25, 1; Wellen Abb. 31a; Effenberger, Kunst 213; M. Zibawi, Kopt. Kunst [2004] nr. 89); Kapelle 20 (Apsidensaal): M. Orans stehend zwischen Aposteln u. Engeln (Wellen Abb. 31b; Török Farbtaf. 32; Zibawi aO. nr. 88); vgl. Kapelle 46: M. Orans stehend (Ihm Taf. 24, 1; Török Abb. 179f); Kapelle 42: M. Lactans sitzend (Ihm Taf. 25, 2).

II. Textilkunst. Die zweizonige Bildschöpfung der Himmelfahrt ist nicht allein ein klass. Dekor der Apsiden u. als deren möglicher Reflex auch der Pilgerampullen (s. unten), sondern scheint noch auf weitere Bildträger einzuwirken. Der Wandbehang in Cleveland (Age nr. 477; Török Farbtaf. 35) gibt die thronende M. mit dem Kind wieder,

flankiert von Engeln u. eingefasst von Apostelbüsten in Medaillons (vgl. J. Engemann, Art. Imago clipeata: o. Bd. 17, 1034). Die obere Zone ist dem thronenden Christus vorbehalten. Eine vergleichbare Komposition ziert einen Leinenstoff in Reservetechnik im Kopt. Museum, Kairo (C. Nauerth, Furnishing textiles in the Cairo Coptic Museum: A. De Moor / C. Fluck [Hrsg.], Clothing the house. Proceed. of the 5th meeting of the study group ‚Textiles of the Nile Valley', Antwerpen 2007 [Tielt 2009] 112 nr. 5): Oben halten Engel die Christusbüste im Kranz, unten steht M. zwischen Engeln.

III. Pilgerampullen als Reflex auf andere, häufig monumentale Darstellungen. Auch die Denkmälergruppe der Pilgerampullen hat die Himmelfahrt zum Thema. Entweder füllt sie eines von mehreren Medaillons mit Szenen aus dem Leben Jesu u. M.s (so Monza nr. 2 [Grabar pl. 5; vgl. ebd. pl. 7]; Bobbio nr. 18f [ebd. pl. 17. 50]), oder die gesamte Fläche der Ampulle nimmt die Komposition auf (so Monza nr. 1. 10f. 14. 16 [ebd. pl. 3. 17. 20f. 27. 29f]; Bobbio nr. 13f. 20 [ebd. pl. 44. 53], letztere mit M. zwischen Johannes d. T. u. Zacharias). Ikonographisch folgen diese Pilgerampullen des 6. Jh. den Motiven u. Typen, die vor allem von den Elfenbeinen bekannt sind (Hauptvertreter: Monza nr. 2 [Wellen Abb. 12a; Grabar pl. 5/7]; Bobbio nr. 18 [ebd. pl. 47f]; vgl. Bobbio nr. 17. 19 [ebd. pl. 46. 50]; ferner zwei Ampullen in Bonn, Dölger-Institut [Age nr. 526f]; Monza nr. 4 [ebd. pl. 31; Al-Rawiné Kövári 372]). Dabei sind die Einzelbilder so angeordnet, dass sechs Medaillons ein zentrales größeres Medaillon umgeben. Belegt sind Verkündigung, Begegnung der Frauen, das Krippenbild mit Joseph u. Wöchnerin M. sowie die Kreuzigung u. die Frauen am Grabe. Gelegentlich erscheint ein weiteres Medaillonbild, die Himmelfahrt, die in der unteren Zone M. zwischen den Aposteln wiedergibt (s. unten).

IV. Übrige Gattungen. Das Repertoire überlieferter bronzener Weihrauchfässer (zB. Berlin: Age nr. 563; vgl. Kötzsche-Breitenbruch 207f) gehört in das gleiche Umfeld, ebenso der Dekor achteckiger Fingerringe (zB. Washington: Age nr. 446; vgl. Kötzsche-Breitenbruch 209). Wie auf einigen Ampullen ist auch bei der Geburtsdarstellung im Rabbula-Codex (ebd. 204) über der Krippe ein baldachinartiger Kuppelbau bzw. eine Gittertür u. / oder eine Wölbung angedeutet, was als Reflex auf Architektur in der Geburtskirche bzw. als Zugang zur Geburtshöhle erklärt wird. Auch andere lokalisierbare Ereignisse können mit entsprechenden Anzeichen in den Darstellungen versehen werden (vgl. die verschiedenen Medaillons der Ampullenbilder). Das Holzkästchen von Sancta Sanctorum (Wellen Abb. 15; Age 564 Abb. 76; vgl. Kötzsche-Breitenbruch 206) zeigt nicht nur im Krippenbild eine Wölbung mit kleiner Öffnung, sondern kennzeichnet auch den Ort der ‚Frauen am Grabe' durch eine hohe Kuppel als Anastasis mit Grabeshöhle.

D. Repräsentatives Einzelbild. I. Verschiedene Bildorte. Auch in Ägypten existieren neben den zweizonigen Apsisprogrammen der Himmelfahrt solche, die allein M. mit Engeln u. Aposteln darstellen: Bawit, Kapelle 28: Madonna mit Clipeus zwischen Engeln (Wellen Abb. 33a; Ihm Taf. 18, 1); Sakkara, Zelle 1725: M. Lactans zwischen Engeln u. Büsten (Wellen Abb. 36a; Ihm Taf. 17, 1; Effenberger, Kunst 215; Zibawi aO. nr. 100); Sakkara, Zelle A: M. Lactans (Wellen Abb. 36b). – Diese Komposition ist auch auf einer Reihe koptischer Steinreliefs anzutreffen, deren funktionaler Kontext zu klären wäre (Brenk, Apse 95f; Kairo, Kopt. Museum: Madonna zwischen Engeln [Beckwith aO. (o. Sp. 101) nr. 113; Gabra / Eaton-Krauss aO. (o. Sp. 101) nr. 72; Török Abb. 177; Effenberger, Kunst Abb. 44]; Madonna zwischen Erzengeln u. Aposteln [Beckwith aO. nr. 112]; Madonna zwischen Erzengeln [ebd. nr. 111; Gabra / Eaton-Krauss aO. nr. 74]; M. Lactans zwischen Heiligen [Effenberger, Kunst Abb. 45; Zibawi aO. 49/51]). – Im Osten erscheint schon im Rabbula-Codex ein autonomes M.bild (Wellen Abb. 40; Freytag 2, Abb. 53), dessen Wiedergabe auf ein Standbild hinweisen könnte: M. hält das Kind auf dem Arm (beide sind nimbiert) u. steht auf einem Podest unter einer Baldachinarchitektur.

II. Typen eigenständiger Marienbilder. Innerhalb dieser eigenständigen Repräsentationsbilder begegnen verschiedene Typen von M.bildern: die stehende M. Orans, die Thronende mit Kind, M. Lactans, seltener M. mit Clipeus (s. oben). Isoliert stehen diese Typen dann mit ihren Varianten für die Ikonen zur Verfügung. Für die Entstehung, Entwicklung u. Ausprägung der Typen ist grundsätzlich zu beachten, dass ihre Be-

zeichnungen nicht einheitlich u. konsequent angewandt werden. Zunächst sind Haltung u. Gesten M.s namengebend für den Bildtyp wie bei den ältesten Typen der M. Orans u. M. Lactans. Auch die geglaubte Herkunft kann im Beinamen erkennbar sein, zB. M. Hodegetria bzw. M. Blacherniotissa für die M.bilder aus der Hodegon- bzw. Blachernenkirche in Kpel. Beischriften u. Ehrentitel geben ebenfalls Epitheta ab.

a. Maria Lactans. M. Lactans (Galaktotrophousa), d. h. die Stillende, Nährende, stets sitzend bzw. thronend; hauptsächlich in Ägypten verbreitet (Lechner 80), aber auch auf dem Marmorkrater aus Kpel (heute in Rom [s. o. Sp. 110]). Eine vieldiskutierte Frage ist die Beziehung zwischen Isis Lactans u. M. Lactans (Langener 260/76): Zum einen verbindet beide das allgemeine Kennzeichen der stillenden Mutter, zum anderen sind sie zugleich besondere Mütter, nämlich Gottesmütter. Isis nährt Horos (vgl. W. Brashear, Art. Horos: o. Bd. 16, 589/91), aber auch den Pharao, der seine Legitimation als Gottkönig von der Göttin bezieht. Der Titel Theotokos, der nur christlich für M., nicht aber pagan verwendet wird (Klauser, Gottesgebärerin 1099), birgt deshalb für Nestorius (428/31 Patriarch v. Kpel) die Gefahr, M. als Göttin zu verstehen. Die überwiegende Mehrheit der frühchristl. Theologen, auch die Konzilsbeschlüsse, urteilen anders: Weil M. Theotokos ist, hat der Mensch teil am Göttlichen, u. sie ist umgekehrt die Garantin für die Menschwerdung Gottes. Theologisch wird nur der Titel Theotokos diskutiert, nicht die Bezeichnung Lactans. Bei der bildlichen Wiedergabe der M. Lactans finden sich keine Indizien, die auf eine Irritation oder Kritik an der ‚gefährlichen Ähnlichkeit' zielen. Der Bildentwurf könnte aber durchaus mit der Beziehung ‚göttliches Kind u. seine Mutter' spielen, weil dieses traditionelle Schema vertraut war u. verstanden wurde, freilich mit der Richtungsverschiebung von der Gottwerdung zur Menschwerdung (Langener 120/47).

b. Maria Regina. Ein spezieller M.typ hat sich in Rom entwickelt, in dessen Bezeichnung ‚M. Regina' sich seine entsprechende Ikonographie spiegelt (vgl. W. Fauth, Art. Himmelskönigin: o. Bd. 15, 226/33; zu M. Regina in Rom Osborne; Themelly). M. Regina, d. h. M. als Königin mit entsprechenden Attributen, bereits 432/40 in S. M. Maggiore, Rom (s. o. Sp. 111); im 7./8. Jh. dort verbreitet (zB. u. a. mehrfach in S. M. Antiqua: Palimpsestwand, Theodotoskapelle [Ihm Abb. 11]; San Clemente, Unterkirche [H. Brandenburg, Die frühchristl. Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jh. (2004) Abb. 75]; S. Lorenzo Fuori le Mura [M. Andaloro, La pittura medievale a Roma 4 (Milano 2006) 40/4 mit Abb.; A. Muñoz, La basilica di S. Lorenzo fuori le mura (Roma 1944) Taf. 89a]; auch im Mosaik der Kapelle im Amphitheater von Durres [R. Gega, La chapelle de l'amphithéâtre de Durres: L'Albania dal tardoantico al medioevo. 1° coll. dell'Assoc. Ital. per lo Studio e la Conservazione del Mosaico = CorsRavenna 40 (Ravenna 1993) 527/36 mit Abb. S. 528]). Der Bildtyp wird theologisch gedeutet als Reflex (Ausdruck) der dyophysitischen Orthodoxie (gegen monotheistische u. ikonoklastische Strömungen) u. politisch als beginnende Emanzipation Roms von Byzanz.

c. Weitere Typen. (Lechner.) M. thronend mit Kind, frontal, schon in der Magierhuldigung des Repräsentationstypus, in der Apsis, in Nischen usw., gelegentlich auch Nikopoia genannt; M. Orans, die Betende, gedeutet als Fürsprecherin (Interzessorin) bei Christus, im Profil oder frontal, bereits im Pfingst- u. Himmelfahrtsbild (s. o. Sp. 112); M. mit Christusbild in Mandorla / Schild, sitzend oder stehend, ab Ende 6. Jh., besonders in Ägypten; M. als Imago Clipeata, M. als Büste im Schild. Die folgenden späteren Epitheta leiten sich von M.bildern in Kirchen in Kpel ab: M. Hodegetria, die Wegweiserin, M. als Halbfigur mit dem Kind auf dem (linken) Arm; M. Blachernotissa, M. mit dem Kind im Medallion (s. oben). Auf besondere Eigenschaften gehen die folgenden Bezeichnungen zurück: M. Glykophylusa, d. h. die Liebkosende; M. Eleusa, d. h. die ‚Gottesmutterrührung'; M. Platytera, d. h. die (den Schöpfer) Umfangende. Der Begriff Koimesis (lat.: Dormitio) bezeichnet den Tod M.s; der Bildentwurf kommt in der hier behandelten Zeitspanne noch nicht vor. – Büstenbilder mit der Darstellung M.s bezeugen auch gemalte Tondi (Sakkara, Kapelle B [Zabawi 94]), die zusammen mit anderen, aber auch isoliert vorkommen können (zB. Kairo, Kopt. Mus. [Gabra / Eaton-Krauss aO. nr. 75; vgl. ebd. nr. 128]); ähnliche Tondi in Mainz (Ägypten nr. 111). Vielleicht spielt auf ein solches Bild die Erzählung des Arculf (Adamn. loc. sanct.

3, 5 [CCL 175, 233f]) an, wo ein Bildnis der M. durch die Kloake verunreinigt u. der Blasphemie preisgegeben wird (W. M. Brashear / A. Breitenbach, Art. Kot [Latrine]: o. Bd. 21, 798).

E. Die Darstellung der Kirche. Mit Pfingsten ist M. textlich nur mittelbar verbunden (vgl. Act. 2, 1/4), wohl aber ist sie bei der Himmelfahrt zugegen (ebd. 1, 14; s. o. Sp. 113). Dass die Tradition ihren Wohnort auf dem Zion sucht (vgl. die Pilgerberichte), befördert die Vorstellung von der Verkörperung der Kirche in M. (K. S. Frank, Art. Hoheslied: o. Bd. 16, 77/9). Beide eint das Tertium ‚Jungfrau u. Mutter zugleich'. Daher ist es nur folgerichtig, dass die *Kirche als Personifikation die Ikonographie M.s übernimmt (E. Dassmann: o. Bd. 20, 1013f. 1016f). Das geschieht in zwei Varianten: als Frau im Maphorion (S. Sabina, Rom, Eingangswand, Mosaik der Ecclesia ex gentibus u. Ecclesia ex circumcisione; ebd. Relief der Holztür: G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] Taf. 4b. 68; Brenk, Apse 68; vgl. die Figuren im Apsismosaik von S. Pudenziana, Rom [ebd. Farbtaf. 19]) u. als kaiserlich geschmückte Gestalt (Bawit, Kapelle 17 [Wellen Abb. 32]), nimbiert, mit Krone u. Halsschmuck sowie Beischrift. Schließlich ist die Theotokos der Beweis für die Inkarnation u. somit Prototyp der Kirche.

F. Zusammenfassung. Wer die Ikonographie M.s darlegen will, sieht sich vor besondere Probleme gestellt: Im hier behandelten Zeitraum treten zunächst Szenen auf, in denen M. neben anderen vorkommt; erst allmählich wird ihre Person hervorgehoben u. schließlich finden wir sie isoliert. Diese Entwicklung vollzieht sich aber nicht geradlinig, sondern ein Einzelbild kann mit einem Zyklus kombiniert werden (zB. fünfteilige Diptychen). Zieht man die verschiedenen Gattungen in Betracht, so scheinen Denkmäler des privaten Bereichs (zB. Sarkophage, Elfenbeine, Textilien) ihrem Vorkommen im offiziellen u. sakralen Raum zeitlich voranzugehen (Monumentalkunst: Malerei, Mosaik). Umgekehrt gibt es Anzeichen dafür, dass die repräsentative Darstellung (zB. in Apsiden) auf bestimmte Objekte der Kleinkunst ihrerseits Einfluss nimmt (Ampullen, Textilien). Für die Komposition selbst lassen sich ikonographisch verschiedene Vorläufer bzw. Wurzeln feststellen (zB. Magierhuldigung, Pfingst- u. Himmelfahrtsbild). Für alle Szenen u. Motive gilt, dass sie je nach Gattung, Kontext u. Funktion unterschiedlich gewichtet u. geschätzt werden können. Spätestens beim Einzelbild stellt sich dann die Frage nach der Kultfähigkeit, wobei der Unterschied zwischen privatem u. offiziellem Umfeld bedacht u. jeder Fall einzeln geprüft werden muss (Brenk, Apse 57/107). Die genannten Aspekte durchkreuzen sich gleichsam ständig, was eine stringente Systematik erschwert.

Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1979). – Ägypten aus dem Wüstensand. Kunst u. Kultur der Christen am Nil, Ausst.-Kat. Hamm (1996). – A. Ahlquist, M., madre di Cristo, e altri madri presenti nell'arte funeraria paleocristiana: Sande / Hodne 9/32. – M. Al-Rawiné Kövári, Die Verkündigungsszene in der kopt. u. byz. Kleinkunst unter besonderer Berücksichtigung der Anwendung der Szene auf Textilien, Ampullen, Ringen u. Armbändern: Mélanges offerts à E. Varga = Bulletin du Musée Hongrois des Beaux Arts Suppl. (Budapest 2001) 369/79. – B. Brenk, The apse, the image and the icon. An historical perspective of the apse as a space for images = Spätantike - Frühes Christentum - Byzanz B 26 (2010); Die frühchristl. Mosaiken in S. M. Maggiore zu Rom (1975). – A. Effenberger, Die Grabstele aus Medinet el-Fayum. Zum Bild der stillenden Gottesmutter in der kopt. Kunst: Forsch. u. Ber. Staatl. Museen zu Berlin 19 (1979) 158/68; Kopt. Kunst. Ägypten in spätantiker, byz. u. frühislam. Zeit (1975). – J. Engemann, Eine spätantike Messingkanne mit zwei Darstellungen aus der Magiererzählung im F. J. Dölger-Institut in Bonn: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 (1984) 115/31. – U. Fabricius, Die Legende im Bild des ersten Jtsd. der Kirche. Der Einfluß der Apokryphen u. Pseudepigraphen auf die altchristl. u. byz. Kunst (1956). – R. L. Freytag, Die autonome Theotokos-Darstellung der frühen Jhh. 1/2 = Beitr. zur Kunstwissenschaft 5, 1/2 (1985). – T. Golgowski, On the iconography of the Holy Virgin represented on Faras Murals. Standing Virgin holding the Child on her arm: Études et Travaux 2 (1968) 296/312. – A. Grabar, Ampoules de Terre Sainte (Paris 1958). – D. Grassinger, Röm. Marmorkratere = Monumenta Artis Romanae 18 (1991). – A. Hermann, Das erste Bad des Heilands u. des Helden in spätantiker Kunst u. Legende: JbAC 10 (1967) 61/81. – Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. bis zur Mitte des 8. Jh. = ForschKunstgeschChrArch 4 (1960). – E. Jastrzebowska, Das antike Erbe in der Ikonographie der Kindheitsevangelien Christi: Boreas 16 (1993) 115/24. – H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelal-

terl. Mosaiken in S. M. Maggiore zu Rom (1966). – TH. KLAUSER, Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1071/103; Rom u. der Kult der Gottesmutter M.: JbAC 15 (1972) 120/35. – L. KOTZSCHE-BREITENBRUCH, Art. Geburt III: o. Bd. 9, 172/216. – J. LAFONTAINE-DOSOGNE, Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byz. et en Occident 1/2 = Académie Royal de Belgique. Mémoires. Collection in-4° 2, 11, 3ab (Bruxelles 1964/65). – L. LANGENER, Isis Lactans - M. Lactans. Unters. zur kopt. Ikonographie = Arbeiten zum spätantiken u. kopt. Ägypten 9 (1996). – G. M. LECHNER, Art. M.: RBK 6 (2005) 17/114. – P. P. V. VAN MOORSEL, Die stillende Gottesmutter u. die Monophysiten: E. Dinkler (Hrsg.), Kunst u. Geschichte Nubiens in christl. Zeit (1970) 261/85. – Ders. / M. HUIJBERS, Repertory of the preserved wall-paintings from the Monastery of Apa Jeremias in Saqqara: Miscellanea coptica = ActArchArtHist 9 (Roma 1981) 125/86. – P. J. NORDHAGEN, The origin of the washing of the child in the nativity scene: ByzZs 54 (1961) 333/7. – J. OSBORNE, The cult of M. Regina in early medieval Rome: Sande / Hodne 95/106. – J. RICHTER-SIEBELS, Die paläst. Weihrauchgefäße mit Reliefszenen aus dem Leben Jesu, Diss. Berlin 1989 (1990). – G. RISTOW, Zur spätantiken Ikonographie der Geburt Christi: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt (1983) 347/59; Art. Geburt: RBK 2 (1971) 637/62. – S. SANDE / L. HODNE (Hrsg.), Mater Christi = ActArchArtHist 21 (Roma 2008). – H. G. SEVERIN, Oström. Plastik unter Valens u. Theodosius I: JbBerlMus 12 (1970) 211/52. – A. THEMELLY, Immagini di M. nella pittura e nei mosaici romani dalla crisi monotelita agli inizi della seconda iconoclastica (648/819): Sande / Hodne 108/38. – L. TÖRÖK, Transfigurations of Hellenism. Aspects of late antique art in Egypt AD 250/700 = Probleme der Ägyptologie 23 (Leiden 2005). – K. URBANIAK-WALCZAK, Die ‚conceptio per aurem'. Unters. zum Marienbild in Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Malereien in El-Bagawat = Arbeiten zum spätantiken u. kopt. Ägypten 2 (1992). – VOLBACH, Elfenbeinarb.[3]; Frühchristliche Kunst (1958). – G. A. WELLEN, Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristl. Zeit (Utrecht 1961).

Claudia Nauerth.

Maria II (Maria von Magdala) s. Dirne: o. Bd. 3, 1209; Epiphanie: o. Bd. 5, 870. 880. 906; Jünger: o. Bd. 19, 292/6. 317/9.

Maria III (Naturwissenschaftlerin) s. Alchemie: o. Bd. 1, 241. 245. 249; Chemie: o. Bd. 2, 1068.

Marianiten (Kollyridianer) s. Brot: o. Bd. 2, 629f; Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1079f.

Marienfeste s. Begleitfeste: o. Bd. 2, 87f; Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1088f. 1094f; Hypapante: o. Bd. 16, 946/56; Lupercalia: o. Bd. 23, 707.

Marinos I (Geograph) s. Geographie: o. Bd. 10, 171f; Karte (Kartographie): o. Bd. 20, 206/9.

Marinos II (Neuplatoniker) s. Platon, Platonismus; Proklos.

Marius Mercator s. Italia II: o. Bd. 18, 1351f; Iulianus IV (Iulianus von Aeclanum): o. Bd. 19, 487; Pelagius, Pelagianer.

Marius Victorinus.

A. Biographie. *Hieronymus zufolge hat M. V., wohl gebürtig aus Africa, in Rom unterrichtet, wofür ihm 354 eine Statue auf

dem Trajansforum errichtet wurde (vir. ill. 101 [206 Ceresa-Gastaldo]; chron. zJ. 354 [GCS Eus. 7², 239]); Hieronymus datiert dieses Ereignis in die Regierungszeit des *Constantius II, zeitgleich zum Wirken des Grammatikers Donatus sowie zu seiner eigenen Kindheit (me puero: in Gal. prol. [PL 26, 332]). Aus der Bemerkung, M. V. sei in extrema senectute Christ geworden (vir. ill. 101 [206 C.-G.]), lässt sich kein Geburtsdatum ableiten. Die in einigen Hss. bezeugten Bezeichnungen vir clarissimus u. rhetor urbis Romae könnten historisch zutreffen, die Inschrift einer Enkelin nennt ihn Victorinus rhetor (CIL 6, 31 934). Wertet Hieronymus die Pauluskommentare des M. V. als schwer verständlich ab, führt ihn *Augustinus als Vorbild der *Bekehrung zum Christentum an (conf. 8, 2 [CCL 27, 114/6]; P. Frassinetti, Le Confessioni agostiniane e un inno di Mario Vittorino: GiornItFilol 2 [1949] 50/9). Er berichtet, dass sich M. V. längere Zeit zum Christentum hingezogen gefühlt habe, aber erst spät unter dem Einfluss des Simplicianus die Taufe empfangen u. dabei das Glaubensbekenntnis öffentlich (u. nicht in einem Nebenraum) bekannt habe (Aug. conf. 8, 2, 4 [CCL 27, 116]). Das Edikt Julians, das christlichen Rhetoren die Behandlung paganer Stoffe in öffentlichen Schulen verbot (Cod. Theod. 13, 3, 5 vJ. 362; Iulian. Imp. ep. 61c [42] [1, 2, 73/5 Bidez]), traf auch M. V. Als Augustinus 386 von ihm hört, ist er schon länger tot (conf. 8, 2, 1 [CCL 27, 114]); sein genaues Todesjahr ist unbekannt. M. V. ist der einzige Schriftsteller der lat. Antike, von dem sich definitiv nicht-christliche Werke aus der Zeit vor der Hinwendung zum Christentum sowie christliche Werke erhalten haben (für die unter dem Namen des *Fulgentius überlieferten Schriften ist unklar, ob sie auf eine Person zurückgehen; bei Firmicus Maternus ist unsicher, ob er bei der Abfassung der Mathesis schon Christ war).

B. Rhetorische Werke. Ein Corpus rhetoricum Victorini hat es in den Hss. vermutlich nie gegeben. Die Werke, die teilweise verloren sind, haben eine disparate Überlieferungsgeschichte.

I. Authentische Schriften. a. Ars grammatica. H. Dahlmann, Zur Ars grammatica des M. V. (1970). – Von der Schrift ist nur ein Teil erhalten, u. zwar in drei Hss. aus dem 9. Jh. die Kapitel 1/4 (De arte, De voce, De litteris, De orthographia; das vierte Kapitel ist auch selbständig überliefert; vgl. I. Mariotti, Marii Victorini Ars grammatica [Firenze 1967] 39/42) u. der Anfang von Kapitel 5 (De syllabis). Dann folgt die Metrik eines sonst unbekannten Aelius Festus Aphthonius (nicht zu verwechseln mit dem Rhetor Aphthonius, den Liban. ep. 1065 kennt), ein vierbändiges Werk, am Anfang durch die Victorinusschrift ersetzt (der zweite Teil des Kapitels De syllabis ist dann bereits Aphthonius) u. um zwei Appendices ergänzt, eine Übersicht über die Nomenklatur der Metrik bei *Horaz u. eine kurze Definitionsliste zu Begriffen aus der Metrik (beide wohl Aphthonius gehörig; vgl. Hadot, Recherches 62/8).

b. Kommentar zu Ciceros De inventione. 1. Allgemeines. Der Kommentar zu Ciceros De inventione ist das umfangreichste erhaltene Werk des M. V. Die Schrift ist durch Cassiod. inst. 2, 2, 10 bezeugt (das Vorkommen des Namens Fabii bzw. Fabii Laurentii in einem Teil der Hss. hat Hadot, Recherches 74/6 erklärt). Es handelt sich um einen fortlaufenden Kommentar, der nach der Einleitung (CCL 132, 5, 4/7, 80) unterschiedlich lange Abschnitte in Lemma-Form kommentiert. Hintergrund ist die lectio des klass. Schulbetriebs. Im Fortschreiten des Kommentierens nehmen die paraphrasierenden Passagen zu, entsprechend wird Ciceros Text nicht mehr zitiert, sondern nur noch inhaltlich erläutert. Gleichzeitig nehmen Erläuterungen einzelner Begriffe u. Ausdrucksmöglichkeiten ab.

2. Kommentartechniken. a. Beschreibung des Vorgehens Ciceros. Eine Aussage wird beschrieben als Beginn einer Argumentation (1, 2 [CCL 132, 14, 2/5]; 2, 2 [180, 1/3] u. ö.) oder inneren Ordnung (1, 9 [55, 95/7] u. ö.) oder als Erfüllung einer vorher erfolgten Ankündigung (1, 2 [23, 286/90]; 1, 7 [45, 37/9] u. ö.). Dabei nutzt M. V. Ciceros Querverweise auf bereits Gesagtes (1, 1 [12, 132/5] u. ö.) oder noch zu Erläuterndes (1, 7 [46, 65/8] u. ö.). Ausführlich geht M. V. auf die Argumentationen ein, die er als drei- (1, 10 [62, 119/50]), vier- (1, 10 [59, 44/60, 68; 64, 193/221) oder fünfteiligen (1, 9 [56, 122/58, 77]) Syllogismus erklärt (vgl. auch 1, 34 [155, 31/50]). Außerdem analysiert M. V., wie Cicero selbst seine Argumentation aufbaut (1, 10 [61, 89/98] u. ö.), oder redet Cicero sogar direkt an (1, 10 [58, 1/7]). Oft erläutert er den Text durch Verweis auf weitere Cicero-

schriften (vgl. Index auctorum: CCL 132, 303) bzw. Beispiele in den Reden (1, 28 [128, 59/129, 84] u. ö.) u. führt Begriffsunterscheidungen in anderen Schriften Ciceros an, etwa die doppelte Bedeutung von honestum in De officiis (3, 13/7). Dies wird durch Zitate aus anderen Schriftstellern illustriert, vor allem den klass. Schulautoren Vergil, Sallust u. Terenz (vgl. Index auctorum: CCL 132, 303; Horaz u. Ovid fehlen).

β. Kommentierung einzelner Wörter u. Wendungen. 1) Wörter werden durch ihre *Etymologie erklärt (1, 1 [10, 88f]; 2, 4 [185, 87f] u. ö.) oder in lexikographischer Manier aufgefächert (zB. 1, 5 [33, 3/10]; 1, 11 [69, 158/60]; 1, 12 [71, 40/6]; 1, 24 [106, 60/108, 99]; 1, 28 [132, 171/7]). Außerdem erklärt M. V. Wörter vom Sprachgebrauch Ciceros aus (1, 8 [47, 30/48, 33; 48, 60/3] u. ö.) oder durch den Vergleich mit einer Alternativformulierung (1, 1 [10, 70/2; 12, 151/5]; 1, 29 [136, 15/9] u. ö.). Eine Abfolge von zwei, oft durch et o. ä. verbundenen Begriffen wird erklärt, indem der Unterschied beider Begriffe benannt (zB. 1, 1 [11, 104/7; 14, 190/2]; 1, 3 [26, 70/2]; 1, 8 [52, 166/70]; 1, 11 [68, 135/69, 142]) oder beide Begriffe auf zwei andere Termini des Kontextes bezogen werden (1, 1 [12, 150f]; 1, 2 [19, 158/60] u. ö.), aber auch als Teilsynonymie (1, 2 [16, 65/73] u. ö.) oder durch den Bezug auf eine zugrunde liegende Ordnung oder Relation (1, 1 [10, 86/8]; 1, 9 [56, 112/20] u. ö.). Wendungen oder ganze Satzteile werden durch Paraphrase erläutert (zB. 1, 5 [36, 89/37, 115]), die mehr oder weniger stark mit Zitaten u. Wendungen aus dem Cicerotext durchsetzt ist (zB. 1, 23 [104, 21/36]). Dabei gibt M. V. des Öfteren zunächst die Kernthese eines Abschnittes wieder u. kommentiert dann die einzelnen Wendungen (zB. 1, 3 [24, 1/25, 33]; 1, 4 [29, 25/31, 73]; 1, 8 [47, 4/48, 37]). Die Paraphrase kann auch eine zugrunde liegende Ordnung sichtbar machen u. daher auch in durchzählbare Gedankenschritte zerlegt werden (1, 4 [29, 25/31]; 1, 26 [117, 39/118, 52] u. ö.). Sie kann durch inquit o. ä. unterbrochen werden (1, 6 [41, 21/4]; 1, 10 [63, 156/62] u. ö.), dabei in die 2. Pers. Sing. oder die 1. Pers. Plur. (1, 31 [150, 19/33] u. ö.) oder auch direkt in die 1. Pers. ‚ex persona Ciceronis' wechseln (1, 6 [42, 71]). An anderen Stellen nimmt die 1. Pers. Plur. auf die Schulsituation Bezug (1, 2 [20, 178/82]; 1, 5 [37, 131/38, 138]). 4) M. V. benutzt viele Beispiele, so besonders mit verschiedenen Berufsgruppen (Athlet: 1, 2 [19, 167/9]; Arzt: 1, 5 [37, 109/21; 38, 150f]; Schmied: 1, 5 [38, 147/9]; verschiedene Berufsfelder: 1, 25 [116, 32/6]) u. Dingen des alltäglichen Lebens (Honig: 1, 2 [23, 303/25, 305]; Kleidung: 1, 2 [24, 309/11]; Schreibblätter: 1, 14 [74, 79/88] u. ä.). Hinzu kommen der Bereich der Geschichte (zB. 1, 3 [28, 114/8]), besonders die bei Cicero genannte röm. (zB. 1, 4 [29, 9/13]; Verres: 1, 11 [65, 18/20; 69, 142/6]; Catilina: 1, 25 [115, 108f]), u. Sagen u. Mythen (zB. 1, 20 [90, 65/7]; 1, 22 [100, 86/101]).

γ. Gebrauch von Definitionen u. Handbuchwissen. M. V. benutzt auch Tafelbilder, die in die Hss. übernommen wurden (zB. nach 1, 5 [38, 142]; 1, 21 [94, 7]; 1, 24 [109, 141]; 1, 29 [140, 149]; 1, 30 [149, 161]), greift auf allgemeine Definitionen (vgl. 1, 14 [bzw. 15?] [75, 111f]; die in der Edition von K. Halm vergessene Kapitelzählung 1, 15 fehlt auch bei A. Ippolito, CCL 132) u. Handbuchwissen zurück (zB. 1, 1 [8, 18f; 10, 85f; 12, 149]). Er streut kurze Sacherläuterungen, allgemeine Belehrungen, Sentenzen u. schulbuchartiges Wissen ein (zB. 1, 2 [22, 242/55; 23, 284f]). Dies gilt besonders für die Rhetorik, die in lehrbuchartiger Form vermittelt wird: So wird etwa an eine Vorschrift Varros erinnert (1, 4 [32, 120/33, 141]), indem die fünf loci der inventio u. die Teile der Rede überhaupt in Erinnerung gerufen werden (1, 8 [47, 4/12]); die klass. sieben Fragen eines wahren Sachverhalts (1, 21 [94, 6/10]; 1, 24 [106, 36/8]), das argumentum (probabile argumentum: 1, 29 [141, 152/70]; argumentum u. quaestio: 1, 37 [157, 2/158, 27]), die praefatio (2, 1 [179, 6/14]), die narratio (1, 20 [88/90, 21/59]), die fünf modi reprehensionis u. die vier modi der confirmatio (beides zusammen: 1, 43 [167, 118/38]) werden schulbuchartig vorgeführt. Hinzu kommt Handbuchwissen aus Fachwissenschaften, etwa der Astrologie (1, 26 [121, 168/122, 95]) oder Philosophie (1, 2 [14, 5/15, 16. 34f]; 1, 29 [137, 60/138, 70]). Dabei wird doxographisches Material benutzt, etwa wenn Aristoteles' *Kategorienlehre (1, 9 [54, 61/55, 71]), seine Lehre von den opposita (1, 28 [130, 122/131, 31]) oder seine Unterscheidung von substantia u. accidentia genannt werden (1, 14 [bzw. 1, 15?] [74, 76/75, 107]). Für die Logik benutzt M. V. die dihäretische Definitionsmethode (vgl. dazu 1, 14 [73, 43/6]), die dem Vorgehen des Porphyrius in seiner Isagoge entspricht (zB. 1, 10 [74, 72/85]; 1, 24 [109,

139f] u. das Tafelbild; vgl. P. Mueller-Jourdan, Art. Logik: o. Bd. 23, 318f).

δ. Auseinandersetzung mit abweichenden Positionen. Im Vordergrund steht Ciceros Kritik an Hermagoras (zB. 1, 6 [41, 16/29; 43, 81/91; 43, 102/44, 33]; 1, 9 [53, 9/54, 38]). Hinzu kommen Abgrenzungen gegen Gorgias v. Leontinoi (1, 5 [40, 207/11]), Marcomannus (1, 5 [37, 118/29]) u. ungenannte multi (zB. 1, 14 [73, 33/5]; 1, 35 [156, 1/16]). In diesem Zusammenhang wird doxographisches Material als abzulehnende Meinung referiert u. gegen den Cicerotext abgegrenzt (zB. 1, 5 [35, 66/71]; 1, 24 [109, 124/38]). Interessant ist die beiläufige Polemik gegen die Vorstellung der Christen von der Jungfrauengeburt u. der Auferstehung als etwas, das von einigen akzeptiert werde, obwohl es eigentlich unmöglich sei (1, 29 [137, 65/138, 69]).

c. De definitionibus. Die Echtheit von De definitionibus ist durch Hss., Boethius, Cassiodor (Hadot, Recherches 163; zu den Reminiszenzen in Cassiodors Psalmenhomilien: ebd. 365; Boeth. top. Arist. 3 [PL 64, 1098A/100B]; vgl. Hadot, Recherches 363f) u. *Isidor von Sevilla sowie durch den Hinweis des Autors (defin. 9, 13/6 [59 Pronay mit Komm. zSt.]), dass er auch die Isagoge des Porphyrius übersetzt habe, gesichert (Th. Stangl, Tulliana et Mario-Victoriniana [1888] 12). Die Schrift ist eine Ergänzung zum nicht erhaltenen Kommentar zu Ciceros Topica.

II. Unsichere u. unechte Schriften. a. Scaurusexzerpte. Nicht eigentlich Victorinustext, sondern nur ein auf ihn zurückgehendes oder u. a. durch ihn bearbeitetes Schulbuch scheinen die Scaurusexzerpte zu sein. P. L. Schmidt: ders. / R. Herzog (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 5 (1989) 109/11 hält eine Neuedition für erforderlich, die die unterschiedliche Überlieferung der mit dem Namen des M. V. verbundenen Exzerpte mit denen des Audax zusammenstellt (vgl. vorläufig GrammLat 6, 187/215; 7, 315/49).

b. De ratione metrorum. Die Echtheit von De ratione metrorum ist umstritten. P. Hadot hat die Verfasserschaft durch M. V. ausgeschlossen (Recherches 70), P. L. Schmidt befürwortet sie hingegen (ders. / Herzog aO. 345f). Er hebt vor allem eine Stelle hervor, an der der Vf. ein Programm für die Ausbildung als Rhetor konzipiert, das sich mit den belegten rhetorischen Werken von M. V. auffallend stark deckt (ebd. 346).

c. De soloecismo et barbarismo. Sicher nicht von M. V. stammt die Schrift De soloecismo et barbarismo, die als Anhang an Consentius' Ars de barbarismis et metaplasmis (GrammLat 5, 386/404) überliefert u. in einer Hs. ‚uictō' zugeschrieben ist. Sie wird sonst einem gewissen Probus zugewiesen, vermutlich ein späteres Pseudonym. Es handelt sich wohl um einen Text des Palladius aus dem 4. Jh. (ebd. 5, 395/8 enthält nur De barbarismo u. nennt im Titel Palladius neben Scaurus; die Zuschreibung der Scaurusexzerpte an M. V. könnte die Zuschreibung auch dieser Schrift verursacht haben).

d. De finalibus metrorum. Sicher unecht ist die Schrift De finalibus metrorum (GrammLat 6, 229/41), die in den Hss. einem gewissen Metrorius oder Metrorius Massiminus zugeschrieben ist (Mariotti aO. [o. Sp. 124] 46).

III. Verlorene Schriften. Ein Kommentar zu Ciceros Topica sowie das Werk De syllogismis hypotheticis, das ebenfalls der Cicero-Kommentierung angehört, sind nicht erhalten. Ob M. V. noch weitere Werke Ciceros kommentiert hat, ist ungewiss (einziger Hinweis ist Hieron. adv. Rufin. 1, 16 [CCL 79, 15], der von Victorini in dialogos eius [scil. Ciceronis] spricht, was jedoch unspezifisch ist; Hadot, Recherches 211/4).

a. Kommentar zu Ciceros Topica. Die Existenz eines vierbändigen Kommentars zu Ciceros Topica ist durch die Zusammenfassung bei Boethius (in top. Cic. 1 [PL 64, 1041B]) bezeugt. Demnach hat sich Buch 1 mit dem Proömium (Cic. top. 1, 1/5), Buch 2 mit der Aufgabe der Topik (ebd. 2, 6/8) u. Buch 3f mit der Beschreibung der Topica (ebd. 2, 8/4, 23) beschäftigt. Cassiodor lag also ein unvollendeter Kommentar vor; als Ergänzung wurden die Schriften De definitionibus u. De syllogismis hypotheticis benutzt. – Hadot, Recherches 115/40 hat, ausgehend von der Zusammenfassung bei Boethius, versucht, in den Parallelen zwischen Cassiodor u. *Martianus Capella ‚Spuren' des Topica-Kommentars nachzuweisen. Doch differiert die Formulierung der argumenta so stark, dass sich kaum Rückschlüsse auf M. V. ziehen lassen.

b. De syllogismis hypotheticis. Diese Schrift lag Cassiodor noch vor, der für eine genauere Erläuterung der modi der hypothetici syllogismi auf dieses Werk verweist (inst. 2, 3, 13). Anlass für diesen Verweis ist

die Auflistung von sieben modi unmittelbar vorher. Diese entsprechen zwar den modi conclusionis bei Cicero (top. 53/7), Cassiodor nennt sie jedoch hypothetici syllogismi (der Begriff könnte auf M. V. zurückgehen) u. stellt sie mit einprägsamen Beispielschlüssen vor. Allerdings nennt Martianus Capella den Schluss gerade condicionalis syllogismus u. unterscheidet sich auch in den Beispielen (4, 414/20). Demnach lässt sich lediglich vermuten, dass es eine an Cicero (top. 53/7) anschließende Systematisierung der Konditionalschlüsse gegeben hat, die die ältere (stoische) Systematisierung ersetzt hat. Ob diese auf M. V. zurückgeht oder durch De syllogismis hypotheticis nur erläutert wurde, ist nicht entscheidbar.

IV. Übersetzungen. Zusätzlich zu den rhetorischen Werken des M. V. ist seine Übersetzungstätigkeit zu nennen, für die keine direkte hsl. Tradition besteht. – Gesichert ist die Übersetzung der Isagoge des Porphyrius. Boethius sagt am Ende der 2. Auflage seines Isagoge-Kommentars, dass der erläuterte Text zuerst von dem Rhetor M. V., dann von ihm selbst übersetzt u. mit einer doppelten Erläuterung (gemina expositione) erklärt worden sei (in Porph. comm. sec. 5, 24 [CSEL 48, 347f]). Die erste Auflage beginnt mit einem fiktiven Dialog, in dem ein gewisser Fabius Boethius um die Erläuterung der Isagoge bittet, die einst M. V. übersetzt haben soll (dicitur transtulisse; in Porph. comm. pr. 1, 1 [ebd. 4]). Im Laufe der Auslegung macht Boethius mehrfach auf die Differenz zwischen Porphyrius u. M. V. aufmerksam (ebd. 1, 10 [23]; vgl. zum Victorinustext als dem auszulegenden Text ebd. 1, 13 [35]), kritisiert M. V. (1, 21 [64]; 2, 6 [94f]) u. stellt einen verbessernden Eingriff des M. V. in Frage (1, 12f [33. 35f]). Die Zitation des victorinischen Isagoge-Textes durch Boethius ist nur teilweise wörtlich; vor allem in der 2. Hälfte lässt Boethius in den Text seine Paraphrase einfließen, so dass die Rekonstruktion der M. V.-Übersetzung nur zT. möglich ist. – Weitere Übersetzungen sind bei Cassiod. inst. 2, 13, 18 bezeugt, doch gehen an der betreffenden Stelle die Cassiodor-Hss. auseinander. Hadot, Recherches 110/2 hat zu diesem Textabschnitt die Hypothese aufgestellt, dass sich die beiden Hss., die unter ω subsumiert werden, jeweils auf die prima editio der Boethiuskommentare, die Hs. Ω auf die secunda editio beziehen. Das ist in Ω zumindest für Boethius' Kommentare zur Isagoge u. zu Περὶ ἑρμηνείας wegen der Buchaufteilung sicher. Daraus ergibt sich: Für die Kategorienschrift behauptet ω, dass Boethius sie übersetzt u. kommentiert habe. Die erhaltene Kommentierung umfasst nicht drei, sondern vier Bücher, ist aber in den Hss. als prima editio gekennzeichnet. Dass Boethius eine secunda editio seines Kategorienkommentars verfasst hat, ist denkbar. Die Zuweisung der Übersetzung u. des Kommentars in Ω an M. V. dürfte somit falsch sein. Bei der Zuschreibung der Übersetzung von Περὶ ἑρμηνείας an Boethius ist das Adjektiv supramemoratus in ω auffällig, durch das eventuell auf einen weiter entfernt zitierten Autor, zB. M. V., verwiesen werden sollte (inst. 2, 13, 13); dabei scheint jedoch statt Victorinus patricius (so Hs. D) geschrieben u. mit dem patricius Boethius identifiziert worden zu sein. Immerhin wird in der Hs. D wenige Zeilen später erneut der Name des M. V. mit patricius verwechselt (als Vf. von De syllogismis hypotheticis, doch ist M. V. als Autor inst. 2, 13, 13 unstrittig). Es könnte sein, dass Cassiodor diesen Fehler in ω verbessern wollte, weil er ja die Übersetzer zu nennen beabsichtigte. Dann käme M. V. als Übersetzer von Περὶ ἑρμηνείας sehr wohl in Frage. In welcher Form Boethius diese Übersetzung benutzt hat, ist nicht mehr zu klären.

C. Theologische Werke. I. Trinitätstheologische Schriften. Während die Epistola prima Candidi sowie die Schrift Ad Candidum Arrianum in mehreren Hss. erhalten sind, finden sich die übrigen trinitätstheologischen Schriften nur in einer Hs. (Berol. Phillipps 1684 [9./10. Jh.]) sowie in der von J. Sichard erstellten editio princeps (Basel 1528) überliefert; in ihr hat Sichard eine heute unbekannte Hs. benutzt; De homoousio recipiendo ist zusätzlich in Cod. Paris. Lat. 13 371 (10. Jh.) erhalten.

a. Adversus Candidum Arrianum. Die Schrift reagiert auf die Epistola prima Candidi Arriani (CSEL 83, 1, 1/14). Für letztere ist von P. Nautin (Candidus l'Arien: L'homme devant Dieu, Festschr. H. de Lubac [Paris 1964] 309/20) u. M. Simonetti (Nota sull'Ariano Candido: Orpheus 10 [1963] 151/7) die Echtheit bestritten worden. M. V. habe sie nur fingiert, um die eigene Entgegnung wirkungsvoller folgen zu lassen.

Dann ist erklärt, wieso die Epistola secunda Candidi Arriani (CSEL 83, 1, 49/53), auf die M. V. mit den Büchern Adv. Arium reagierte, lediglich aus Zitaten von Ariustexten besteht, denn dies ist in den 50er u. 60er Jahren des 4. Jh. nur als Mittel der Polemik vorstellbar. – Gegen die Hypothese des fingierten Candidusbriefes spricht, dass ein erheblicher Teil der Argumente aus der Epistola prima Candidi in der Antwort nicht widerlegt wird, so gerade auch deren Kernthese, derzufolge man das Verhältnis zwischen Vater u. Sohn nicht als generatio beschreiben kann (Candid. gen. div. 1 [CSEL 83, 1, 1f]). Um dies zu zeigen, führt das Schreiben elf modi von generatio auf, für die jeweils gezeigt wird, wieso sie zur Beschreibung der Relation zwischen Vater u. Sohn unangemessen sind. Dies gilt nun auch explizit für ein Zeugungsverhältnis iuxta imaginem (ebd. 6 [7f]). Ergebnis: Der Sohn ist nicht durch eine generatio, sondern durch eine operatio zustande gekommen, ist also primum opus et principale dei (ebd. 10 [12f]). Diese Kernthese taucht in der Widerlegung nur am Rande auf (Mar. Victorin. gen. div. verb. 29f [CSEL 83, 1, 44/6]) u. wird dabei sofort von der homöischen Position unterschieden, wie sie im Sermo Arrianorum (ClavisPL[3] 701), bei Maximinus oder bei Palladius v. Ratiaria zu erkennen ist; die Homöer nehmen zwar einen Unterschied zwischen Vater u. Sohn an, bezeichnen den Sohn jedoch als genitus, als imago u. similis (serm. Arian. 10 [CSEL 92, 37, 73f]; Schol. Arian. 86 [SC 267, 272, 1/31]; Aug. coll. c. Maximin. 15, 15 [CCL 87A, 444/7]). Zu den inhaltlichen Abweichungen kommen weitere Indizien, etwa, dass die Form der Bibelverse abweicht (zB. Act. 2, 36 oder Prov. 8, 22). Beides spricht eher gegen eine fingierte Schrift. – Auffällig sind an der Epistola prima Candidi die Verwendung der Triade esse, vivere, intellegere, die auch M. V. in Adv. Arium benutzt, sowie einige eigenwillige Begriffsbildungen, etwa das Nebeneinander von exsistentia u. exsistentialitas. Durch die Entdeckung der Parallele zwischen adv. Arium 1b (CSEL 83, 1, 142/67) u. dem kopt. Zostrianus (s. u. Sp. 134f) ergibt sich jedoch die Überlegung, dass sich beide, Candidus wie M. V., in einem intellektuellen Milieu bewegt haben könnten, in dem spekulative Begriffsbildungen gängig waren. Damit deutet sich als Hypothese an, in Candidus keine fingierte Person, sondern den seltenen Vertreter eines lat. Anhomöertums zu sehen.

b. Adversus Arium. 1. Allgemeines. Die umfangreiche Schrift Adv. Arium besteht aus vier Büchern, wobei das erste in zwei Teile zerfällt. Der Charakter dieser insgesamt also fünf Teile ist unterschiedlich. Die ältere These Hadots (Porphyre 79/143), derzufolge M. V. über Passagen hinweg Porphyrius ausschreibe, ist a) durch die umstrittene Zuschreibung des anonymen Parmenideskommentars an Porphyrius belastet (G. Bechtle, The anonymous commentary on Plato's ‚Parmenides' [Bern 1999]; K. Corrigan, Platonism and gnosticism. The anonymous commentary on the Parmenides: J. D. Turner / R. D. Majercik [Hrsg.], Gnosticism and later Platonism [Atlanta 2000] 141/77) u. b) zumindest für die zentrale Passage adv. Arium 1b, 49f (CSEL 83, 1, 143/6) unzutreffend (s. unten). Entsprechend ist die Zurückführung des philosophischen Materials in Adv. Arium auf Porphyrius insgesamt bezweifelt worden.

2. Buch 1a. Buch 1a reagiert auf die Epistola secunda Candidi, die nur aus zwei Exzerpten aus den Dokumenten 1 (15). 8 (4) (AthanWerke 3, 1, 1, 1/3. 15/7) besteht. Dass Candidus dort explizit auf Arius rekurrierte, ist historisch unwahrscheinlich. Sehr wahrscheinlich hat M. V. selbst diese Exzerpte zusammengestellt, um seine gegen Homöer u. Homöusianer gerichtete Trinitätslehre als Schrift Adv. Arium entwerfen zu können. Entsprechend beginnt M. V. kurz mit einem knappen Referat, das die Theologie des Arius u. des Eusebius v. Nikomedien beschreiben soll, um dann einen Schriftbeweis zu führen. Dieser Schriftbeweis, dem das Zitat von Eph. 3, 14/21 vorausgeschickt wird, beginnt mit dem Joh.-Ev., das besonders ausführlich bearbeitet wird, dann folgt das Mt.-Ev. (ab adv. Arium 1, 15 [CSEL 83, 1, 75/7]), dann Paulus: Römerbrief, die beiden Korintherbriefe, darin eingeschoben eine Ausführung zu Gen. 1, 26 (ebd. 1, 20 [85/8]), dann sehr knapp Epheser-, Galater- u. Philipperbrief (bes. zum Philipperhymnus), Kolosserbrief u. der erste Timotheusbrief, ergänzt um eine Erläuterung zu Jes. 45, 14f. – Danach setzt sich M. V. mit den Homöusianern auseinander (adv. Arium 1, 28/30 [CSEL 83, 1, 102/7]), um anschließend den Begriff ὁμοούσιος näher zu erläutern. Dieser sei erst jüngst ‚erfunden' worden; die Be-

hauptung, der Begriff sei älter als das Nizänum, weist M. V. zurück (ebd. 1, 28 [103, 12/22]). M. V. richtet sich an den Hauptvertreter der Homöusianer, den er in der 2. Pers. Sing. anspricht (erst ebd. 1, 45 [137, 23] wird als Sprecher der Homöusianer Basilius genannt; der Plural Basilii ist textkritisch unsicher u. verweist nicht auch auf Basilius v. Caes.). Intention der Homöusianer sei, die verschiedensten Häresien (Paul v. Samosata, Markell v. Ankyra u. Photin, Valens u. Ursacius als Vertreter der homöischen Richtung: 1, 28 [104, 33f]) durch das ὁμοιούσιος zu besiegen u. den Irrtum, den das ὁμοούσιος nahelege (Vater u. Sohn als aus einer *Materie hervorgehend), auszuschließen (1, 29 [105, 9f]). Dem Basilius v. Ankyra unterstellt er zudem gekränkte Eitelkeit (1, 28 [104, 27/9]) u. Herrschsucht gegenüber den Afri et Orientales (1, 29 [105, 1/6]). Auch die Homöusianer benutzten ja den Begriff substantia bei ihrer Betonung der similitudo, reduzierten aber die Übereinstimmung zwischen Vater u. Sohn auf Qualitäten. Eine Ähnlichkeit in der substantia als solche gebe es nicht, vielmehr sei das, was aufgrund der substantia ähnlich ist, wesenhaft identisch (1, 30 [107, 4/10]). Hierauf bezieht M. V. gerade auch die imago-Relation (1, 30 [107, 10/7]). Anschließend weist M. V. nach, dass der Begriff nicht unbiblisch ist (der Begriff οὐσία wird mit den üblichen Belegen Mt. 6, 11 u. Tit. 2, 14 versehen [adv. Arium 1, 30 (CSEL 83, 1, 108, 36/109, 48)]; hinzu kommt Jer. 23, 18. 22: adv. Arium 1, 30 [CSEL 83, 1, 109, 48/58]). Bei den Ausführungen wird bereits das für M. V. grundlegende Konzept deutlich, dass der Vater eine motio hat, die sich genauer als vita u. intellegentia, als Sohn u. Geist verstehen lässt (ebd. 1, 32 [113, 44/114, 57. 114, 72/115, 78]). Parallel zum Begriff der motio deutet M. V. den Begriff λόγος u. verteidigt sich gegen den Vorwurf, die nizänische Position sei patripassianisch (ebd. 1, 44 [134, 1/136, 50]). Seine Theologie kennzeichnet er so als Mittelweg zwischen den *Arianern u. denen, die Christus als Seiendes in die Schöpfung einordnen, einerseits, den Patripassianern, Anhängern Markells u. Photins u. den Homöusianern andererseits (interessanterweise werden hier die Homöer nicht wieder genannt; den Homöusianern wird als Gemeinsamkeit mit Arius vorgeworfen, anstelle der generatio eine factura des Sohnes anzunehmen [1, 45 (136/8)]).

3. Buch 1b. α. Parallele zum kopt. Zostrianus. Für Buch 1b war die Entdeckung Hadots bahnbrechend, dass wörtliche Parallelen zum kopt. Zostrianus (NHC VIII, 1) bestehen (vgl. M. Tardieu, Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de M. V. [Bures-sur-Yvette 1996] 15/7). M. Tardieu hat dies aufgegriffen, in einer Synopse vertieft u. für die Textrekonstruktion des Zostrianus nutzbar gemacht (ebd.). Die Diskussion um diese Parallele hat zu verschiedenen Hypothesen geführt. Die Mehrzahl der Forscher ist der Ansicht, den parallelen Textpassagen liege eine gemeinsame Quelle zugrunde. Die Eigenart dieser Quelle wird dabei unterschiedlich bestimmt: Der Vorschlag Tardieus selbst, als Vf. der gemeinsamen Quelle Numenios v. Apameia zu vermuten, ist in der Forschung auf keine Zustimmung gestoßen. J. Turner: C. Barry u. a. (Hrsg.), Zostrien (NH VIII, 1) (Québec 2000) 32/225 hat sich dafür ausgesprochen, in der gemeinsamen Quelle philosophisches Material zu sehen, das im kopt. Zostrianus bewusst eingebaut worden sei, um den philosophischen Charakter des sethianischen Systems zu erhellen. Das erkennbare philosophische System sei mittelplatonischer Provenienz u. beruhe auf einer bestimmten Deutung von Platos ‚Parmenides' (ebd. 210; Hypothese der ‚Middle-Platonic Common Source'). L. Abramowski votiert dafür, in der gemeinsamen Quelle einen gnost. Text zu sehen, der in bestimmten Kreisen Roms zirkulierte. Diese seien Nizänerkreise gewesen, in denen Texte kursierten, deren gnostische Provenienz nicht mehr bewusst war (Nicänismus 560; Hypothese der ‚Crypto-Barbelognostic Nicene circles'; vgl. Drecoll, Greek text 210; *Barbelo-Gnostiker). Hiervon unterscheidet sich die grundsätzliche Skepsis, ob die Textparallele auf eine gemeinsame Quelle führt. Dagegen spricht: Die Rekonstruktion der Textparallele beruht darauf, dass der kopt. Text des Zostrianus durch Zuhilfenahme des lat. Textes von M. V. rekonstruiert wurde. Betrachtet man nur die im Zostrianus erhaltenen Wörter bzw. Wortbestandteile, reduziert sich die Parallele erheblich. Der auf der Grundlage von M. V. rekonstruierte Text ist daher nur ansatzweise ein von M. V. unabhängiger selbständiger Zeuge. M. V. könnte den griech. Text des Zostrianus gekannt haben, der auch in der Plotinschule gelesen wurde. Das Ver-

hältnis zwischen dem griech. u. dem kopt. Zostrianus ist nicht mehr erkennbar, doch könnten zentrale Theologumena u. Formulierungen erhalten geblieben sein (Hypothese vom ‚direct reading'; vgl. Drecoll 211). Alternativ wäre denkbar, dass die Zostrianuslektüre im Plotinkreis zu einem nicht näher erkennbaren neuplatonischen (eventuell bereits lat.) Text geführt hat, der Passagen des griech. Zostrianus aufgenommen u. den M. V. ausgeschrieben hat. Diese Hypothese eines neuplatonischen Bindeglieds (‚intermediary source'; vgl. ebd. 212) zwischen dem griech. Zostrianus u. M. V.' adv. Arium 1b, 49f (CSEL 83, 1, 143/6) berührt sich insofern mit der These Abramowskis, als dass auch sie die Zirkulation neuplatonischer Texte in christlichen Zirkeln in Rom annimmt, auf die M. V. zurückgegriffen habe, kommt aber ohne die Annahme einer gemeinsamen Quelle aus. – Fest steht, dass im Anschluss an das Material, für das der kopt. Zostrianus parallele Ausdrücke bietet, weiteres Material auftaucht, das M. V. in seine Argumentation eingebaut zu haben scheint. Der Eigenanteil des M. V. ist dabei nur hypothetisch rekonstruierbar. Nicht erkennbar ist, ob dieses Material aus derselben Quelle stammt wie das in adv. Arium 1b, 49f (ebd.). Nimmt man das an, bieten sich drei Lösungsmöglichkeiten an: a) Der kopt. Zostrianus hat philosophische Passagen des griech. Zostrianus übersprungen, die von M. V. rezipiert wurden. b) Die gemeinsame Quelle wurde von Zostrianus nur in begrenztem Umfang, von M. V. hingegen auch darüber hinaus noch weiter benutzt. c) Ein neuplatonischer Text, der auch eine Passage aus dem griech. Zostrianus aufgenommen hat, hat daran weitere Argumentationen unbekannter Provenienz angeschlossen. M. V. hätte dann einfach diesen Text benutzt (ohne direkte Kenntnis des Zostrianus).

β. Die Eigenart des vorliegenden Textes bei Marius Victorinus. Die Benutzung fremden Materials in Adv. Arium 1b hat zu einem eigenartigen theologischen Profil geführt, das in der lat. Patristik ohne Parallele ist. Das Verhältnis zwischen Vater u. Sohn wird mit dem zwischen einem ersten unum u. einem zweiten unum, dem unum unum, verglichen. Damit ist eine philosophische Differenzierung genannt, die in der sethianischen Gnosis u. im anonymen Parmenideskommentar auftaucht. Die Transzendenz des ersten unum beschreibt M. V., indem er a) die strikte Einheit, die vor (ante) allem anderen liegt, betont (1b, 49 [CSEL 83, 1, 143, 9/17]); b) das Eine negativ qualifiziert: Es hat keine Existenz oder Substanz, Form oder Verstehen, ist unermesslich, ohne Gestalt oder akzidentielle Qualität u. ä. (1b, 49 [143, 17/144, 26]); c) betont, dass dieses erste Eine alles Vorstellbare überbietet: Es ist praeprincipium aller principia, praeintellegentia aller intellegentiae, stärker als alle Mächte, schneller als jede Bewegung u. ä. (1b, 49 [144, 26/40]). An diese negative Beschreibung, die die Transzendenz sichern soll, schließt sich eine positive Beschreibung an, die das erste unum als pater bezeichnet u. als vollkommen u. spiritus beschreibt (1b, 50 [144, 1/145, 10]), der drei potentiae in sich vereint, nämlich die potentiae existentiae, vitae et beatitudinis. Das erste Eine als προόν umfasst in sich der potentia nach alles Folgende (1b, 50 [145, 10/21]). – Aus diesem ersten Einen ‚springt ganz am Anfang hervor' (proexsiluit) ein zweites Eines, ein unum unum, das bereits substanzhaft, im Gegensatz zur potentia bereits actio actuosa u. immerwährende Bewegung ist (1b, 50 [145, 22/146, 32]). Letzteres besitzt eine Dynamik, die als vita einerseits, als intellegentia andererseits beschrieben wird (1b, 51 [146, 15/147, 19]). Das Leben vergleicht M. V. mit der Hervorbringung einer feminea potentia, die lebendig machen will (1b, 51 [147, 19/22]). Dies wird zum Typus der Inkarnation, genauer der Jungfrauengeburt durch Maria (1b, 51 [147, 27/41]). Das so hervorgebrachte Leben kehrt sich zurück zum Vater, wird dadurch zur Weisheit (analog zur intellegentia) u. ‚vermännlicht' (virificata; 1b, 51 [147, 22/6]). Dies wird zum Typus der Auferstehung bzw. der ascensio (1b, 51 [147, 22; 148, 42f]). In einer anschließenden Erläuterung wendet M. V. die so erreichte Konzeption auf die Trinität an, die er mit der Trias von esse, vivere, intellegere bzw. exsistentia, vita, intellegentia (parallel zu beatitudo) vergleicht. Ziel der Erläuterung ist es zu zeigen, dass die Begriffe zwar in bestimmtem Sinne auf alle drei Größen der Trias zutreffen, aber doch unterschiedlich akzentuiert. Um dies zu verdeutlichen, vergleicht M. V. u. a. die Trias mit der Abfolge von Punkt, kreisförmiger Linie u. Sphäre u. mit einer aus Paulus gestützten trichotomischen Anthropologie (corpus, anima, spiritus), die er in der

Auslegung der Schöpfungsgeschichte belegt findet (M. V. bezieht Gen. 1 auf die körperliche, Gen. 2 auf die seelisch-geistige Ebene; 1b, 63f [164, 1/167, 30]).

4. Buch 2. Buch 2 ist ein Traktat über das ὁμοούσιος. Die Schrift geht von dem Bekenntnis an Vater u. Sohn aus, denen das Sein zugeschrieben werden müsse. Die Annahme, der Vater sei ἀνούσιος, wehrt M. V. ab; wenn schon, sei er ὑπερούσιος, doch sei auch das abzulehnen, da die Entstehung von etwas, dem substantia zukommt, aus dem Nichts sonst nicht erklärbar wäre. Zugleich sei die Annahme abzulehnen, dass Christus erst mit Maria zu existieren begonnen habe (dies wird Photin zugeschrieben) oder der Logos einen Menschen gleichsam lenken würde (dies wird Markell v. Ankyra zugeschrieben). Anders als die Schrift De homoousio recipiendo (s. u. Sp. 140) wendet sich adv. Arium 2 (168/90) nicht nur gegen die Homöer, sondern auch gegen die Homöusianer. Erstere lehnen den Gebrauch des Begriffs substantia insgesamt ab, letztere akzeptieren ihn, betonen aber, die substantia des Sohnes sei nicht mit der des Vaters identisch, sondern similis. Beide kennen eine Bekenntnistradition, in der der Sohn als deus ex deo, lumen ex lumine u. zusätzlich als lumen verum bezeichnet wird (4. Antiochenische Formel: Athan. synod. 25 [AthanWerke 2, 1, 251f]; Socr. h. e. 2, 18, 3/6 [GCS NF 1, 111f]; vgl. die Aufnahme des Textes in die lat. Fassung der 1. Sirmischen Formel bei Hilar. synod. 38 [PL 10, 509B]). M. V. erklärt das ὁμοούσιος als consubstantialis bzw. simul substantiatus. Nach Hinweisen darauf, dass substantia biblisch sei, beschäftigt sich M. V. mit dem Unterschied zwischen οὐσία u. ὑπόστασις (J. Hammerstaedt, Art. Hypostasis: o. Bd. 16, 1025f). Dabei betont er den unlösbaren inneren Zusammenhang von Existenz u. Geformtsein: So unlösbar esse u. forma sind, so unlösbar sind Vater u. Sohn. Und Ersteres sei magis dei substantia (also das, was die Griechen οὐσία nennen), während Letzteres, die forma, zwar auch substantia sei, aber als formatum, u. dies bezeichne man mit ὑπόστασις, was man lateinisch auch mit dem vielleicht von M. V. stammenden Neologismus subsistentia wiedergeben könne. Mit der Formulierung ‚de una substantia tres subsistentias' ist also nicht eine Entfaltung der einen substantia in drei subsistentiae gemeint, sondern die Unterscheidung zweier Aspekte; οὐσία u. ὑπόστασις meinen also im Grunde dasselbe, wenn auch unter unterschiedlichem Aspekt. Entsprechend weist M. V. anschließend auf, dass in den Schriftstellen, an denen substantia bzw. ὑπόστασις steht, jeweils auch die οὐσία gemeint sei. Dann verweist er auf die zwei Belege für οὐσία (Mt. 6, 11 u. Tit. 2). Um die arianische Theologie konsequent ausschließen zu können, werde man das präzise u. profilierte Wort ὁμοούσιος beibehalten müssen.

5. Buch 3. Hier wird die Trinitätslehre vom Begriff des Lebens aus entwickelt. Dies ermöglicht es, den Zusammenhang von Vater u. Sohn aufzuzeigen, weil das Leben motus ist, u. zwar auf die substantia bezogene Bewegung, also Realisierung dessen, was in dem Sein begründet liegt. Zugleich ermöglicht der Begriff eine Binnendifferenzierung in der zweiten Größe, der von der substantia ausgehenden Bewegung: Zu unterscheiden sind vivere u. intellegere. Damit hat M. V. die adv. Arium 1, 32 (CSEL 83, 1, 111, 1/115, 78) bereits entwickelte Trias esse, vivere, intellegere erreicht. Jedes Element dieser Trias kann nicht ohne die beiden anderen bestehen; das entspricht der Ausdrucksweise der Griechen: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι ὑποστάσεις (ebd. 3, 4 [198, 38f]). Gleichwohl sind vivere u. intellegere gegenüber dem esse an zweiter Stelle zu nennen. Diese Trias entfaltet M. V. anschließend im Bezug auf biblische Belege, zunächst für den Vater, der als esse, silentium u. potentia vom Sohn als der progressio, dem verbum u. der actio abgehoben wird. Letzteres, die lebendige Bewegung, schließt cognitio in sich, weswegen anschließend die Funktion des Hl. Geistes ausführlich beschrieben wird. Ob hierin allerdings die eigentliche Stoßrichtung des Buches liegt u. eine erste Reaktion auf die Auseinandersetzung mit Pneumatomachen darstellt (so P. Hadot: SC 69, 925), ist eher zweifelhaft. Die Annahme, der Geist sei geschöpflich, taucht nicht auf, die Ausführlichkeit, mit der der Geist thematisiert wird, scheint eher systemimmanent zu sein, da der Geist für die Erlösungsvorstellung von zentraler Bedeutung ist. Er führt zur Erkenntnis Christi, also der von Gott stammenden Lebensverleihung, ebenso wie zur Erkenntnis der eigenen, sündhaften Situation hin u. initiiert die Heiligung. Das damit entworfene Profil der Trinitätslehre, die Einheit von Va-

ter u. Sohn (unum duo), dann die Binnendifferenzierung innerhalb der zweiten Größe, Sohn u. Geist (in uno duo), ist typisch für M. V.

6. Buch 4. Es wird das Problem von Identität u. Verschiedenheit in der Trinität entfaltet, wobei die Trias esse, vivere, intellegere auf die Frage bezogen wird, ob vivere u. vita (analog esse u. exsistentia, intellegere u. intellegentia) identisch oder verschieden sind. Vivere u. vita sind einerseits identisch, da das Leben gleichsam nur das geformte Resultat von vivere ist, andererseits jedoch verschieden, da das vivere die vita erst verursacht, ihre causa ist (was allerdings nicht zeitlich zu verstehen ist). Dies wendet M. V. dann auf die Trinität an. Vater, Sohn u. Geist sind spiritus; bei ihnen ist das Leben nicht etwas Hinzukommendes, sondern unmittelbar Dazugehöriges, das seinerseits universalium universales exsistentias substantiasque hervorbringt, die Platon Ideen nannte, also zB. ὀντότης, ζωότης, νοότης oder ταυτότης, ἑτερότης. Der Vater ist dabei das vivere, verstanden als der pure, in sich liegende, noch nicht entfaltete Vorgang, der Sohn die vita, die tatsächlich schon zum Ausdruck u. in Form bringt, was im Vater liegt. Das zeigt unmittelbar, dass beide ὁμοούσιος sind, da die vita des Sohnes gleichsam die nach außen hervortretende Realisierung des im Vater liegenden vivere ist. Der Begriff für diese Realisierung ist erneut der des motus, der das, was im Vater verborgen liegt, in die geformte Wirklichkeit überführt, in die forma, die als vita u. intellegentia zu verstehen ist. Zunächst entfaltet M. V. dieses Verhältnis von vivere u. vita noch näher, dann ergänzt er den Hl. Geist (ab adv. Arium 4, 16 [CSEL 83, 1, 248, 1/249, 30]). Die Eigenart der Trinitätslehre des M. V. wirkt sich darin aus, dass neben die Trias esse, vivere, intellegere, die dem Vater zukommt, die Trias existentia, vita, intellegentia tritt, die mit der zweiten Größe (Sohn u. Geist) verbunden ist. In letzterer stehen vita u. intellegentia im Vordergrund, in erster Linie das esse (ebd. 4, 8 [235, 16/236, 24]), griech. τὸ εἶναι (ebd. 4, 19 [254, 6]). Gott ist als τριδύναμος zu bezeichen, als tres potentias habens: esse, vivere, intellegere (4, 21 [257, 26f]). Als potentielle, gleichsam noch nicht realisierte Größe ist Gott ἀνύπαρκτος bzw. ἀνούσιος, ἄνους u. ἄζων (vgl. auch 4, 26 [265, 9f]), nicht per στέρησιν, id est non per privationem, sed per supralationem (4, 23 [260, 23]), gleichsam als praeexistentia, praeviventia u. praecognoscentia (4, 23 [260, 28]). Diese Größe bringt dann die Trias exsistentia, vita, intellegentia hervor (4, 26 [265, 1/266, 27]). Die Betonung der Einheit verdeutlicht M. V. u. a. durch eine Wendung, die ein Zitat aus Plotin (enn. 5, 2 [11], 1) sein dürfte (adv. Arium 4, 22 [CSEL 83, 1, 258, 8f]).

c. De homoousio recipiendo. Die kurze Schrift verteidigt die Benutzung des ὁμοούσιος u. wendet sich nicht gegen die Anhomöer (hom. 4 [CSEL 83, 1, 284, 33]), sondern gegen die Homöer, die zwar mit dem Bekenntnis der Synode v. Sirmium 357 (der sog. 2. Sirmischen Formel) Christus als deum ex deo, lumen ex lumine bekannten, das ὁμοούσιος jedoch als biblischen Vorstellungen nicht entsprechend ablehnten. Die Schrift entspricht weitgehend adv. Arium 2 (ebd. 168/90), das chronologische Verhältnis beider Schriften zueinander ist jedoch unklar. – Betont wird in werbender Absicht der Konsens mit den Homöern, demzufolge der christl. Glaube der Mittelweg zwischen paganer Vielgötterei u. jüdischer Nichtanerkennung Christi als Sohn ist; die Theologie ist so zu formulieren, dass Arius ausgeschlossen ist. Die griech. Begriffe οὐσία u. ὑπόστασις u. ihren Unterschied möchte M. V. anders als in adv. Arium 2 nicht weiter verfolgen; stattdessen geht er dem lat. Pendant substantia nach u. zeigt auf, dass das Wort sehr wohl biblisch sei. Das ὁμο- in ὁμοούσιος bedeute 1) Identität u. 2) Simultaneität. Das schließt in der Trinitätslehre aus, dass der Sohn ex nihilo sei oder dass er gemäß dem Diktum ‚fuit quando non fuit' gedacht werden könne. Damit greift M. V. zwei der Anathematismen des Nizänums von 325 auf. Die Weigerung der Homöer, das ὁμοούσιος zu akzeptieren, ist angesichts der Zuordnung des λόγος zum Vater u. der Betonung der Gleichheit unverständlich, wobei M. V. den Gedanken der Subordination ausblendet.

d. Hymnen. Mit ihnen greift M. V. eine Literaturgattung auf, die 1) im Neuplatonismus an Bedeutung gewann, 2) in gnostischen Kreisen beheimatet u. 3) im lat. Christentum seit Hilarius u. Ambrosius bekannt war. Die Hymnen bieten eine kondensierte Theologie u. Philosophie, die durch die ästhetisch anspruchsvolle Gestaltung zur gebetsartigen Meditation anregt. Sie haben kein durchge-

hendes Versmaß, was an Vorbilder aus dem griech. u. besonders gnost. Bereich erinnert (M. Simonetti, Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli: MemAccLinc 8, 4, 6 [1952] 342/484), der zweite u. der dritte Hymnus haben einen refrainartigen Kehrvers, der im zweiten Hymnus am Anfang der Strophe (Miserere domine, miserere Christe), im dritten Hymnus am Ende der Strophe (O beata trinitas) steht. – Der erste Hymnus (CSEL 83, 1, 285/9) ist nicht strophisch gegliedert u. versucht, Dreiheit u. Einheit von Vater, Sohn u. Geist Schritt für Schritt zu entwickeln. Ausgangspunkt ist der Vater, das unum ante unum, in dem es weder Quantität noch Begrenzung gibt, unendliches Sein u. In-Sich-Ruhen. Diese in sich ruhende höchste Einheit bringt den Sohn hervor, der ebenfalls unum ist, u. zwar hervorgehende Bewegung, u. als solche substanzhaft u. die höhere Einheit des Vaters gleichsam entfaltet u. daher auch die Bewegung des Vaters ist. Diese Bewegung ist dann genauer als doppelte zu verstehen, als Hervorgehen u. Zurückbinden, als vita u. sapientia, als schöpferisches Bewirken von allem u. als verbindendes Vereinen der Gesamtheit. Dieses Verbinden beginnt bei denen, die durch Christus wiedergeboren sind, u. scheint letztlich alles zu umfassen. – Der zweite Hymnus (ebd. 290/3) stellt die Soteriologie in den Vordergrund. Christus wird als das Leben Gottes dargestellt, das ein consubstantiale im Verhältnis zum Vater ist. Die Seele ist imago dieses Lebens u. lebt selbst in der Schöpfung, ist jedoch durch sie betrogen u. sündhaft geworden. Der Hymnus ruft dann gebetsartig Christus zu Hilfe. Die Kenntnis des Gebots u. der Kampf mit dem Teufel als dem Feind führt den Menschen in eine Situation der Hilflosigkeit, in der er die Welt verlassen will: Da fidei pennas, ut volem sursum deo. Der Hymnus endet mit der Sehnsucht nach den portae, die der Hl. Geist öffnet, u. den Schlüsseln des Himmels. Damit ist eine Grundvorstellung von der zu erlösenden Seele ausgedrückt, die eine Art Kongruenz von platonischen, gnostischen u. allgemein christlichen Vorstellungen ausdrückt. Die Begrifflichkeit ist explizit christlich u. durch die Verwendung des Begriffs consubstantiale nizänisch. – Der dritte u. längste Hymnus (ebd. 294/305) fällt dadurch auf, dass er parallelisierend Triaden zusammenstellt. Dabei greifen die ersten Strophen Begriffe aus 1 Cor. 12, 3/6 auf u. setzen dazu Triaden wie fons, flumen, irrigatio oder exsistentia, vita, cognitio parallel. Dann erwähnt M. V. in mehreren Strophen die Triade caritas, gratia, communicatio in Anlehnung an 2 Cor. 13, 13. In der zweiten Hälfte des Hymnus entfaltet M. V. anschließend eine philosophisch geprägte Konzeption: Dabei verwendet er erneut den Begriff der vita ebenso wie den Logosbegriff. Daran schließt eine Unterscheidung von ὄν primum (pures Sein), ὄν secundum (die Verleihung von substantia, also forma) u. ὄν tertium (demonstratio, d. h. ‚Erweis' dessen, was etwas ist, was Kenntnis voraussetzt). Zugrunde liegt die Triade substantia, forma, notio, die anschließend noch weiter verfolgt wird. Der Hymnus endet mit dem Gebet an Vater, Sohn u. Geist als Einheit u. mit der Bitte um Erlösung.

II. Exegetische Schriften. a. Allgemeines. (W. Karig, Des Caius M. V. Komm. zu den paulinischen Briefen, Diss. Marburg [1924].) Von den Kommentaren zum Corpus Paulinum sind nur drei, u. dazu lückenhaft, erhalten (Lücken existieren zu Eph. 6, 1/11; Gal. 3, 11/9; 5, 18/26; Phil. 1, 1/16). Die Überlieferung beschränkt sich auf eine Hs. aus dem 15. Jh. (Vat. Ottobonianus lat. 3288A), zwei Abschriften aus dem 16. Jh. u. (für in Gal. u. in Phil.) die Abschrift eines weiteren, heute verlorenen Codex durch J. Sirmond. Die Kommentare zu den beiden Korintherbriefen (vgl. die Querverweise: in Eph. 4, 10f [CSEL 83, 2, 61/3]; in Gal. 6, 14 [ebd. 171]) sowie zum Römerbrief (vgl. ebd. 4, 7; 5, 8 [144. 161]) sind verloren. – Die Edition durch F. Gori (CSEL 83, 2) rezipiert zwar für den Kommentar zum Epheserbrief die Untersuchungen von H. J. Frede (Ein neuer Paulustext u. Kommentar [1973/74]) zum von M. V. benutzten Bibeltext, hat jedoch für die Kommentare zum Galater- u. Philipperbrief keine analogen Untersuchungen angestellt. Was den lat. Bibeltext angeht, so weicht der von M. V. in seinen Kommentaren vorausgesetzte Text nicht unerheblich von der Textgestalt ab, die er in Ad Candidum u. Adv. Arium benutzt. Da außerdem die Abweichungen zu der im sog. Ambrosiaster vorausgesetzten Textgestalt erheblich sind, M. V. u. der Ambrosiaster aber die wichtigsten Stützen für die Annahme eines geschlossenen Vetus-Latina-Texttyps in Italien sind (H. J. Frede, Epistula ad Ephesios = Vetus

Latina 24, 1 [1962/64] 33*), ist dadurch die Existenz eines solchen geschlossenen Texttyps insgesamt fraglich. Dies wirft für die Vetus-Latina-Forschung bisher noch nicht weiter bearbeitete Probleme auf. – Die Pauluskommentierung des M. V. ist neben der des sog. Ambrosiaster die früheste belegte Paulusexegese im lat. Bereich. Es folgen später die exegetischen Werke Augustins, des Pelagius u. des Hieronymus. Daraus lässt sich keine spezifische Paulusrenaissance ableiten, etwa in dem Sinne, dass ein erneuter Zugriff auf Paulus am Ende des 4. Jh. das theologische Profil lateinischer Theologie maßgeblich geprägt hätte. Hiergegen spricht nicht nur der Vergleich mit der Bedeutung des Paulus für die griech. Theologie, sondern auch die Tatsache, dass die lat. Paulusexegesen aus der Zeit zwischen 360 u. 420 untereinander theologisch stark divergieren. M. V. kann also nicht als Initiator einer Paulusrenaissance angesehen werden.

b. Kommentartechnik. In der Kommentierung benutzt M. V. ähnliche exegetische Techniken wie in dem Kommentar zu Ciceros De inventione (s. o. Sp. 124/7). So beginnt er seine Auslegung mit einer kurzen Gesamtcharakterisierung (argumentum) u. führt dann einzelne Sätze oder Wendungen an, die er kommentiert. Im Unterschied zum Cicerokommentar handelt es sich dabei allerdings meistens um einen oder sogar mehrere Verse. Die Auslegung versucht, die Struktur des Briefes deutlich zu machen (so werden etwa im Galaterbriefkommentar nach der Einleitungspassage die narratio [ab in Gal. 1, 13 (CSEL 83, 2, 105)], dann die argumenta [ab ebd. 3, 1 (125f)], die exhortatio [ab ebd. 5, 1 (157)] u. schließlich die conclusio [nur ebd. 6, 18 (173)] gekennzeichnet). Die Kommentare enthalten sehr viele interne Querverweise (vgl. ebd. 1, 3. 21/3 [98. 111] u. ö.) u. Verweise, die sich auf Adv. Arium beziehen lassen (in Eph. 5, 2 [ebd. 75f] u. ö.). Weniger als beim Cicerotext konzentriert sich M. V. auf einzelne Worte u. Wortverbindungen; vorherrschend wird die Paraphrase (vgl. die Aufstellungen bei G. Raspanti, Mario Vittorino esegeta di S. Paolo [Palermo 1996]), in der M. V. sowohl ex persona Pauli wiedergeben als auch aus seiner Person her das Vorgehen des Paulus kommentieren kann (A. Locher, Formen der Textbehandlung im Komm. des M. V. zum Galaterbrief: Silvae, Festschr. E. Zinn [1970] 137/43). Auch hier ist eine gewisse Neigung zur Schematisierung u. zur Wiederholung festzustellen. – Theologisch auffallend ist die starke Konzentration auf das Anliegen des Paulus, die Orientierung an dem gnädigen Handeln Gottes herauszustellen (auch wenn der Begriff gratia keine besonders prominente Rolle spielt). Den eigentlichen, geistigen Sinn des Textes versucht M. V. durch eine genaue Beachtung des Wortlauts u. eine Berücksichtigung der historischen Situation zu erheben. M. V. benutzt nur selten die *Allegorese, beschäftigt sich aber gerade aufgrund des Wortlauts intensiv mit den theologischen Grundbegriffen, die im Paulustext auftauchen, etwa mit iustitia u. fides. Die eigentliche Gerechtigkeit ist nicht durch die lex möglich, sondern nur durch die fides u. die damit verbundene Neuorientierung an Christus (in Gal. 2, 10. 15; 5, 1f. 4f [CSEL 83, 2, 117f. 122. 157f. 159]). M. V. betont dabei, dass Gott beim Glauben sowohl das Wollen als auch das entsprechende Handeln bewirkt (in Eph. 3, 7f [ebd. 46]; in Gal. 3, 5 [ebd. 128]; in Phil. 3, 16 [ebd. 211f]). Dies kann er gegen eine falsche Berufung auf merita abgrenzen (in Eph. 2, 9 [ebd. 33f]). – Anders als im Cicerokommentar ist der Leser nicht als Schüler präsent, dem der Sinn des Textes nebst allgemein brauchbarem Handbuchwissen vermittelt werden soll. Die Intention der Pauluskommentare zielt eher auf eine intensive Beschäftigung mit dem Paulustext. Dabei grenzt M. V. die Hauptinhalte des christl. Glaubens gegen jegliche Form des Judaismus ab, worin weniger eine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum oder ein polemischer Antijudaismus zu sehen ist (etwa um gebildete Nichtchristen bei ihren Vorurteilen abzuholen) als vielmehr die theologische Negativfolie eines falsch verstandenen Christentums (vgl. in Gal. argumentum: CSEL 83, 2, 95, 1/10). Dass die Paulusexegese besonders auf gebildete Nichtchristen zielt (so W. K. Wischmeyer, Bemerkungen zu den Paulusbriefkommentaren des C. M. V.: ZNW 63 [1972] 108/20), lässt sich ebenso wenig erhärten (W. Erdt, M. V. Afer, der erste lat. Pauluskommentator [1979] 90/3; B. Lohse, Beobachtungen zum Paulus-Komm. des M. V. u. zur Wiederentdeckung des Paulus in der lat. Theologie des 4. Jh.: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 351/66) wie die These über eine Abgrenzung gegen Judenchristen im

Rom des 4. Jh. (so M. G. Mara, Il significato storico-esegetico dei commentari al corpus paolino dal IV al V sec.: AnnStorEseg 1 [1984] 59/74; S. A. Cooper, M. V.' commentary on Galatians [Oxford 2005] 174/81).

c. *Exkurse.* Eine Sonderstellung innerhalb der Kommentare nehmen die Exkurse ein. Hier fällt besonders der Exkurs zu Eph. 1, 4 auf, in dem M. V. Gedanken entwickelt, die auffällige Ähnlichkeiten zu gnostischen Vorstellungen haben. Die Eckdaten des ebd. genannten mysterium sind für ihn: Christus war vor der Welt, die Welt ist erschaffen, aber vor ihr gab es bereits Seelen. Durch eine dispositio Gottes gelangen die Seelen in die Welt u. werden nach dem Willen Gottes wieder befreit (in Eph. 1, 4 [CSEL 83, 2, 6, 1/7]). Grundlage ist die Erwählung Gottes, die ante constitutionem mundi geschah. Diese Erwählung geschah in ipso, also in Christo (ebd. 1, 4 [7, 30f]). Die Seelen sind im Vergleich mit Christus weniger perfekte Größen, die aber durch entsprechende Einsicht u. Ethik spiritus u. so mit Christus eins werden können. Voraussetzung dafür ist eine Abwendung vom Materiell-Irdischen. Weil die Seelen sich in die materielle Welt so verstrickt haben, dass sie selbst die Fesseln nicht lösen konnten, hat Gott seinen Sohn gesandt (1, 4 [8, 54/9, 86]). Sinn der Inkarnation ist also eine Art Unterweisung: Wer sich an Christus orientiert, lernt, was es heißt, geistlich zu leben. M. V. bezeichnet es als die virtus Christiana, zu unterscheiden (discernere et separare) zwischen dem, was zum Heil, u. dem, was zum Verderben führt (1, 4 [9, 87/92]). Das mysterium im engeren Sinne besteht dann in Inkarnation, Kreuz, Tod u. Auferstehung Christi, u. für wahr zu halten, dass Christus dies wirklich erlebt hat, das ist bereits Glaube u. insofern ein spiritaliter sentire. Im Glauben ist das Entscheidende schon getan (1, 4 [9, 93/10, 36]). In diesem Exkurs wird ein besonderes Profil von Christentum deutlich, das eine starke Vorbildchristologie mit einer immensen Bedeutung des Glaubens verbindet u. beides auf einen transzendenten Weg der Seelen bezieht. Vor allem der Gedanke der Seelenpräexistenz u. die negative Betonung der Welt erinnern dabei an gnostisches Gedankengut, das ja auch in Adv. Arium eine gewisse Rolle gespielt zu haben scheint. Demnach würde M. V. auch in der Paulusexegese Material benutzt haben, das den Einfluss solchen Gedankenguts verrät (bewusst oder unbewusst). Eine genauere Auslegung der Pauluskommentare des M. V. erweitert so das Bild vom intellektuellen Spektrum des Christentums im Rom in der zweiten Hälfte des 4. Jh. erheblich.

L. Abramowski, ‚Audi, ut dico'. Literarische Beobachtungen u. chronologische Erwägungen zu M. V. u. den ‚platonisierenden' Nag Hammadi-Traktaten: ZKG 117 (2006) 145/68; M. V., Porphyrius u. die röm. Gnostiker: ZNW 74 (1983) 108/28; Nicänismus u. Gnosis im Rom des Bischofs Liberius. Der Fall des M. V.: ZsAntChrist 8 (2005) 513/66. – L. Adamo, Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell' ‚Isagoge' di Porfirio: RivCritStorFilos 22 (1967) 141/64. – M. Baltes, M. V. Zur Philosophie in seinen theol. Schriften = BeitrAltK 174 (2002). – F. F. Bruce, The gospel text of M. V.: E. Best (Hrsg.), Text and interpretation (Cambridge 1979) 69/78; M. V. and his works: The Evangelical Quarterly 18 (1946) 132/53. – N. Cipriani, Agostino lettore dei Commentari Paolini di Mario Vittorino: Augustinianum 38 (1998) 413/28; La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino: ebd. 42 (2002) 261/313. – S. A. Cooper, Metaphysics and morals in M. V.' commentary on the Letter to the Ephesians = AmUnivStud 5, 155 (New York 1995). – V. H. Drecoll, The Greek text behind the parallel sections in Zostrianos and M. V.: J. D. Turner / K. Corrigan (Hrsg.), Plato's Parmenides and its heritage 1 (Atlanta 2009) 195/212. – K. Gamber, Ein kleines Frg. aus der Liturgie Roms des 4. Jh.: RevBén 77 (1967) 148/55. – P. Hadot, M. V. et Alcuin: ArchHistDoctrLittMA 29 (1954) 5/19; L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez s. Augustin: StudPatr 6 (Berlin 1962) 409/42; Porphyre et Victorinus (Paris 1968); M. V. Recherches sur sa vie et ses œuvres (ebd. 1971). – Th. Klauser, Der Übergang der röm. Kirche von der griech. zur lat. Liturgiesprache: Miscellanea, Festschr. G. Mercati 1 = StudTest 121 (Città del Vat. 1946) 467/82. – G. Lettieri, L'esegesi neoplatonica dei generi sommi del Sofista. Plotino e Mario Vittorino: AnnStorEseg 10 (1993) 451/93. – G. Madec, C. M. V.: Herzog / Schmidt aO. (o. Sp. 127) 342/54. – R. Majercik, The existence, life, intellect triad in Gnosticism and Neoplatonism: ClassQuart 42 (1992) 475/88. – M. Roberts, Biblical epic and rhetorical paraphrase in Late Antiquity = Arca 16 (Liverpool 1985). – K. Th. Schäfer, M. V. u. die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen: RevBén 80 (1970) 7/16. – P. Séjourné, Art. Victorinus Afer: DThC 15, 2 (1950) 2887/954. – C. O. Tommasi, L'androginia di Cristo-Logos. Mario Vittorino tra platonismo e gnosi: Cassio-

dorus 4 (1998) 11/46; Tripotens in unalitate spiritus. Mario Vittorino e la Gnosi: Koinonia 20 (1996) 53/75. Mario Vittorino e la Gnosi: Koinonia 20 (1996) – A. H. Travis, M. V. A biographical note: HarvTheolRev 36 (1943) 83/90. – J. Voelker, M. V.' exegetical arguments for Nicene definition in Adversus Arium: StudPatr 38 (Leuven 2001) 496/502.

Volker Henning Drecoll.

Markellina s. Karpokrates: o. Bd. 20, 175; Lar (Lararium): o. Bd. 22, 987.

Markellos von Ankyra s. Ankyra: RAC Suppl. 1, 461f; Eusebius von Caesarea: o. Bd. 6, 1060f. 1066; Gottmensch III: o. Bd. 12, 318/26; Homousios: o. Bd. 16, 406f; Logos: o. Bd. 23, 412/4; Lykaonien (Galatien): ebd. 787/9.

Markion.

I. Leben. a. Herkunft. Laut Tertullian stammte M. aus Pontus (adv. Marc. 1, 1, 3 u. ö.). Der Name bezeichnet in der Antike sowohl das gesamte Schwarzmeergebiet als auch die Landschaft Pontus an der kleinasiatischen Schwarzmeerküste. *Epiphanius v. Salamis präzisiert nicht unplausibel, dass M. aus der Hafen- u. Handelsstadt Sinope stammte (haer. 42, 1, 3 [GCS Epiph. 2, 94]). M. war vermögender Schiffsreeder (nauclerus: Tert. praescr. 30, 1; adv. Marc. 1, 18, 4; 3, 6, 3; 4, 9, 2; 5, 1, 2; vgl. Rhodon bei Eus. h. e. 5, 13, 3: ὁ ναύτης; G. May, Der ‚Schiffsreeder' M.: StudPatr 21 [Leuven 1989] 150; J. Rougé, Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'empire romain [Paris 1966] 214/6) u. gehörte damit zu den im Überseehandel tätigen Christen (H.-J. Drexhage, Wirtschaft u. Handel in den frühchristl. Gemeinden [1./3. Jh. nC.]: RömQS 76 [1981] 41f; *Handel I).

b. Lebenszeit. *Iustinus Martyr scheint sich ca. 155 nC. auf M. als einen noch Lebenden zu beziehen (apol. 1, 26, 5. 58, 1; vgl. E. Norelli, Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire: Riv. di storia dell'cristianesimo 6 [2009] 361/85), u. *Irenaeus v. Lyon datiert die Akme M.s auf die Amtszeit des röm. Bischofs Anicet (ca. 155/66 nC.; haer. 3, 4, 3). Tertullian referiert adv. Marc. 1, 19, 2 (vgl. ebd. 4, 7, 1; Hippol. ref. 7, 31, 5; Epiph. haer. 42, 11, 5 [GCS Epiph. 2, 107f]; Adamant. dial. 2, 3 [GCS Adamant. 64]) eine von anonymen Markioniten (Apelles?; s. u. Sp. 169) vorgeschlagene Chronologie, derzufolge im 15. J. des röm. Kaisers Tiberius (= 29 nC.) ‚Christus Jesus vom Himmel herabgeströmt sei, der heilbringende Geist' (Christus Iesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris; vgl. Lc. 3, 1 zur Taufe Jesu), u. von diesem Geschehen bis zum Auftreten M.s 115 Jahre u. sechseinhalb Monate vergangen seien. Es ist unklar, auf welches Ereignis der Biographie M.s diese Angabe, die das Jahr 144 nC. ergibt, zu beziehen ist. Meist wird vermutet, dass die markionitische Überlieferung hier den Zeitpunkt der Trennung M.s von der röm. Kirche markieren will (R. Braun: SC 365, 186f$_3$). Möglich ist aber auch, dass damit seine Ankunft in Rom bezeichnet werden soll (Moll 34. 39f). Um den im Vergleich zur Orthodoxie späten Ursprung der Häresie darzulegen, resümiert Tertullian, dass Valentin u. M. unter *Antoninus Pius (138/61) lebten u. unter dem Episkopat des Eleutherus (um 174/89) noch dem katholischen Glauben anhingen (Tert. praescr. 30, 2: nam constat illos ... catholicae primo doctrinam credidisse; vgl. Ibu an-Nadīm, Fihrist 9, 1 [engl. Übers.: B. Dodge, The Fihrist of al-Nadīm 2 (New York 1970) 775f]: 1. Jahr des Antoninus Pius = 138 nC.; M. Frenschkowski, Marcion in arab. Quellen: May / Greschat 48f). Aus der Angabe des Clemens v. Alex. in strom. 7, 107, 1, der M. zusammen mit *Basilides u. Valentin in einen sich von Hadrian bis Antoninus Pius erstreckenden Zeitraum

datiert, hat man geschlossen, dass M. zZt. des Kaisers *Marcus Aurelius (161/80) bereits nicht mehr lebte (Harnack 15*).

c. Karriere. M. war zunächst Mitglied der röm. Kirche (Tert. adv. Marc. 1, 1, 6; vgl. aber Mahé, Epistula 358/71). Seine Trennung von ihr erfolgte offenbar nach relativ kurzer Zeit u. war mit der Rückgabe eines enormen Geldgeschenkes von 200 000 Sesterzen an M. verbunden (Tert. praescr. 30, 2; adv. Marc. 4, 4, 3; vgl. Drexhage aO. 42). Irenäus v. Lyon sieht M. in unbestimmter Weise als Nachfolger (succedens) eines gewissen Kerdon, der unter Bischof Hyginus nach Rom gekommen sei u. dessen Lehre M. ausgebaut haben soll (adampliavit). Dieser Kerdon habe gelehrt, dass der vom Gesetz u. von den Propheten verkündete Gott nicht der Vater Jesu Christi sei. Jener Gott könne erkannt werden, dieser (der Vater Jesu Christi) sei nicht erkennbar. Jener Gott sei gerecht, dieser gut. Die Lehre Kerdons weist in der Doxographie des Irenäus starke Ähnlichkeit mit derjenigen M.s auf, ohne jedoch mit ihr identisch zu sein (Iren. haer. 1, 27, 1f; vgl. Tert. adv. Marc. 1, 2, 3. 22, 10; 4, 17, 12; Hippol. ref. 10, 19, 1; vgl. aber D. W. Deakle, Harnack and Cerdo: May / Greschat 178/83; G. May, M. u. der Gnostiker Kerdon: Evangelischer Glaube u. Geschichte, Festschr. G. Mecenseffy [Wien 1984] 233/48; Moll 41/3). Tertullian spricht von einer später erfolgten Buße M.s, verbunden mit dessen Versprechen, seine Anhänger wieder der Kirche zuzuführen, doch sei der Tod der Wiederaufnahme in die Kirche zuvorgekommen (praescr. 30, 3; vgl. Iren. haer. 3, 4, 3: öffentliche Buße Kerdons). Spätere häresiologische Tradition schmückte anachronistisch aus: M. sei Sohn des Bischofs von Sinope gewesen, habe zunächst in asketischer Keuschheit gelebt, dann aber eine Jungfrau verführt u. sei deshalb vom eigenen Vater aus der Kirche ausgeschlossen worden. Er sei dann nach Rom gegangen, aber die dortige Kirche habe sich geweigert, ihn ohne die Zustimmung des Bischofs, der ihn exkommuniziert hatte, aufzunehmen. Auch das Bischofsamt (proedria) wurde ihm nicht angetragen. So habe er sich der Häresie des Kerdon angeschlossen (Epiph. haer. 42, 1, 3/2, 8 [GCS Epiph. 2, 94/6]; Filastr. haer. 45 [CCL 9, 236]; PsTert. haer. 6, 2 [ebd. 2, 1408]; Eznik v. Kolb, De deo 432 [PO 28, 3, 536f; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 688]; vgl. J. Regul, Die antimarcionitischen Evangelienprologe = Vetus Latina 6 [1969] 186). *Hieronymus, der misogynistisch häretische Umtriebe mit Frauen in Verbindung bringen will, behauptet, dass M. eine Frau nach Rom vorausgeschickt habe (ep. 133, 4 [CSEL 56, 247f]).

II. Werke. a. Bibel. Oft wird angenommen, M. habe einen eigenen Bibelkanon konzipiert. Dieser habe aus dem Evangelium (dem Lukas-Ev., das aber nicht als solches bezeichnet wurde [Tert. adv. Marc. 4, 2, 3]) u. zehn Paulusbriefen bestanden (in dieser Anordnung: Gal., 1 u. 2 Cor., Rom., 1 u. 2 Thess., Eph., Col., Phil., Phm.; vgl. Tert. adv. Marc. 5; Epiph. haer. 42, 9, 3f [GCS Epiph. 2, 105]). Epiphanius, der das markionitische NT noch studieren konnte, spricht von zwei βίβλοι (ebd.). M. kritisierte die anderen Evv. aufgrund von Gal. 2, 14 (Tert. adv. Marc. 4, 3, 2); die Apostelgeschichte wurde von den Markioniten ebenfalls verworfen (ebd. 5, 2, 7). Warum M. aus einer vermutlich schon bestehenden Vier-Evv.-Sammlung das Lukas-Ev. ausgewählt hat, bleibt unklar (vgl. aber die abweichende Ansicht von M. Klinghardt, The Marcionite gospel and the synoptic problem: NovTest 50 [2008] 1/27; dazu C. M. Hays, Marcion vs. Luke: ZNW 99 [2008] 213/32); vielleicht bemerkte er Anklänge von 1 Cor. 11, 23/5 in Lc. 22, 19f (U. Schmid, Marcions Ev. u. die ntl. Evv.: May / Greschat 67/77). Möglicherweise ist es M., der als Erster für den so konzipierten Kanon die Bezeichnung ‚Neues Testament' (καινὴ διαθήκη) gebraucht hat (W. Kinzig, Καινὴ διαθήκη. The title of the NT in the 2nd and 3rd cent.: JournTheolStud 45 [1994] 519/44). Das AT dürfte für M. weiterhin eine wichtige Rolle gespielt haben; möglicherweise wurde es in markionitischen Gottesdiensten exegesiert (G. May, Marcions Genesisauslegung u. die Antithesen: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, Festschr. U. Wickert [1997] 194f; Moll 82f). Ob Origenes Recht hat, wenn er M. eine grundsätzliche Ablehnung der Allegorese zuschreibt, ist sehr unsicher (comm. in Mt. 15, 3 [GCS Orig. 10, 356]; comm. in Rom. 2, 9 [1, 168 Hammond Bammel]; princ. 4, 2, 1; vgl. auch Ephr. Syr. hymn. c. haer. 36, 9f [CSCO 169 / Syr. 76, 146; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 131]; Harnack 259*f). – Auch wurde das NT von M. textkritisch bearbeitet. Dabei geht es ihm um die Korrektur judaistischer Verfälschungen: Das großkirchliche Lukas-Ev., so die

hermeneutische Theorie, sei von den judaisierenden Falschaposteln interpoliert worden; der Apostel Paulus wiederum verteidigt die Wahrheit des Evangeliums gegen diese Falschapostel (Gal. 1, 7; 2, 4; 2 Cor. 11, 13; Tert. adv. Marc. 4, 3, 2; vgl. ebd. 4, 4, 4, wo auf die Antitheseis [s. u. Sp. 152/5] rekurriert wird; vgl. E. Norelli, La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione: RivBibl 34 [1986] 554/7). Die Annahme verfälschender Interpolation hatte im zeitgenössischen Kontext u. unter den Bedingungen der Vervielfältigung u. Verbreitung von Schriften in der Antike durchaus eine gewisse Plausibilität. Der Umfang der textkritischen Operationen M.s sowie deren Abgrenzung von einer zu postulierenden vormarkionitischen Gestalt des bibl. Textes ist im Einzelnen in der Forschung weiterhin umstritten (Th. Zahn, Gesch. des ntl. Kanons 1, 2 [1889] 585/718; 2, 2 [1892] 409/529; Harnack 40*/255*; J. J. Clabeaux, A lost edition of the letters of Paul [Washington, D.C. 1989]; D. S. Williams, Reconsidering Marcion's gospel: JournBiblLit 108 [1989] 477/96; K. Tsutsui, Das Ev. Marcions: Annual of the Japanese Biblical Institute 18 [1992] 67/132; U. Schmid, Marcion u. sein Apostolos [1995]; G. Quispel, Marcion and the text of the NT: VigChr 52 [1998] 349/60; E.-M. Becker, Marcion u. die Korintherbriefe nach Tertullian, Adversus Marcionem 5: May / Greschat 95/109; D. T. Roth, Marcion's Gospel and Luke: JournBiblLit 127 [2008] 513/27). Die Forschung beschäftigte sich ebenfalls mit der Frage, ob u. wie M.s Bibel Gestalt u. Struktur späterer Bibelausgaben beeinflusst habe (zB. M. Tardieu, Analyse de l'Évangile de Marcion: Annuaire du Collège de France 99 [1998/99] 559f). M.s Evangelium setzt zB. erst mit Lc. 3, 1 ein u. enthält auch sonst Kürzungen. Schmid meint, dass M. in den Text der Paulusbriefe nur an wenigen Stellen kürzend eingegriffen habe (Marcion aO. 254f mit Anm. 28/30: Streichungen in Gal. 3, 6/9. 14a. 15/8. 29; Rom. 2, 3/11; 4, 1ff [?]; 9, 1ff [?]; 10, 5ff [?]; 11, 1/32 [?]; Col. 1, 15b/16, kleinere Auslassungen vermutlich in Eph. 2, 14; Col. 1, 22). Auch habe M. nicht konsequent versucht, Anknüpfungen an das AT zu streichen; vielmehr sei von einer textimmanenten Hermeneutik M.s auszugehen, die flexibler verfahren sei, als bislang angenommen. Laut Schmid ‚unterscheidet sich der markionitische Text nicht wesentlich von einem großen Teil der übrigen frühen ntl. Textüberlieferung, wie sie in den Papyri vorliegt', zumal M. auf eine Textform zurückgreifen konnte, ‚die schon charakteristische antijudaistische Spitzen enthielt' (Marcion aO. 310f). Die Bibel M.s wurde offenbar nach seinem Tod in der Schule weiter textkritisch behandelt u. verändert. So wurden zB. möglicherweise Verse aus anderen Evv. ergänzt (Tert. adv. Marc. 4, 5, 7; Orig. c. Cels. 2, 27; vgl. Harnack 173f).

b. Antitheseis. 1. Charakter des Werkes. M. hat, offenbar auf Griechisch, ein weiteres Werk verfasst, das laut Tertullian Antitheseis hieß, da es sich um ‚einander widersprechende Gegenüberstellungen' (contrariae oppositiones) handele, ‚welche die Nichtübereinstimmung (discordia) zwischen Evangelium u. Gesetz darlegen sollen' (adv. Marc. 1, 19, 4). Dieser Widerspruch zwischen Gesetz u. Evangelium, der paulinische Terminologie aufnimmt, zielt auf eine Unterscheidung zwischen zwei Göttern u. zwei ‚instrumenta' oder ‚testamenta' (ebd. 1, 19, 4; 4, 1, 1; vgl. Norelli, Funzione aO. 550/8). Tertullian sieht die Antitheseis als eine Art Vorbereitung zum Evangelium (adv. Marc. 4, 1, 1); sie wurden offenbar benutzt, um neue Anhänger in die Lehre M.s einzuführen bzw. in dieser Lehre zu festigen (ebd. 1, 19, 4; 4, 4, 4). Es ist nicht sicher, ob die laut Epiphanius von M. verfassten Syntagmata mit den Antitheseis identisch sind (Epiph. haer. 42, 9, 3 [GCS Epiph. 2, 105]). Tert. adv. Marc. 2, 29, 1 enthält eine summarische Charakterisierung der Antitheseis: Dort heißt es, dass diese sich bemühten, aufgrund der Eigenschaften der moralischen Naturen (ebd. 1, 6, 1), der Gesetze u. der Wundertaten einen Unterschied zwischen Christus u. dem Schöpfer zu etablieren (gestientes ex qualitatibus ingeniorum sive legum sive virtutum discernere atque ita alienare Christum a Creatore ut optimum a iudice et mitem a fero et salutarem ab exitioso). Möglicherweise wurden in den Antitheseis Bibelzitate aus dem NT korrespondierenden Bibelstellen aus dem AT gegenübergestellt. M. war vielleicht nicht der erste u. gewiss nicht der letzte christl. Autor derartiger Antitheseis: 1 Tim. 6, 20 bezieht sich, falls es überhaupt eine Schrift bezeichnet (J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus = EvKathKomm 15 [Zürich 1988] 374), vermutlich nicht auf das Werk M.s. – Augustin widerlegt in seiner Schrift

Contra adversarium legis et prophetarum einen Anhänger des Patricius, der anscheinend von markionitischer Exegese beeinflusst ist. Er wurde auf die Schrift aufmerksam, als diese in Karthago auf einem am Hafenufer gelegenen Platz öffentlich verlesen wurde (c. adv. leg. 1, 1 [CCL 49, 35]; retr. 2, 58 [ebd. 57, 136]; Th. Raveaux, Augustinus. Contra adversarium legis et prophetarum [1987]). Der von Augustin in seiner Schrift Contra Adimantum bekämpfte Adimantus, der vermutlich mit dem Manischüler Addas identisch ist (*Manichäismus), verfasste ebenfalls Antithesen, die in demselben Codex zu lesen waren wie das eben erwähnte Werk des anonymen Patricianers (vgl. G. Sfameni-Gasparro [Hrsg.], Opere di Sant'Agostino 13, 2 [Roma 2000] 3/60). Die Antitheseis stehen am Anfang einer Literatur, die die inneren Widersprüche u. Probleme der christl. Bibel behandelt. Sie sind damit der Erotapokrisis verwandt (H. Dörrie / H. Dörries, Art. Erotapokriseis: o. Bd. 6, 342/70). Tatians Problemata sowie eine entsprechende Schrift seines Schülers Rhodon bieten christliche Parallelen (Eus. h. e. 5, 13, 8; Rinaldi 1, 279/85). Die Antitheseis beeinflussten offenbar auch die manichäische Exegese (M. Tardieu, Principes de l'exégèse manichéenne du NT: ders. [Hrsg.], Les règles de l'interprétation [Paris 1987] 123/46).

2. Inhalt. Die Rekonstruktion des Inhalts der Antitheseis ist äußerst schwierig (Tsutsui 148/52; Moll 107/14; vgl. die Zusammenstellung bei Harnack 88/92. 256*/313*). Hauptquellen einer möglichen Rekonstruktion sind Tertullians Schrift Adversus Marcionem u. Adamantius' Dialogus 1f (GCS Adamant. 2/115). Es scheint so, als wolle Tertullian sich in adv. Marc. nicht auf eine detaillierte Widerlegung der Antitheseis einlassen (2, 29, 1; 4, 1, 2). Auffällig ist, dass er sie in adv. Marc. 5 nicht mehr erwähnt; dies wurde als Indiz dafür gewertet, dass sie sich nicht auf die paulinischen Briefe beziehen (R. Braun: SC 483, 24). Es ist unklar, ob die Antitheseis eine eigene Schrift neben der Bibel M.s bildeten. Weiterhin ist fraglich, ob diese Schrift nur Antithesen im strikten Sinne (s. unten) oder auch glossierende u. kommentierende Bemerkungen enthielt oder ob die exegetischen Bemerkungen M.s (es ist unsicher, ob, in welchem Umfang u. mit welcher Präzision Tertullian diese in adv. Marc. wörtlich zitiert) als Glossen dem Bibeltext beigegeben waren (adv. Marc. 4, 9, 3; E. Norelli, Marcion et les disciples de Jésus: Apocrypha 19 [2008] 37/42). Tertullian dürfte in adv. Marc. auf eine Pluralität von Quellen zurückgegriffen haben: Werke M.s, antimarkionitische Werke (zB. von Justin oder Theophilus v. Ant.), Schriften der Schüler M.s, mündliche Informationen von Markioniten (May, Genesisauslegung aO. 47; Moll 113). So präsentiert er zB. adv. Marc. 4, 15, 3f zwei differierende Interpretationen (M.s u. seiner Schüler?) des Weherufs Lc. 6, 24. Auch scheinen es Schüler zu sein, die den Richter aus ebd. 12, 58f mit dem Schöpfergott identifizieren (Tert. adv. Marc. 4, 29, 16). Adamantius bietet in den Dialogi insgesamt 17 (von ihm Kephalaia genannte) Antithesen (vgl. Tsutsui 148/222), die aber nur teilweise Entsprechungen in Tert. adv. Marc. finden (Moll 108f). Auch ist unklar, welche Quellen in Adamant. dial. 1f direkt oder indirekt verarbeitet sind (Tsutsui 78/94). – Beispiele für Antithesen: Christus lehrte eine neue Geduld (nova patientia), indem er die Vergeltung nach dem Talionsgrundsatz Ex. 21, 24 verbietet u. stattdessen lehrt, auch die andere Wange darzubieten (Lc. 6, 29; vgl. Tert. adv. Marc. 2, 18, 1; 4, 16, 2; Adamant. dial. 1, 15 [GCS Adamant. 32f]; Orig. c. Cels. 7, 25; Theodrt. haer. 1, 24). Das Gesetz des Schöpfers befiehlt, den Nächsten zu lieben u. den Feind zu hassen, Christus befiehlt auch die Feindesliebe (Tert. adv. Marc. 1, 23, 4/6; Adamant. dial. 1, 12 [GCS Adamant. 26/9]). Christus liebte die Kinder u. stellte sie als Vorbild dar (Lc. 9, 46/8), der Schöpfergott schickte Bären gegen die Kinder, um den Propheten Elisa zu rächen (2 Reg. 2, 23f; Tert. adv. Marc. 4, 23, 4; vgl. Adamant. dial. 1, 16 [GCS Adamant. 32/7]). Die Kinder Israels nehmen aus Ägypten goldenes u. silbernes Raubgut mit (Ex. 12, 34/6), Christus befiehlt seinen Jüngern, nicht einmal einen Stecken mit auf den Weg zu nehmen (Lc. 10, 4; Tert. adv. Marc. 4, 24, 2; Adamant. dial. 1, 10 [GCS Adamant. 22f]; vgl. Iren. haer. 4, 30, 1; Moll 18/21). Mose greift in einen Bruderstreit ein (Ex. 2, 13f), Christus will nicht Richter zwischen Brüdern sein (Lc. 12, 13f; Tert. adv. Marc. 4, 28, 9). Christus verbietet die Ehescheidung (Lc. 16, 18), Mose erlaubt sie (Dtn. 24, 1; Tert. adv. Marc. 4, 34, 1). M. konfrontiert die Pedanterie der Torabestimmungen bezüglich der Leprösen mit deren Heilung durch Christus (Lc. 17, 11/9; Tert.

adv. Marc. 4, 35, 4f; vgl. E. Norelli, Marcion, Tertullien et le lépreux: Nomen Latinum, Festschr. A. Schneider [Genève 1997] 171/80). Elisa brauchte für die Heilung Naamans Wasser, in das der Kranke sieben Mal eintauchen musste, Christus hat die Aussätzigen auf ein Mal, nur durch das Wort geheilt (Tert. adv. Marc. 4, 9, 7). Überhaupt hat Christus mehr Aussätzige gereinigt als der Schöpfergott (ebd. 4, 9, 6. 35, 6; Ephr. Syr. hymn. c. haer. 43, 16 [CSCO 169 / Syr. 76, 173; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 154]). Das Verhalten Davids gegenüber den Blinden wird mit dem Verhalten Christi gegenüber Blinden verglichen (Lc. 18, 35/43; Tert. adv. Marc. 4, 36, 13). Die Katastrophen (concussiones) gehören zum Schöpfer, dem Gott der Grausamkeit (saevitia), die Verheißungen (promissiones) zum guten Gott (Lc. 21, 25/8; Tert. adv. Marc. 4, 39, 12).

c. Brief. Nur Tertullian erwähnt einen Brief (adv. Marc. 1, 1, 6; 4, 4, 3; carn. 2, 4), in dem M. über seinen Bruch mit der röm. Kirche Auskunft gibt. Es ist zweifelhaft, ob die röm. Kirche Adressatin dieses Schreibens war (vgl. Mahé, Epistula 358/71; Moll 115/8).

III. Lehre. a. Schwierigkeit der Rekonstruktion. Die Lehre M.s muss aus einer breitgestreuten u. trümmerhaften Überlieferung rekonstruiert werden. Inwieweit bei Tertullian u. anderen antiken christl. Autoren Originalzitate M.s erhalten sind, ist unsicher u. bedürfte einer erneuten Untersuchung. Die Angaben der antiken christl. Quellen zur Lehre M.s (wie zB. Clemens v. Alex., Tertullian, Origenes, Adamantius, *Ephraem Syrus, *Eznik v. Kolb) sind immer wieder durchsetzt mit den Meinungen der Schüler M.s bzw. späterer Markioniten, mit denen die christl. Autoren zT. in Kontakt standen (vgl. W. Hage, Marcion bei Eznik v. Kolb: May / Greschat 29/37; Tsutsui). Außerdem ist die jeweilige häresiologische Perspektive der christl. Autoren samt ihrer besonderen theol. u. philosophischen Prämissen zu beachten u. kritisch zu bewerten; derartige Analysen liegen noch nicht vollständig vor (vgl. aber zB. C. Moreschini, Polemica antimarcionitica e speculazione teologica in Tertulliano: May / Greschat 11/27). Die Rekonstruktion der Lehre M.s sollte sich im Übrigen entschieden von den theol. Prämissen der suggestiven Interpretation A. v. Harnacks distanzieren (seine Monographie bleibt nützlich als Repertorium). Harnack versucht, M. als modernen Theologen zu verstehen, u. projiziert daher die neuprotestantische Unterscheidung zwischen Religion, Metaphysik u. Ethik auf dessen Theologie. Dies führt zu einer durchgehenden Verzeichnung der theol. Position M.s im Spektrum christlicher u. paganer Theologien des 2. Jh. (W. Löhr, Did Marcion distinguish between a just god and a good god?: May / Greschat 131/46; vgl. B. Lauret, L'idée d'un christianisme pur: ders. 285/376; F. Steck [Hrsg.], Adolf Harnack, Marcion = TU 149 [2003]). Auch nach Harnack gab es Versuche, M. mit den Kategorien zeitgenössischer evangelischer Theologie zu verstehen (zB. B. Aland, Sünde u. Erlösung bei Marcion u. die Konsequenzen für die sog. beiden Götter Marcions: May / Greschat 147/57).

b. Inhalte. 1. Ausgangspunkt. Tertullian meint, dass die theol. Grundunterscheidung M.s aus der Kombination von Lc. 6, 43 u. Jes. 45, 3 entstanden sei: M., der sich, laut Tertullian, wie viele Häretiker mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen quälte, habe daraus geschlossen, dass es der Schöpfer sei, der das Böse schaffe (adv. Marc. 1, 2, 1f; vgl. ebd. 2, 14, 1. 24, 4). Man hat vermutet, dass Tertullian mit dieser Angabe auf den Brief M.s (s. o. Sp. 155) u. damit möglicherweise auf ein Selbstzeugnis M.s zurückgreift (Mahé, Epistula 366f).

2. Gotteslehre. M. unterschied zwei Götter. Der eine Gott wird vom AT bezeugt u. ist der Gott der Juden (Tert. adv. Marc. 1, 10, 3). Irenäus charakterisiert ihn haer. 1, 27, 2 als Schöpfer des Bösen (malorum factor), kriegslüstern (bellorum concupiscens), von wechselhafter Meinung (inconstans sententia) u. sich selbst widersprechend (contrarium sibi ipsum dicens); er ist ein richtender (iudicialis) u. zorniger Gott (ebd. 3, 25, 2f; vgl. auch Tert. adv. Marc. 4, 29, 16 mit Bezug auf Lc. 12, 59). Er wird auch κοσμοκράτωρ genannt, eine Bezeichnung, die in paganen, christlichen u. jüdischen Texten zB. Göttern beigelegt wird, welche die (zT. negativ gewertete) Welt oder einen Teil von ihr beherrschen; auch Kaiser konnten so betitelt werden (Iren. haer. 1, 27, 2; vgl. PGM² IV 1599. 2198; V 401; F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze² [1971] 49/51; Liddell / Scott, Lex.⁹ s. v.; Bauer, Wb.⁶ s. v.). Dieses doxographische Porträt von M.s alttestamentlichem Gott wird bei Tertullian aufgenommen u. weiter ausgeführt: Er ist

ein Richter, streng, grausam, kriegerisch (adv. Marc. 1, 6, 1: iudex, ferus, bellipotens; 2, 11, 1: saevus), er zürnt, eifert, erregt sich (2, 16, 3), er wird gefürchtet (4, 8, 7). Gerecht ist er nur, insofern er ein richtender u. vergeltender Gott ist (Löhr aO. 131/46). Er, ‚der den Pharao im Meer versenkt', ist, so sagen die Markioniten, nicht barmherzig (Ephr. Syr. hymn. c. haer. 39, 1 [CSCO 169 / Syr. 76, 157; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 140]; vgl. Ps. 136 [135], 15). Dass der Gott des AT nicht gut ist, erkennt M. auch an seinen Gesetzen (Tert. adv. Marc. 2, 18, 1/3), zB. dem Talionsgesetz, den Speise- u. Opferbestimmungen bzw. deren skrupulöser Detailliertheit (negotiosa scrupolositas). Tertullian illustriert auch die von Irenäus erwähnte Unbeständigkeit des markionitischen Gottes (ebd. 2, 21, 1: mobilis, instabilis; vgl. 2, 23f; 4, 1, 10). Sie zeige sich zum einen an den Widersprüchen in seinen Geboten u. Anordnungen (2, 21f); so verbietet er zB. auf der einen Seite, am Sabbat zu arbeiten (Ex. 20, 8/11), andererseits befiehlt er, acht Tage lang, also auch am Sabbat, die Bundeslade um das belagerte Jericho zu tragen (Jos. 6, 3f). Zum anderen zeige sich seine Unbeständigkeit in seinem Verhalten gegenüber bestimmten Personen (Tert. adv. Marc. 2, 23, 1): Er favorisiert einige, die er später verwirft, so bereut er zB., Saul zum König von Israel erwählt zu haben (1 Sam. 15, 11). Diese Unbeständigkeit schließt es nach antiken Vorstellungen aus, den markionitischen Schöpfergott als im positiven Sinne ‚gerecht' zu charakterisieren, denn zur Eigenschaft der *Gerechtigkeit gehört die Vorstellung einer zuverlässigen u. beständigen göttlichen Ordnung (vgl. Marc. Aurel. seips. 10, 25). Schließlich wirft M. diesem Gott seine Kleinlichkeiten (pusillitates), seine Schwächen (infirmitates) sowie all diejenigen Charakterzüge vor, die nicht zu einem Gott passen (incongruentiae; Tert. adv. Marc. 2, 25, 1). Er verweist hier zB. auf seine Ignoranz, da er nach Adam im Paradies sucht (Gen. 3, 9). Auch schwört dieser Gott bei sich selbst (Tert. adv. Marc. 2, 26, 1; vgl. 1, 11, 9). Moralisch steht er in seinem Zorn sogar unter Mose, der bei ihm für das Volk Israel eintritt (ebd. 2, 26, 3 mit Bezug auf Ex. 32, 10/4). Die Unbeständigkeit u. Unzuverlässigkeit dieses Gottes prägen auch die Haltung seiner Anhänger ihm gegenüber: Bei seinem Abstieg in die Unterwelt seien Kain, die Sodomiter, die Ägypter u. andere Heiden zum Herrn geeilt u. von ihm in sein Reich aufgenommen u. gerettet worden; die Gerechten des AT hingegen, Abel, *Henoch, Noah, *Abraham, die Erzväter u. Propheten, die ihrem Gott gefallen hätten, seien nicht zum Herrn geeilt. Denn da sie wussten, dass ihr Gott sie immer wieder versucht u. auf die Probe stellt, hätten sie geargwöhnt, dass die Niederfahrt des Herrn nur eine weitere derartige Versuchung sei u. hätten also dessen Heilsansage nicht geglaubt (Iren. haer. 1, 27, 3; vgl. Epiph. haer. 42, 4 [GCS Epiph. 2, 99f]; Theodrt. haer. 1, 24; Eznik v. Kolb, De deo 358. 399/404 [PO 28, 3, 514/7. 527f; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 662/5. 676f]; R. Gounelle, La descente du Christ aux enfers [Paris 2000] 89/106). – Dem Gott des AT kontrastiert M. nun den anderen, den wahren Gott: Dieser Gott ist im (dritten) Himmel über dem Gott des AT zu lokalisieren (Iren. haer. 1, 27, 2; Tert. adv. Marc. 3, 23, 7; 4, 7, 1. 22, 7; vgl. Ephr. Syr. hymn. c. haer. 35, 2 [CSCO 169 / Syr. 76, 140; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 126]; ref. 3, 1 [C. W. Mitchell, S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan 1 (London 1912) 44/52 (Text). li/liv (Übers.)]). Bis zur Offenbarung in Jesus Christus, der im 15. J. der Regierung des Tiberius auf die Erde kam (s. o. Sp. 148), war er unbekannt. Im Gegensatz zum sichtbaren Gott des AT ist er unsichtbar (Tert. adv. Marc. 1, 8, 1. 9, 1; 4, 11, 9; 5, 5, 4. 19, 3; vgl. Lc. 5, 36/9). Er ist unserer Welt fremd (extraneus; vgl. Ephr. Syr. hymn. c. haer. 34, 3. 5. 8 [CSCO 169 / Syr. 76, 136f; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 122f] u. ö., demzufolge die Markioniten den wahren Gott als ‚den Fremden' bezeichneten; vgl. auch Orig. c. Cels. 6, 53) u. absolut gut, sanft u. ruhig (Tert. adv. Marc. 1, 6, 1); nach 2 Cor. 1, 3 ist er der Vater der Barmherzigkeit (ebd. 5, 11, 1). Die absolute Güte dieses Gottes (vgl. auch Orig. princ. 2, 5, 4; Ephr. Syr. hymn. c. haer. 35, 9 [CSCO 169 / Syr. 76, 142; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 127f]) steht im Einklang mit einer philosophischen opinio communis (zB. Epict. diss. 2, 8). Er hat keine *Affekte (Tert. adv. Marc. 1, 25, 2; 4, 31, 5; vgl. auch ebd. 2, 16, 3; dazu R. Braun, Deus Christianorum[2] [Paris 1977] 59f); er zürnt nicht, rächt sich nicht u. richtet nicht, sondern er rettet (Tert. adv. Marc. 4, 19, 3; 5, 4, 12. 14; Adamant. dial. 2, 3. 5 [GCS Adamant. 64f. 66f]; Ephr. Syr. hymn. c. haer. 34, 3 [CSCO 169 / Syr. 76, 136; dt. Übers.: CSCO 170 /

Syr. 77, 122]; Harnack 264*f). So wird dieser Gott nicht gefürchtet, sondern geliebt (Tert. adv. Marc. 1, 27, 3f; 4, 8, 7); er ist geduldig, er richtet, indem er das Böse nicht will, er verdammt, indem er es verbietet, er erlässt die Sünden ohne Strafe u. Rache (ebd. 1, 27, 1; vgl. E. Norelli, Marcione lettore dell'epistola ai Romani: CristStor 15 [1994] 643. 646). Doch sagen die Markioniten auch, dass er die Sünder letztlich dem Feuer des Schöpfergottes überlässt (Tert. adv. Marc. 1, 28, 1).

3. Schöpfung. Beide Götter M.s sind Schöpfer: Die Schöpfung des Kosmokrators ist lächerlich in ihrer Unvollkommenheit (Tert. adv. Marc. 1, 14, 1; Hieron. in Jes. comm. 7, 18, 1/3 [CCL 73, 274, 55f]; R. Braun: SC 365, 162_2). Er schafft die Welt aus einer präexistenten, ungewordenen u. ungeschaffenen *Materie, die schlecht ist (Tert. adv. Marc. 1, 15, 4f; 4, 9, 7; 5, 19, 7; vgl. Clem. Alex. strom. 3, 12, 1: gerechter Gott, schlechte Materie). M. scheint hier auf Vorstellungen zurückzugreifen, die ähnlich im zeitgenössischen Platonismus vertreten wurden (Celsus bei Orig. c. Cels. 4, 65; Numen. Apam. frg. 52 [96 des Places]; G. May, Schöpfung aus dem Nichts [1978] $57f_{71}$; K. Alt, Weltflucht u. Weltbejahung = AbhMainz 1993 nr. 8). Die Schlechtigkeit der Materie, derer sich der *Demiurgos zur Erschaffung der Welt bedient, ist für M. zusätzlicher Beleg für seine Inferiorität: ‚Ein Gott, der sich dieser Materie bedient, kann nicht der wahre Gott sein' (May, Schöpfung aO. 59). Der Schöpfergott wird anscheinend mit dieser Welt identifiziert, er ist nach 2 Cor. 4, 4 der ‚Gott dieses Äons' (Tert. adv. Marc. 5, 4, 15. 5, 7. 11, 9. 17, 7; vgl. auch 5, 12, 7: M. bezieht 2 Cor. 11, 14 auf den Schöpfergott). – Auch der oberste u. wahre Gott hat eine Schöpfung; diese ist aber unsichtbar (Iustin. apol. 1, 26, 5; Tert. adv. Marc. 1, 15, 1. 16, 1; Adamant. dial. 2, 19 [GCS Adamant. 100f]; vgl. May, Schöpfung aO. 60_{78}).

4. Christologie u. Soteriologie. So wie M. für die zwei Götter je eine eigene Schöpfung annimmt, ordnet er jedem Gott auch einen Christus zu (Iustin. apol. 1, 58, 1; vgl. die Polemik des Celsus bei Orig. c. Cels. 6, 74). Der Christus des Schöpfergottes ist noch nicht erschienen, sondern nur verheißen (Tert. adv. Marc. 1, 15, 6; 4, 6, 3; vgl. Orig. c. Cels. 6, 74; Adamant. dial. 1, 24 [GCS Adamant. 46f]); er wird als ein Krieger kommen (Tert. adv. Marc. 3, 12, 1f; 3, 13f; 4, 20, 4 mit Bezug auf Jes. 8, 4; vgl. Celsus bei Orig. c. Cels. 7, 18). Er verspricht nicht das ewige Leben (Tert. adv. Marc. 4, 25, 15), sondern den Juden die Rückgabe ihres Landes u. danach Erfrischung (refrigerium = griech. ἀνάπαυσις, ἀνάψυξις) in der Unterwelt in *Abrahams Schoß (ebd. 3, 24, 1; 4, 34, 11; vgl. Adamant. dial. 2, 11 [GCS Adamant. 78/81]). M. hat also die auch sonst anzutreffende Vorstellung eines Zustandes zwischen individuellem Tod u. allgemeiner Auferstehung modifiziert (vgl. Iustin. dial. 5, 3; Iren. haer. 1, 7, 5; 5, 31, 2; vgl. A. Stuiber, Refrigerium interim = Theophaneia 11 [1957] 17/74; H. Finé, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian = ebd. 12 [1958] 159/70; A. Orbe, Teología de San Ireneo 3 [Madrid 1988] 327/37): Für diejenigen, die dem Gesetz u. den Propheten gehorchen, handelt es sich bei dem Aufenthalt apud inferos nicht um einen vorläufigen, sondern um einen endgültigen Zustand bis zum Ende der Welt. Doch gibt es in der markionitischen Unterwelt durchaus einen Unterschied zwischen den Aufenthaltsorten der Gerechten u. denjenigen der Sünder. – Der gute Gott, so meinen laut Tertullian die Markioniten, offenbart sich nicht durch die Schöpfung, sondern ausschließlich durch seinen Christus (adv. Marc. 1, 17, 1. 19, 1). Dieser ist ungeboren (non natus: M. eliminierte in seinem Evangelium die Geburtsgeschichte; s. o. Sp. 148); er ist im 15. J. der Regierung des Kaisers Tiberius als heilbringender Geist (spiritus salutaris) vom Himmel herabgekommen (vgl. Tert. carn. 1, 2; adv. Marc. 1, 19, 2; 3, 11, 1; 4, 26, 13). Er wurde nicht Fleisch (sarx), seine körperliche Substanz unterschied sich also von derjenigen der Kreaturen des Schöpfergottes; vermutlich modifizierte M. den Text von Eph. 2, 14 u. Col. 1, 22 entsprechend (Schmid, Marcion aO. [o. Sp. 151] 251f; Riparelli 55/9). Tertullian, demzufolge der inkarnierte Christus M.s ein Phantom war (carn. 5, 9; adv. Marc. 4, 8, 2; 5, 14, 1 zu Rom. 8, 3; vgl. adv. Marc. 5, 20, 3 zu Phil. 2, 6f; Riparelli 37f. 57f), wundert sich, dass M. dennoch Stellen wie Lc. 24, 39 nicht eliminiert hat (adv. Marc. 4, 43, 6f; vgl. ebd. 4, 8, 2f). Dieser Christus kam nicht in seine, sondern in eine fremde Welt, in die Welt des Schöpfergottes (ebd. 1, 14, 2; vgl. auch Epiph. haer. 42, 8, 1f [GCS Epiph. 2, 103]). Er kam plötzlich (Tert. adv. Marc. 3, 2); M. nannte ihn ὁ ἐπερχόμενος, vielleicht um die unerwartete, nicht vorherverkündete

Art seines Erscheinens zu bezeichnen (ebd. 4, 23, 1; vgl. R. Braun: SC 456, 293_3) oder in Aufnahme von Lc. 11, 22 (Harnack 301*). Der oberste Gott u. sein Christus sind geradezu identisch (Tert. adv. Marc. 1, 11, 8. 15, 1; vgl. Riparelli 47/53; Adamant. dial. 2, 9 [GCS Adamant. 74/7]; dazu Tsutsui 234). Das Schweigen Christi angesichts des Petrusbekenntnisses (Lc. 9, 20) ist so zu deuten, dass Christus die weitere Verbreitung einer Lüge vermeiden wollte (Tert. adv. Marc. 4, 21, 7). Dieser Christus verheißt das Himmelreich des unbekannten Gottes (ebd. 3, 24, 1; vgl. 4, 24, 6. 25, 1). Er erweist sich als Gegner des Gesetzes u. der Propheten (4, 11, 1f. 20, 9. 22, 1. 22, 16. 35, 7) u. vertritt eine neue Lehre (mit Bezug auf Lc. 5, 36f; so jedenfalls die Markioniten bei Adamant. dial. 2, 16 [GCS Adamant. 90/3]; vgl. Tert. adv. Marc. 3, 15, 5). So lehrt er zB. eine ‚neue Geduld' (nova patientia mit Bezug auf Lc. 6, 29), womit er eine Einstellung bezeichnet, die dem vergeltenden Zorn des Schöpfergottes entgegengesetzt ist (Tert. adv. Marc. 4, 16, 2). Durch die Stillung des Sturms erweist er sich als Herr u. Besitzer der Schöpfung des Schöpfergottes (ebd. 4, 20, 1). Er wurde von diesem im Voraus verflucht (ebd. 5, 3, 10 mit Bezug auf Gal. 3, 13) u. von dessen Mächten gekreuzigt (Tert. adv. Marc. 3, 23, 5; 4, 26, 1; 5, 6, 5f; vgl. Adamant. dial. 2, 9 [GCS Adamant. 74/7]). Daraufhin stieg er in die Unterwelt hinab (s. o. Sp. 157) u. bot so sein Heil auch jenen an, die vor seinem Erscheinen auf Erden lebten (vgl. Riparelli 78f); mit dieser Annahme beantwortet M. die von seinen Kritikern aufgeworfene Frage, warum sich der unbekannte Gott so spät offenbart habe (Tert. adv. Marc. 1, 17, 4). Die Seelen (aber nicht die Körper, vgl. Iren. haer. 1, 27, 3; Tert. adv. Marc. 1, 24, 3; 5, 10, 3; Adamant. dial. 2, 7 [GCS Adamant. 70/3]) derer, die an ihn glauben, gelangen in das Himmelreich (= Paradies; vgl. Lc. 23, 43, dazu Strack / Billerb.[2] 2, 2, 264f mit Hinweis u. a. auf Apc. Moys. 37 [JüdSchrHRZ 2, 851/3] u. Hen. slav. 8, 1/9; 65, 9f) des unbekannten Gottes (Tert. adv. Marc. 5, 12, 7), das mit dem von Paulus erwähnten ‚dritten Himmel' (2 Cor. 12, 2) identisch ist. Dort wird ihnen eine engelhafte Körperlichkeit verliehen (so ist mit Harnack 136f vermutlich Tert. adv. Marc. 3, 9, 4 zu verstehen). Der Christus des unbekannten, absolut guten Gottes rettet somit in rational nicht begründbarer Weise die Kreaturen eines Gottes, mit denen er in keinerlei ontologischer Verbindung steht (vgl. auch die Polemik des Celsus bei Orig. c. Cels. 6, 53; E. Norelli, Note sulla soteriologia di Marcione: Augustinianum 35 [1995] 281/305; ders., Marcion, ein christl. Philosoph oder ein Christ gegen die Philosophie?: May / Greschat 113/30).

5. Sakramente / Ethik. M. lehnte Ehe u. Sexualität strikt ab (Iren. haer. 1, 28, 1): Ehelosigkeit u. Keuschheit sind Voraussetzungen für die Taufe (Tert. adv. Marc. 1, 29, 1; 4, 11, 8). Epiphanius behauptet, die Markioniten hätten eine Wiederholung der Taufe gestattet (haer. 42, 3, 6 [GCS Epiph. 2, 98]; Eznik v. Kolb, De deo 432 [PO 28, 3, 536; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 688]), doch kann diese Nachricht bezweifelt werden (vgl. Harnack 175f; Hage aO. [o. Sp. 155] 35). Die Ablehnung von Ehe u. Kindern ist aktiver Widerstand gegen die Welt des Schöpfergottes (Clem. Alex. strom. 3, 12, 2. 25, 1f; Hippol. ref. 10, 19, 4; Tert. ieiun. 15, 1). Die übrige sakramentale Praxis stimmt weitgehend mit der Großkirche überein: Die markionitische Kirche kannte die postbaptismale Salbung sowie die Gabe von Milch u. *Honig an die Neugetauften; bei der markionitischen Eucharistie wurden *Brot u. Wasser u. wahrscheinlich auch Wein verwendet (Tert. adv. Marc. 1, 14, 3/5; Ephr. Syr. hymn. c. haer. 47, 3. 8 [CSCO 169 / Syr. 76, 183f. 185f; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 163. 165]; Eznik v. Kolb, De deo 409 [PO 28, 3, 531; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 681]; vgl. R. Braun: SC 365, 164/6 mit Anm. 3; A. McGowan, Ascetic Eucharists [Oxford 1999]; A. Stewart-Sykes, Bread and fish, water and wine: May / Greschat 212/4; *Mahl V). Fisch wurde statt Fleisch, vielleicht in einem besonderen sakralen Mahl, verwendet; auch hier könnte Anschluss an die Gebräuche der jüd. u. christl. Umwelt vorliegen. Am Sabbat wird gefastet (Tert. adv. Marc. 5, 4, 5; Epiph. haer. 42, 3, 4 [GCS Epiph. 2, 98] mit theol. Begründung; vgl. Stewart-Sykes aO. 214/8). Epiphanius skandalisiert die Präsenz von Katechumenen bei der markionitischen Eucharistie u. die Spendung der Taufe durch Frauen (haer. 42, 3, 3. 4, 5 [GCS Epiph. 2, 97f. 100]; vgl. Hieron. [Orig.? vgl. Harnack 307*] in Gal. comm. 3, 6, 6 [CCL 77A, 211]; Eznik v. Kolb, De deo 432 [PO 28, 3, 536; frz. Übers.: ebd. 28, 4, 688]). Die Markioniten bezeichnen sich im Anschluss an Phil. 3, 8 de-

mütig selbst als Auswurf (Celsus bei Orig. c. Cels. 6, 53). Theodoret berichtet von einem 90-jährigen markionitischen Priester, der den Kontakt mit der Schöpfung des Schöpfergottes so sehr zu vermeiden suchte, dass er morgens sein Gesicht mit seinem Speichel benetzt habe (haer. 1, 24; vgl. Tardieu, Marcion 461).

6. Intellektueller Kontext. a. Der Gegensatz von Zorn u. Güte. Die Theologie M.s differenziert zwischen dem zürnenden, unbeständigen, kleinlichen, vergeltenden Gott des AT u. dem guten, barmherzigen u. geduldigen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, u. versucht so auszuloten, wie christlich angemessen von Gott gesprochen werden kann. Dieser Ansatz M.s wird vor dem Hintergrund antiker Diskurse plausibel. So überschneiden sich die negative Wertung des zürnenden u. vergeltenden Gottes u. die korrespondierende Hochschätzung der Geduld u. Güte des anderen, fremden Gottes deutlich mit dem philosophischen Diskurs über den Affekt der Wut u. des Zorns u. dessen Kontrolle (Platoniker, Aristoteliker) bzw. Eliminierung (Stoiker; vgl. zB. Senecas De ira oder Plutarchs De cohibenda ira; vgl. Harris; Tardieu, Marcion 447). In diesem Diskurs wird der Zorn mit dem Wunsch nach Vergeltung assoziiert (Sen. ira 1, 3; 2, 3), er ist nicht beständig u. wird oft vom Mitleid verdrängt (ebd. 1, 17). Der Zorn ist nicht Zeichen von Seelengröße oder besonderer Mannhaftigkeit, vielmehr ist er ein Zeichen von Schwäche (ebd. 1, 20; 3, 5f; Marc. Aurel. seips. 11, 9. 18). Im Gegensatz dazu wird das Idealbild des Weisen entworfen, der freundlich, milde (πρᾶος) u. sanft (ἥμερος) ist, Attribute, mit denen M. so oder ähnlich den wahren, guten Gott charakterisiert. Da er weiß, dass sie blind u. irrend sind, gerät der Weise hinsichtlich der Schwächen u. Fehler seiner Mitmenschen nicht in Zorn, sondern liebt sie (ebd. 7, 22; Epict. diss. 1, 18). Der Weise geht in seinem Verhältnis zu ihnen über die Forderungen strikter (Vergeltungs-) Gerechtigkeit hinaus (vgl. P. Hadot, La citadelle intérieure [Paris 1992] 238/47). Auch im NT findet sich eine ethische Negativwertung des Zorns (Mt. 5, 22; Rom. 12, 17; Eph. 4, 31; Col. 3, 8); er soll Gott überlassen bleiben (Rom. 12, 19; Harris 391/4). Die philosophische Ideologie der Affektkontrolle hatte auch politische Resonanzen: Im Prinzipat wurden die Vertreter politischer Macht, römische Kaiser u. Statthalter, danach beurteilt, inwiefern sie ihren Zorn unter Kontrolle hatten. Unkontrollierter Zorn wurde als Zeichen von Schwäche, fehlender Mannhaftigkeit oder tyrannischem Temperament negativ gewertet. Im 2. Jh. wurden unter den Kaisern Trajan u. Hadrian auf Münzen die kaiserl. Tugenden clementia, indulgentia, patientia u. tranquillitas betont; in der 2. H. des 2. Jh. schwächte sich diese Tendenz bereits ab (ebd. 229/57). Die positive Wertung der Affektkontrolle wurde schließlich auch von heidnischer, jüdischer u. christlicher Theologie aufgenommen. Zwar war in heidnischen Klassikern wie Homers Ilias oder Vergils Aeneis ebenso wie im AT viel von göttlichem Zorn die Rede (ebd. 136/8. 217f). Doch die philosophische Theologie, für die die Rede vom göttlichen Zorn nicht ‚gottgeziemend' war (θεοπρεπής; vgl. B. Aland, Art. Marcion / Marcioniten: TRE 22 [1992] 94), zeichnete ein anderes Bild (Cic. off. 3, 102; vgl. die Belege bei M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes [1909]; E. Masaracchia [Hrsg.], Giuliano Imperatore contra Galileos [Roma 1990] 217f; Th. Fuhrer, Stoa u. Christentum: A. Fürst [Hrsg.], Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca u. Paulus [2006] 116/8): Für Seneca zB. sind die unsterblichen Götter ganz u. gar sanft (mitis) u. freundlich (placidus), sie haben nur eine wohltuende u. heilsame Kraft (nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent: ira 2, 27). Der Epikureer *Lucretius ist der gleichen Auffassung (2, 646). Philo spricht sich ebenso gegen den Zorn Gottes aus (de deo 7 [18 Siegert]) wie auch weitere christl. Autoren der ersten drei Jhh. (1 Clem. 19, 3; Iustin. apol. 1, 25; Athenag. leg. 21; Orig. c. Cels. 4, 71/3; vgl. Ch. Ingremeau: SC 289, 13/24). Auch Kaiser *Iulianus polemisiert gegen den zornigen Gott des AT (c. Galil. 190, 3/192, 15 Neumann; vgl. Rinaldi 2, 158/60).

β. Ethisch-theologischer Dualismus. Man kann nur eingeschränkt von einem (theol.) *Dualismus bei M. reden, da der wahre Gott u. Vater Jesu Christi keinen Anteil an der Erschaffung dieser Welt hat. Anders als bei einem echten Dualismus bestimmt die Polarität von zornigem u. gutem Gott also nicht die Konstitution dieser Welt (vgl. M. Hutter, Art. Dualismus I. Religionsgeschichtlich: LThK[3] 3 [1995] 387f). In der Forschung ist erwogen worden, ob die Theologie M.s vielleicht nicht eher als ein Modell der ‚Übergip-

felung' beschrieben werden muss, d. h. dass die beiden Götter sich nicht so sehr gegenüberstehen als vielmehr ein inferiorer u. unzureichender Gott von dem über ihm stehenden wahren Gott im Sinne einer Stufung der Gottheit abgehoben wird (Aland, Sünde aO. [o. Sp. 156]). Doch scheinen zumindest die Antitheseis exegetisch einen ethischen Gegensatz der beiden ,Götter' erweisen zu wollen. Konsequenterweise könnte man bei M. also von einem ethisch-theol. Dualismus reden, der allerdings nicht die Konstitution dieser Welt bestimmt. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass auch im Hinblick auf die ab dem 4. Jh. verschriftlichte zoroastrische Theologie beobachtet worden ist, dass der ethische Dualismus von Ahura Mazda u. Ahreman nicht zwei völlig gleich starke Götter miteinander kontrastiert (vgl. schon Plut. Is. et Os. 46, 369E/47, 370C; dazu Alt, Weltflucht aO. [o. Sp. 159] 22f). Außerdem gibt es im Zoroastrismus die Tendenz, den Dualismus durch Einführung eines Mittlers zu mildern (für ähnliche Tendenzen in der markionitischen Schule s. u. Sp. 167). Schließlich gibt es bei der Charakterisierung dieser Götter Ambivalenzen, die den bösen Gott als nicht ganz negativ erscheinen lassen (S. Shaked, Dualism in transformation [London 1994] 22/4). Das zoroastrische Vergleichsbeispiel zeigt, dass die theol. Konzipierung eines konsequent symmetrischen Dualismus schwierig, wenn nicht unmöglich ist.

IV. Ausbreitung. Bemerkenswert ist, dass M. mit seiner Theologie u. seiner asketischen Ethik eine zunächst wachsende u. sich ausbreitende Kirche begründen konnte (Iustin. apol. 1, 26, 5. 58, 2; Tert. adv. Marc. 5, 19, 2). Der platonische Philosoph Celsus geht in seiner Polemik gegen das Christentum auch auf die Markioniten ein (vgl. Rinaldi 1, 107/18), u. Hieronymus diskutiert ca. 396 mit einem Markioniten über die Auferstehung (c. Ioh. 36 [PL 23, 406]). Epiphanius notiert, dass die ,Häresie' zu seiner Zeit in Rom u. Italien, in Ägypten u. in Palaestina, in Arabien (gemeint ist die röm. Provinz Arabia) u. in Syrien, auf Zypern u. in der Thebais sowie in der Persis anzutreffen sei (haer. 42, 1, 1f [GCS Epiph. 2, 93f]; vgl. Tardieu, Marcion 451/3). Im Westen (Rom?) bezeugt der Ambrosiaster für seine Zeit das Aussterben der Markioniten (comm. in 1 Tim. 4, 5, 1 [CSEL 81, 3, 272]; vgl. Aug. ep. 118, 12 [ebd. 34, 676f]). Im Osten ist für das Drusendorf Dayr' Ali (Lebaba) im nördl. Hauran durch eine Inschrift aus dem J. 318 nC. eine markionitische Kirche bezeugt (Ditt. Or. nr. 608; Tardieu, Marcion 452/7). Theodoret v. Kyros bezeugt die Präsenz von markionitischen Gemeinden in seiner Diözese in der 1. H. des 5. Jh. In einem Brief an den Konsul Nomus rühmt sich der Bischof, u. a. acht markionitische Dörfer zum rechten Glauben bekehrt zu haben (ep. 81 [SC 98, 192/9]); deren Bevölkerung soll beträchtlich gewesen sein (ebd. 111. 146 [111, 42/7. 172/201]). Zur Flankierung seiner antimarkionitischen Mission siedelte Theodoret in der Nähe dieser Dörfer Asketen an (hist. rel. 22, 1 [ebd. 257, 124f]; vgl. Tardieu, Marcion 458/69). Sowohl die antihäretische Gesetzgebung des christl. röm. Reiches (zB. Konstantin iJ. 336 nC.: Eus. vit. Const. 3, 65f; Soz. h. e. 2, 32, 1f) als auch die Verschleppungen von Dorfbevölkerungen aus dem röm. Syrien durch die Perser sorgten für eine markionitische Präsenz auch im Perserreich (J.-M. Fiey, Les Marcionites dans les texts historiques de l'église de Perse: Muséon 83 [1970] 183/8; für Armenien vgl. Hage aO. [o. Sp. 155]; zur Bezeugung markionitischer Gemeinden in späteren muslimischen Quellen Frenschkowski aO. [o. Sp. 148] 39/66; G. Monnot, Les marcionites dans l'hérésiographie musulmane: Lauret 403/17; zu möglichen Verbindungen zwischen Markionismus u. Manichäismus N. A. Pedersen, Some comments on the relationship between Marcionism and Manichaeism: Apocryphon Severini, Festschr. S. Giversen [Aarhus 1993] 166/77).

V. Schule. a. Debatten über die Prinzipienlehre. 1. Debatten über die Anzahl der Prinzipien. Die häresiologische Doxographie hebt Differenzen in Bezug auf die Prinzipienlehre hervor. So verfasste ein gewisser Rhodon, ein vermutlich in Rom lebender Schüler Tatians, eine Schrift gegen die markionitische Häresie. Rhodon behauptete dort, dass M. u. seine Schüler über Zahl u. Art der anzunehmenden Prinzipien uneins waren. Apelles (s. u. Sp. 171/3) habe ein Prinzip (ἀρχή) bekannt, wobei freilich die Prophetien von einem Widersacher-Geist geäußert worden seien (Eus. h. e. 5, 13, 2). M. u. seine Schüler Potitus u. Basiliscus hätten zwei Prinzipien gelehrt, wobei sie, so kritisierte Rhodon platonisierend, die rechte Unterscheidung der Dinge nicht gefunden hätten

(μὴ εὑρίσκοντες τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων). Deshalb hätten sie ohne rechten Beweis (ἀναπόδεικτως) zwei Prinzipien angenommen. Andere, besonders ein Schulhaupt namens Syneros, hätten sogar drei Prinzipien angenommen (ebd. 5, 13, 3f). Hippolyt nennt ref. 7, 31, 1 einen gewissen Syrer Prepon, der in einer an *Bardesanes v. Edessa adressierten (oder gegen ihn gerichteten) Schrift ein drittes Prinzip gelehrt habe, das gerecht u. zwischen dem guten u. dem bösen Prinzip anzusiedeln sei (Bardesan hatte offenbar eine Schrift gegen M. verfasst; vgl. Eus. h. e. 4, 30, 1; Theodrt. haer. 1, 24). Ref. 10, 19, 1/3 (vgl. Theodrt. haer. 1, 24) bietet Hippolyt weitere Informationen: Hier heißt es, dass M. u. dessen Lehrer Kerdon drei Prinzipien des Universums angenommen hätten: ein gutes, ein gerechtes u. die Materie. Einige Schüler allerdings hätten vier Prinzipien postuliert: ein gutes, ein gerechtes, ein schlechtes u. die Materie. Alle seien darin einig gewesen, dass der Gute überhaupt nichts geschaffen habe, der Gerechte aber, den die einen (auch) als schlecht bezeichnen, die anderen aber nur als gerecht, habe das All aus der zugrunde liegenden Materie geschaffen, u. zwar nicht in guter, sondern in unvernünftiger Weise: Das Geschaffene ähnele seinem Schöpfer (die Schüler verweisen auf Mt. 7, 18; Lc. 6, 43). Hippolyt stellt Apelles als Vertreter von vier (gut, gerecht, feurig, Ursache des Bösen, ref. 7, 38, 1) bzw. fünf Prinzipien vor (Christus als fünftes Prinzip, ebd. 10, 20, 1). Eine markionitische Drei-Prinzipien-Lehre bezeugen auch Adamantius (dial. 1, 3. 24 [GCS Adamant. 4/7. 46/9]: gut, schlecht u. ein mittleres, den Demiurgen, der auch gerecht ist; vgl. aber ebd. 2, 1 [60/3], wo eine Zwei-Prinzipien-Lehre vorgestellt wird), Dionysius v. Rom (bei Athan. decr. Nicaen. 26, 3 [AthanWerke 2, 1, 22, 6/16]); Cyrill v. Jerus. (catech. 16, 4 [PG 33, 921]: drei Prinzipien; vgl. 6, 16 [564]: ein gerechter u. ein guter Gott) u. Ephraem Syrus (hymn. c. haer. 3, 7 [CSCO 169 / Syr. 76, 12; dt. Übers.: CSCO 170 / Syr. 77, 13]; vgl. E. Beck, Die Hyle bei M. nach Ephräm: OrChrPer 44 [1978] 5/30). Offenbar konnte auch die Christologie prinzipientheoretisch variiert werden: So wurde Christus als ‚Mittlerer' zwischen dem Bösen u. dem Guten bezeichnet (Hippol. ref. 7, 31, 5) oder als Sohn des Schlechten oder als Sohn des Richters u. Demiurgen (Epiph. haer. 42, 14, 2f [GCS Epiph. 2, 184]; vgl. Ibu an-Nadīm, Fihrist 9, 1 [engl. Übers.: Dodge aO. (o. Sp. 148) 775f]). – Überschaut man diese Doxographie, so scheint die wesentliche Entwicklung in der Modifizierung des Gegensatzes zwischen dem zornigen u. dem gütigen Gott zu einer Drei-Prinzipien-Lehre zu bestehen. Damit wird der unechte, ethisch-theol. Dualismus M.s (s. o. Sp. 164f) in der Schule zu einem gemilderten ethisch-ontologischen Dualismus. Die Frage der Zahl u. Qualität der Prinzipien beschäftigte im 2. u. 3. Jh. auch Platoniker wie Plutarch, Numenius oder Alkinoos u. Christen wie Hippolyt v. Rom (Refutatio omnium haeresium) oder Origenes (De principiis).

2. Schöpfungslehre. Eine im westsyr. Raum zu lokalisierende doxographische Tradition beschreibt im Rahmen einer Drei-Prinzipien-Lehre eine eigentümliche, platonische (Tim. 30a 3f; Phaedo 109b 6/c 3), stoische u. biblische Vorstellungen kombinierende markionitische Schöpfungstheologie (Theodrt. haer. 1, 24; für weitere Zeugen vgl. M. Tardieu, L'imitation du monde selon Marcion d'après les auteurs orientaux: Ph. Gignoux [Hrsg.], Ressembler au monde [Turnhout 1999] 42/7). Ihr zufolge schafft der Demiurg aus dem reinsten Teil der Materie den Himmel u. aus dem Rest die vier Elemente, aus dem Sediment (ὑποστάθμη) wiederum den Hades u. den Tartarus. Von der Erde nimmt er dann den reinsten Teil u. bildet daraus das Paradies. Aus dem Paradies nimmt er schließlich einen Erdklumpen u. formt den Körper Adams, den er durch eine Seele aus der eigenen Substanz belebt. Körper u. Seele, so wird erklärt, liegen in ständigem Widerstreit, der Körper tendiert zur Erde, die Seele zum Demiurgen (vgl. dazu den Komm. von Tardieu, Imitation aO. 48/53).

b. Einzelne Schüler. 1. Lukanus. Von dem Markioniten Lukanus wird berichtet, dass er im Wesentlichen bei der Lehre des Meisters geblieben sei (Epiph. haer. 43, 1, 3 [GCS Epiph. 2, 187]). Er war Anhänger einer Drei-Prinzipien-Lehre (der Gute; der Schöpfer, Richter, Gerechte; der Böse) u. lehrte die strikte asketische Ehelosigkeit, da die Ehe zu Kindern führe u. somit dem Schöpfergott diene (ebd. 43, 1, 4f [ebd.]). Laut Tertullian hat Lukanus, anders als fast alle anderen Häretiker, das Heil der Seele geleugnet. Er habe die Seele, Aristoteles folgend, aufgelöst

u. etwas anderes an ihrer Stelle angenommen, weder Fleisch noch Seele, als das der Mensch auferstehen werde (res. 2, 12); vielleicht ist damit der aristotelische nous gemeint (Harnack 401*). Origenes schließlich wirft den Schülern des Lukanus zusammen mit Markioniten u. Valentinianern die Veränderung des Evangeliums vor (c. Cels. 2, 27).

2. Apelles. a. Biographisches. Ein weiterer Schüler M.s war ein gewisser Apelles (so Tert. praescr. 30, 5f; carn. 6, 1; adv. Marc. 3, 11, 2). Tertullian hat möglicherweise mit Anhängern des Apelles persönlich diskutiert u. diese in seiner Schrift Adversus Apelleiacos (CCL 2, 1333f; vgl. carn. 8, 2f) angegriffen, bevor er M. attackierte. Tertullian zufolge verließ Apelles nach einiger Zeit seinen Lehrer in Rom (?) u. begab sich, angeblich weil er gegen die markionitische Sexualaskese verstoßen habe, nach Alexandrien (praescr. 30, 5; s. die Kritik bei Greschat 34/6). Ein gewisser Rhodon, ein Schüler Tatians in Rom, kannte Apelles als alten u. wegen seines Lebenswandels verehrten Mann. In seiner Schrift gegen die Häresie M.s, die an einen gewissen Kallistio gerichtet war, hob Rhodon besonders die Differenzen der Schüler M.s untereinander u. mit dem Lehrer hervor; er berichtete ebenfalls über die die Prinzipienlehre betreffenden Debatten zwischen sich selbst u. Apelles (Eus. h. e. 5, 13). Mit Apelles assoziiert war eine gewisse Philumene, eine Jungfrau, die offenbar prophetisch begabt war; diese Verbindung wurde in der häresiologischen Tradition gerne skandalisiert (Tert. praescr. 6, 6; 30, 6; Hieron. ep. 133, 4; vgl. A. Jensen, Gottes selbstbewusste Töchter [1992] 373/426).

β. Schriften. Unter dem Einfluss der Philumene verfasste Apelles eine Schrift, die ‚Phaneroseis' betitelt war u. die Visionen u. Orakel enthielt, die Philumene von einer Erscheinung (phantasma), die wie ein Knabe aussah, auf Befragen mitgeteilt worden waren. Der Knabe erklärte sich dabei abwechselnd zu Jesus Christus u. zu Paulus (s. Harnack 408* zu einer Textpassage aus Augustins De haeresibus [CCL 46, 301 app.], die in heute verschollenen Hss. bezeugt war u. möglicherweise ein aus Tertullians Adversus Apelleiacos stammendes Frg. darstellt; vgl. H. Tränkle: P. L. Schmidt / R. Herzog [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. der Antike 4 [1997] 502). Die Phaneroseis des Apelles dienten also zur Ergänzung des markionitischen Evangeliums u. des Apostolos, deren Benutzung auch bei Apelles u. seinen Anhängern anzunehmen ist. – Ein weiteres, umfangreiches Werk des Apelles sind die sog. Syllogismen, die wenigstens 38 Bücher umfasst haben müssen (PsTert. haer. 6, 6 [CCL 2, 1409]; Ambr. parad. 5, 28). Dieses Werk dürfte mit den von Eusebius erwähnten zahlreichen Syngrammata identisch sein, die sich mit ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή des Gesetzes des Mose beschäftigten (Eus. h. e. 5, 13, 9; M. Tardieu, Art. Apelles: Dict. des philosophes antiques 1 [Paris 1989] 264). Ambrosius zitiert bzw. referiert in seiner Schrift De paradiso drei quaestiones aus dem 38. Buch dieser Schrift (H. Savon, St. Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif [ebd. 1977] 25/35; Greschat 45/72). Sieben weitere quaestiones in den folgenden Kapiteln (6, 30/2; 7, 35; 8, 38. 40f) dürften ebenfalls dem Werk des Apelles, vielleicht dem gleichen Buch, entnommen sein. Ob u. von wem das Apelleswerk im *Mailand des Ambrosius studiert wurde, ist unklar. Nicht auszuschließen ist, dass Ambrosius bei der Ausarbeitung von De paradiso auf eine Vorlage des Origenes zurückgriff (so Tardieu, Apelles aO. 264). Die von Ambrosius behandelten Syllogismen konzentrieren sich in der Mehrheit darauf, die narrative u. theol. Logik von Gen. 2f als absurd zu erweisen: So heißt es zB., dass, wenn der Mensch den Tod noch nicht geschmeckt hatte, er den Tod auch nicht hatte kennen können; wenn er ihn aber nicht gekannt hatte, so hatte er ihn auch nicht fürchten können; also wäre der Versuch Gottes, den Menschen mit dem Tod zu bedrohen, vergebens (parad. 5, 28). Eine weitere syllogistische Argumentation schreibt Orig. hom. 2, 2 in Gen. (GCS Orig. 6, 26/30) explizit Apelles zu: Hier wird gezeigt, dass die Arche die ungeheure Masse der Tiere nicht hätte fassen können u. die Erzählung deshalb eine Fiktion sei. Bei Theophilus v. Ant. findet sich eine weitere quaestio (ad Autol. 2, 27): Hat Gott den Menschen sterblich oder unsterblich erschaffen? Die Alternative soll in beiden Fällen als absurd erwiesen werden. Die Herkunft dieser quaestio aus den Syllogismen des Apelles ist möglich (vgl. Greschat 63/5). Tertullian zitiert adv. Marc. 2, 5, 1f (vgl. ebd. 4, 41, 1) eine quaestio, die er anonymen Markioniten zuzuschreiben scheint: Hier wird argumentiert, dass der

Gott, der den Sündenfall geschehen ließ (Gen. 3), weder gut noch vorherwissend (praescius) noch mächtig (potens) sein kann. Es ist immerhin möglich, dass auch hinter dieser quaestio Apelles steht. Sie rezipiert ein traditionelles theol. Argument, das zuerst vermutlich von Epikur formuliert u. dann von der philosophischen Skepsis aufgenommen wurde (Sext. Emp. Pyrrh. hypot. 3, 9/12; vgl. auch Cic. nat. deor. 1, 3; Orig. princ. 2, 5, 2; Lact. ira 13, 20f; CorpHerm 14, 8f; J. G. Gager, Marcion and philosophy: VigChr 26 [1972] 53/9; Ch. Ingremeau: SC 289, 310f).

γ. Lehre. Diese stellt sich als Ausbau, Präzisierung, teilweise wohl auch Korrektur der Position M.s dar (vgl. Greschat 72/134; M. Willing, Die neue Frage des Marcionschülers Apelles: May / Greschat 221/31). Apelles' Ein-Prinzipien-Theologie (s. o. Sp. 167 zur abweichenden Darstellung bei Hippol. ref.) wies Anklänge an zeitgenössische platonische negative Theologie auf (Eus. h. e. 5, 13, 5/7; vgl. Greschat 73/81): Der eine Gott war für ihn letztlich unbeweisbar. Aus der häresiologischen Doxographie lassen sich mit Vorbehalten weitere Züge der Theologie des Apelles ermitteln. Demnach hat der eine Gott viele Mächte u. Engel geschaffen. Einer von diesen Engeln, der angelus gloriosus (Tert. praescr. 34, 4), angelus inclitus (Tert. carn. 8, 2; Greschat 83) oder auch ‚Herr' (dominus) genannt wird, hat in Nachahmung der oberen Welt diese Welt geschaffen (PsTert. haer. 6, 4 [CCL 2, 1408f]). Er wurde dabei von dem Geist, dem Willen u. der Kraft Christi (= des Sohnes des einen Gottes) unterstützt (Tert. carn. 8, 3). Doch wurde diese Welt nicht vollkommen (Epiph. haer. 44, 1, 6 [GCS Epiph. 2, 191]); in ihr ist die Reue (paenitentia) ihres Schöpfers präsent (Tert. carn. 8, 2; vgl. die valentinianische Lehre über die Entstehung der Materie bei Hippol. ref. 6, 32, 6 u. dazu J.-P. Mahé: SC 216, 101f). Der Weltschöpferengel wird mit dem verlorenen Schaf (Lc. 15, 4/7) identifiziert. Dies scheint auf einen gewissen Bruch zwischen dem ersten Prinzip u. dem Schöpfergott hinzudeuten. Da Apelles die Theologie M.s im Sinne einer stärkeren Betonung des einen Prinzips korrigiert, ergab sich erhöhter Klärungsbedarf hinsichtlich der Frage, warum diese sichtbare Welt unvollkommen ist u. der Rettung bedarf. Unklar ist, ob der Weltschöpferengel mit einer weiteren Instanz, dem Gott des Gesetzes u. Israels, von feuriger Substanz, identisch ist. Hinsichtlich der relevanten Tertullianstelle (praescr. 34, 4; vgl. Isid. Hisp. orig. 8, 5, 12; Harnack 406^*_1; J.-P. Mahé: SC 217, 357) neigt die Forschung zur Differenzierung zwischen beiden Engeln (Greschat 90/6). Der Feuerengel, der zu Mose geredet hat (Hippol. ref. 7, 38, 1; vgl. ebd. 10, 16, 5; dahinter steht Ex. 3, 2), hat mit irdischen Speisen die Seelen aus ihren überhimmlischen Aufenthaltsorten herabgelockt u. dann mit dem von ihm geschaffenen sündigen Fleisch bekleidet (Tert. an. 23, 3; res. 5, 2; carn. 8, 2). Apelles lehrte also ähnlich wie zB. Philo opif. m. 75; conf. ling. 179 (mit Bezug auf Plato Tim. 42de. 69cd) u. Justin (dial. 62, 3), dass der menschliche Körper das Werk niederer Instanzen, Kräfte oder Engel sei (Greschat 92f). Indem Apelles die Seele dem obersten Gott u. den Körper dem Feuerengel zuordnete, korrigierte er die Anthropologie M.s, der beide als Werk des Schöpfergottes betrachtete (vgl. Adamant. dial. 2, 8 [GCS Adamant. 72/5] u. dazu Tsutsui 231f). So konnte Apelles besser als M. begründen, warum der Christus des obersten Gottes die Seelen der Menschen errettet (Greschat 95). Der Weltschöpferengel bat Gott, seinen Sohn zu senden, um die Welt in Ordnung zu bringen (Origenes bei Pamph. Caes. apol. 33 [SC 464, 80f]: ‚ad mundi sui correctionem'). Zur Leiblichkeit Christi bei Apelles ist die häresiologische Doxographie nicht ganz eindeutig: Anscheinend beharrte Apelles auf der Realität u. Materialität der Leiblichkeit u. hielt an der Position M.s fest, nach dem das Fleisch Christi nicht geboren sei (mit Bezug auf Mt. 12, 48; 1 Cor. 15, 47; vgl. Tert. carn. 7, 1; 8, 5). Christus, so sagen die Anhänger des Apelles, habe sein Fleisch von den Gestirnen u. Substanzen der oberen Welt genommen (ebd. 6, 3). Das Fleisch Christi ist dem Fleisch der Engel, die im AT erscheinen, vergleichbar (ebd. 6, 8). Diese Konzeption des Apelles u. / oder seiner Schüler ähnelt platonischen Theorien, die der aus der Transzendenz herabsteigenden Seele eine astrale Körperlichkeit beilegen (Greschat 104; A. Kehl, Art. Gewand [der Seele]: o. Bd. 10, 945/1025). Nach einer anderen Überlieferung wurde die Substanz des Leibes Christi nicht von den Gestirnen der oberen Regionen genommen, sondern nach dem Abstieg aus den vier irdischen Elementen (dem Warmen, Kalten, Feuchten, Trockenen) geformt (Hip-

pol. ref. 7, 38, 3; Epiph. haer. 44, 2, 2f [GCS Epiph. 2, 192]; Filastr. haer. 47, 5 [CCL 9, 237]; vgl. Greschat 107/9). Hier ist der antidoketische Akzent der Realität der Leiblichkeit Christi verstärkt.

K. Greschat, Apelles u. Hermogenes = VigChr Suppl. 48 (Leiden 2000). – A. v. Harnack, Marcion[2] = TU 45 (1924). – W. V. Harris, Restraining rage (Cambridge, Mass. 2001). – B. Lauret (Hrsg.), A. v. Harnack, Marcion. L'évangile du Dieu étranger (Paris 2003). – W. Löhr, Die Auslegung des Gesetzes bei M., den Gnostikern u. Manichäern: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 (1996) 77/95. – J.-P. Mahé, Tertullien et l'Epistula Marcionis: RevScRél 45 (1971) 358/71; Le traité perdu de Tertullien Adversus Apelleiacos et la chronologie de sa triade anti-gnostique: RevÉtAug 16 (1970) 3/24. – G. May, Der Streit zwischen Petrus u. Paulus in Antiochien bei M.: Von Wittenberg nach Memphis, Festschr. R. Schwartz (1989) 204/11. – G. May / K. Greschat (Hrsg.), Marcion u. seine kirchengeschichtliche Wirkung = TU 150 (2002). – A. McGowan, Marcion's love of creation: JournEarlChrStud 9 (2001) 295/311. – S. Moll, The Arch-Heretic Marcion = WissUntersNT 250 (Tübingen 2010). – G. Rinaldi, La Bibbia dei pagani 1/2 = La Bibbia nella Storia 20 (Bologna 1997/98). – E. Riparelli, Il volto del Cristo dualista = European University Studies 23, 855 (Bern 2008). – M. Tardieu, Marcion depuis Harnack: Lauret 419/561; Le marcionisme syrien: Annuaire du Collège de France 98 (1997/98) 596/605. – K. Tsutsui, Die Auseinandersetzung mit den Markioniten im Adamantius-Dialog = PTS 55 (2004).

Winrich Löhr.

Markos (Markosier) s. Gnosis II: o. Bd. 11, 554. 619f; Valentinus, Valentinianer.

Marktplatz (Forum) s. Stadt.

Markus-Evangelium.

A. Verfasser, Ort, Zeit, Motivation. I. Verfasser. Das M. erzählt das Wirken u. Lehren Jesu von seiner Taufe durch *Johannes d. T. bis zu seinem Tod am Kreuz u. der Auffindung des leeren Grabes durch drei Frauen. Das Ev. wird von den Hss., frühchristl. Testimonien u. von der modernen Forschung einheitlich ‚Markus' zugeordnet. Da dieser sehr verbreitete Name von keiner der führenden Gestalten des Urchristentums getragen wird, ist er als authentisch anzusehen.

a. ‚Markus' im NT. Im NT gibt es mindestens drei Identifikationsmöglichkeiten: 1) Johannes Markus, Spross einer bemittelten jüd. Familie aus Jerusalem (Act. 12, 12), Mitte der 40er Jahre Begleiter des Paulus u. des *Barnabas auf der sog. ersten Missionsreise (ebd. 12, 25; 13, 5. 13) u. nach einem Zerwürfnis mit Paulus nur Mitreisender des Barnabas (ebd. 15, 37/9); 2) Markus, Neffe

des Leviten Joseph Barnabas (Col. 4, 10; vgl. auch Act. 4, 36), vielleicht identisch mit dem Phm. 24 (vgl. 2 Tim. 4, 11) genannten Paulusbegleiter; 3) Begleiter des Petrus (wahrscheinlich in Rom) nach 1 Petr. 5, 13. Seit dem ausgehenden 4. Jh. wurden diese drei Gestalten oft als eine einzige angesehen (zB. Hieron. in Phm.: PL 26[2], 654), doch war dies nicht von Anfang an u. nicht überall so (zB. Dionysius v. Alex. bei Eus. h. e. 7, 25, 14/6). – Schon ab Mitte des 2. Jh. betont die kirchl. Tradition die enge Verbindung des Vf. des M. mit Petrus, so Papias v. Hierapolis (ebd. 3, 39, 15; s. unten), *Irenaeus v. Lyon (haer. 3, 1, 1), Tertullian (adv. Marc. 4, 5, 3 [SC 456, 84]), Clemens v. Alex. (hyp. 6 frg. [GCS Clem. Alex. 3, 197/9]; Eus. h. e. 2, 15, 1f; 6, 14, 6; ferner Clem. Alex. [?] ep. ad Theod. [ClavisPG 1397]) u. der (erst aus dem 4. Jh. stammende) antimarkionitische Prolog (J. Regul, Die antimarcionitischen Evangelienprologe = Vetus Latina 6 [1969] 95/9; D. de Bruyne, Les plus anciens prologues latins des Évangiles: RevBén 40 [1928] 193/214). *Iustinus Martyr bezeichnet ein Zitat aus Mc. 3, 16f als ‚Erinnerungen' (ἀπομνημονεύματα) des Petrus (dial. 106, 3). Es ist unwahrscheinlich, dass 1 Petr. 5, 13 als Quelle dieser Tradition anzusehen ist, da bei keinem Autor des 2. Jh. die Verbindung von Markus mit Petrus aus diesem Vers abgeleitet wird (so explizit sicher erst Origenes [Eus. h. e. 6, 25, 5] u. Eusebius selbst [ebd. 2, 15f]). Zur Frage, ob die Verbindung mit Petrus historisch ist, könnte ein interner Hinweis im kürzeren Markusschluss zu finden sein (Mc. 16, 8b; s. u. Sp. 180), demzufolge die Frauen ‚den (Gefährten) um Petrus herum' vom leeren Grab berichten. Theologisch steht das Ev. aber weder den uns bekannten petrinischen (so U. Schnelle, Einleitung in das NT[6] [2007] 236; vgl. auch Mc. 8, 33; dafür Gundry 1026/45) noch paulinischen Traditionen besonders nahe (so schon M. Werner, Der Einfluß paulinischer Theologie im M. = Beih. ZNW 1 [1923]; dafür J. Marcus, Mark. Interpreter of Paul: NTStudies 46 [2000] 473/87). Sowohl das *Matthäus-Evangelium als auch *Lukas geben Petrus eine weitaus prominentere Rolle als das M. Wenn wir Papias darin Glauben schenken dürfen (s. u. Sp. 185), dass Markus weder Jesus kannte noch ihm nachgefolgt ist, ist eine frühe enge Beziehung zwischen der Familie des Markus u. Jesus u. damit auch Petrus unwahrscheinlich. Dies könnte dann gegen den Act. 12, 12 genannten Markus sprechen. Die Identifikation des Autors mit einer der uns bekannten frühchristl. Figuren muss also offenbleiben.

b. Frühchristliche Legendenbildung. In der patristischen Tradition des 3. u. 4. Jh. wachsen Legenden um Markus. Hippolytos zufolge war er ‚stumpffingrig' (κολοβοδάκτυλος: ref. 7, 30, 1 [GCS Hippol. 3, 215]; ebenso der antimarkionitische Prolog zum M.: colobodactylus est nominatus, ideo quod ad ceteram corporis proceritatem digitos minores habuisset [29 Regul aO.]). Nach dem sog. monarchianischen Prolog zum M. (Ende 4. Jh.) hatte Markus, ein jüd. Priester, sich selbst den Daumen abgeschnitten, um sich so vom Tempelkult auszuschließen (amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur [ebd. 48]; Black 121f). Sein angebliches Priestertum ist wohl mit dem Levitentum des Barnabas (Act. 4, 36; ferner Col. 4, 10) in Verbindung zu setzen u. wird auch als Grund dafür gesehen, dass das M. nicht mit einer Geburtsgeschichte, sondern mit (dem Priester) Johannes d. T. beginnt.

II. Ort. a. Interne Hinweise. 1. Sprache. Praktisch die gesamte antike christl. Überlieferung vermutet, das M. sei in Rom (seltener: Italien) geschrieben worden (für Rom zB. Papias: Eus. h. e. 3, 39, 15; Clem. Alex.: ebd. 2, 15, 2/16, 2; Clem. Alex. [?] ep. ad Theod. [s. o. Sp. 175]; Iren. haer. 3, 1, 1; Epiph. haer. 51, 6, 10/3 [GCS Epiph. 2, 256]; Hieron. vir. ill. 8 [90f Ceresa-Gastaldo]; für Italien der antimarkionitische Prolog: 30 Regul aO.). Die moderne Forschung unterstützt diese These vielfach mit Verweis auf die zahlreichen Latinismen (Gundry 1043f; Hengel 44). Da diese jedoch mehrheitlich aus dem überall im Imperium verwendeten Militärjargon stammen u. das M. auch eine sehr beachtliche Zahl von Aramaismen aufweist, ist dieser Schluss keineswegs zwingend (Bedenbender 48f). Das mit lateinischen Lehnworten gespickte Griech. des Autors schließt Palästina nicht aus, enthält doch auch die rabbin. Literatur eine Unzahl lateinischer (u. griechischer) Lehnworte. Wenn an zwei Stellen griechische Termini durch lateinische präzisiert werden (Mc. 12, 42: λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης; 15, 16: ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον), so kann man daraus nicht auf einen röm. Autor oder Adressaten schließen, sondern nur auf dessen Willen zur

sprachlichen Eindeutigkeit. Beide lat. Begriffe werden schließlich auch in Texten verwendet, die sicher im syr. Raum entstanden sind (Mt. 5, 26 u. Did. 1, 5: κοδράντην; Mt. 27, 27 u. Joh. 18, 28: πραιτώριον). Die Benutzung des sehr seltenen Adjektivs ‚syrophoenizisch' (Συροφοινίκισσα: Mc. 7, 26), das für einen Autor mit syropalästinischer Perspektive keinen rechten Sinn zu ergeben scheint (Hengel 45), kann wiederum als Präzisierung verstanden werden, aus welchem Teil Syriens diese Frau kommt: aus dem phönizischen Teil (G. Theißen, The gospels in context [Edinburgh 1992] 245/9; Marcus, Jewish War 443/6; doch verbessert selbst Mt. 15, 22 zu ‚kanaanäisch' [Χαναναία]).

2. Geographische Angaben. Mangelnde Kenntnisse der regionalen Geographie (K. Niederwimmer, Die Frage nach dem Vf. des zweiten Ev.: ZNW 58 [1967] 177/85; zB. Mc. 5, 1: Gerasa am See Genezareth; 7, 31: Weg von Tyrus zum See Genezareth über Sidon; 10, 1/46: auf dem Weg von Galilaea nach Judaea fehlt Samaria; 10, 1 u. 11, 1 ungenau) sind angesichts einer an Landkarten armen Epoche, in der geographische Fachkenntnisse (auch der näheren Umgebung) selten waren, kein Argument gegen einen paläst. Ursprung (M. Hengel, Probleme des M.: P. Stuhlmacher [Hrsg.], Das Ev. u. die Evv. [1983] 253f Anm. 51).

b. Frühchristliche Zeugnisse. Wenn Joh. Chrysostomus das M. in Ägypten verortet (hom. in Mt. 1, 3 [PG 57, 17]), so beruht dies anscheinend auf einer Fehlinterpretation von der verlässlich erst im 4. Jh. bezeugten Tradition, nach der der Vf. des M. nach dem Tod des Petrus der Begründer des alex. Episkopats wurde (Eus. h. e. 2, 16, 1; 2, 24; vgl. Clem. Alex. hyp. 6 frg. [GCS Clem. Alex. 3, 197/9]; Epiph. haer. 51, 6, 10/4 [GCS Epiph. 2, 256]; Hieron. vir. ill. 8 [90f Ceresa-Gastaldo]; ferner Const. apost. 7, 46, 5 [452f Funk]; Niceph. Callist. h. e. 2, 43 [PG 145, 875/8]; Act. Barn. 26 [AAA 2, 2, 301f]; Acta Marci [PG 115, 164/9]; W. A. Bienert, Dionysius v. Alex. [1978] 78/80; zu Clem. Alex. [?] ep. ad Theod. s. o. Sp. 175). Gegen die Historizität dieser Legende sprechen die für einen angeblichen Lokalmatador auffallend magere Bezeugung des M. unter den frühen Papyri Ägyptens (einzig P45 ist älter als das 4. Jh.) u. die vergleichsweise spärlichen Zitate in den Schriften der frühen ägypt. Kirchenväter, zB. Clemens, Dionysius u. Origenes (s. unten).

III. Zeit. a. Frühchristliche Zeugnisse. In der altkirchl. Tradition gilt das M. als das dritte Ev. nach Mt. u. Lc. (Clem. Alex. hyp. 6 frg. [GCS Clem. Alex. 3, 197/9]) bzw. als das zweite nach Mt. (Aug. cons. evang. 1, 1, 2/2, 4 [CSEL 43, 2/4]). Dies liegt u. a. daran, dass Matthäus als direkter Jünger Jesu, der Vf. des M. hingegen nur als Begleiter eines Jüngers angesehen wurde, u. an der Auffassung, dass ein Augenzeuge seinem Bericht kaum den Bericht eines Nicht-Augenzeugen zugrunde legen würde. Die Mehrheit setzt das M. vor (so zB. Clem. Alex. hyp. 6 frg. [GCS Clem. Alex. 3, 197/9]), eine Minderheit nach dem Tod des Petrus (Iren. haer. 3, 1, 1; antimarkionitischer Prolog [29 Regul aO.]) an.

b. Interne Hinweise u. Forschungsdiskussion. Die große Mehrzahl der Forscher sieht heute mit der Zwei-Quellen-Theorie das M. als das älteste erhaltene Ev. (zB. P. Dschulnigg, Das M. = TheolKommNT 2 [2007] 49/56 [56: ‚zwischen 64 u. 66 nC.']; Evans lxii f; Marcus, Jewish War; Collins, Commentary 11/4), das dem Mt.-Ev. u. Lukas, vielleicht auch dem Joh.-Ev. als Quelle diente. Zeitlich ist das M. als einziges dieser Evv. vor der Tempelzerstörung anzusetzen, da im Gegensatz zu den synopt. Parallelen das Tempelwort in der markinischen Apokalypse zu unspezifisch ist, um es als ‚vaticinium ex eventu' anzusehen (Mc. 13, 1f. 14; Mt. 24, 15/22; Lc. 21, 20/4; vgl. dagegen die detaillierteren Worte in Mt. 22, 7 u. Lc. 19, 43f; anders Bedenbender 23/42 mit entsprechender Deutung des Ausdrucks ἔρημος τόπος [Mc. 1, 35 u. ö.] u. Auslegung von ebd. 15). – Zwar werden Frühdatierungen bis in die 40er Jahre von Einzelnen nicht mehr ausgeschlossen (Crossley; vgl. C. Focant, L'évangile selon Marc = Commentaire biblique NT 2 [Paris 2004] 34 zu J. O'Callaghan, ¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân?: Biblica 53 [1972] 91/104; J. W. Wenham, Redating Matthew, Mark and Luke [London 1991]; G. Zuntz, Wann wurde das Ev. Marci geschrieben?: Cancik 47/71), doch bleibt dann die Frage, warum die Herrenwortzitate im paulinischen Briefkorpus dem M. so unähnlich sind (vgl. 1 Cor. 7, 10f gegenüber Mc. 10, 11f; 1 Cor. 11, 23/6 gegenüber Mc. 14, 22/4). Daher sind mit der Mehrzahl der Forscher weiterhin die späten 60er Jahre, also nach dem Tod einer Reihe von führenden Autoritäten, *Jakobus (62), Paulus (63/64) u. Petrus (64/67), als wahrschein-

lichste Entstehungszeit anzusehen. Teile des M. sind bedeutend jünger (s. u. Sp. 185f).

IV. Motivation. Wer das M. kurz vor oder um die Tempelzerstörung datiert, sieht gewöhnlich das allmähliche Aussterben der Augenzeugengeneration u. die Parusieverzögerung als Gründe für die Abfassung an (B. M. F. van Iersel, The gospel according to St. Mark. Written for a persecuted community?: NederlTheolTijdschr 34 [1980] 15/36). Theorien, dass das M. ein dezidiert antipaulinisches oder ein gegen Jakobus u. Toraobservante Christen geschriebenes Werk sei (letztgenannte These bei Trocmé 86/109), sind marginal geblieben (Marcus, Mark 1, 75/9). Vielfach wird heute wieder ein kultischer ‚Sitz im Leben' als Gottesdienstlesung vermutet (L. Hartman, Das M. ‚für die lectio sollemnis im Gottesdienst abgefasst'?: Geschichte - Tradition - Reflexion, Festschr. M. Hengel 3 [1996] 147/71; P. Carrington, The primitive Christian calendar. A study in the making of the Marcan gospel [Cambridge 1952]; M. D. Goulder, The Evangelists' calendar [London 1978], bes. 241/306 zum M.; Standaert 498/617; vgl. Marcus, Mark 1, 67/9; E. Trocmé, The Passion as liturgy [London 1983], bes. 49/89).

B. Textüberlieferung, Markusschluss, Glossen. (Greeven / Güting; K. Aland [Hrsg.], Text u. Textwert der griech. Hss. des NT 4, 1. Das M. 1/2 [1998].)

I. Text. Die hsl. Überlieferung ist dürftig. Alle Versuche, das griech. Qumran-Frg. 7Q5 als die älteste erhaltene Markus-Hs. zu sehen (O'Callaghan aO.), sind gescheitert (E. Puech, Des fragments grecs de la Grotte 7 et le NT?: RevBibl 102, 4 [1995] 570/84; R. H. Gundry, No ‚NU' in line 2 of 7Q5: JournBiblLit 118 [1999] 698/707). Neben den großen bibl. Unzialen sind nur acht Papyri bekannt. Von diesen ist wiederum nur P^{45}, der Mc. 4, 36/12, 28 abdeckt (genau Mc. 4, 36/40; 5, 15/26. 38/63; 6, 16/25. 36/50; 7, 3/15; 7, 25/8, 26; 8, 34/9, 9; 9, 18/31; 11, 27/12, 1; 12, 5/8. 13/9. 24/8), vorkonstantinisch. Damit wären zB. Hermas oder selbst das Thomas-Ev. für die vorreichskirchl. Zeit besser überliefert. Da das M. auch von den Kirchenvätern nur in Ausnahmefällen zitiert wird, ist der vorkonstantinische Text des M. zu weiten Teilen unerreichbar. Das Projekt einer synopt. Edition der alten Übersetzungen in ihrer jeweiligen hsl. Überlieferung versucht hier, Abhilfe zu schaffen (J. K. Elliott / C. Amphoux / J.-C. Haelewyck, The Marc multilingue project: Filologia Neotestamentaria 15 [2002] 3/17).

II. Markusschluss. (W. R. Farmer, The last twelve verses of Mark [London 1974].) Breiter Konsens ist, dass die Verse 16, 9/20 eine Ergänzung des 2. Jh. darstellen. Die ältesten Hss. enden in Mc. 16, 8 mit der verschreckten Angst der drei das leere Grab entdeckenden Frauen ohne Ostererscheinungen. Manche Forscher sehen in Mc. 14, 28 u. 16, 7 u. in dem Mt. u. Lc. gemeinsamen Material der Ostergeschichte Anzeichen für einen verloren gegangenen Schluss (zB. Evans 550f). Andere halten 16, 8 für das ursprüngliche Ende. Ein Buch mit der Partikel γάρ zu beenden ist ungewöhnlich, jedoch nicht einzigartig (K. Aland, Der Schluss des M.: M. Sabbe [Hrsg.], L'Évangile selon Marc [Leuven 1988] 435/70). Iren. haer. 3, 10, 5f kennt schon den langen sekundären Markusschluss (vgl. Iustin. apol. 1, 45), Origenes hingegen nicht, u. auch Eusebius (quaest. ad Marin. 1 [PG 22, 937/9]) u. Hieronymus (ep. 120, 3) sagen, die meisten der ihnen vorliegenden Hss. hätten den langen Schluss nicht (Elliott, Language 203/11). Der längere Markusschluss (16, 9/20) baut auf Mt., Lc., Joh. u. Act. auf (Kelhoffer, bes. 123/54). Das sog. Freer-Logion im Cod. Vasintoniensis (Mc. 16, 14) bezeugt dann wiederum eine tertiäre Erweiterung des längeren Schlusses, welche durchaus auf altem Material beruhen könnte (J. Jeremias, Freer-Logion: Hennecke / Schneem.[5] 1, 204f). Einige wenige Hss. schließen an 16, 8 oder 16, 20 den sprachlich u. handschriftlich ebenfalls als sekundär nachweisbaren sog. kurzen Markusschluss an.

III. Glossen, Interpolationen, Sondergut. Textkritisch plausibel nachweisbare längere Glossen im Mehrheitstext sind u. a. Mc. 7, 16; 9, 44. 46; 11, 26; 14, 68d; 15, 28. Vielfach wird vermutet, dass Lukas eine Ausgabe des M. ohne die an Dubletten reiche sog. lukanische Lücke (ebd. 6, 45/8, 26; vgl. Lc. 9, 17/9) vorlag (zB. Koester, Mark's gospel). Andere schlagen vor, in Mc. 1, 1/3 eine Glosse zu sehen (J. K. Elliott, Mark 1, 1/3. A later addition to the gospel?: NTStudies 46 [2000] 584/8). Auch das Sondergut Mc. 2, 27; 3, 20f; 4, 26/9 (Ph. Vielhauer, Gesch. der urchristl. Literatur [1975] 273/5); 8, 22/6; 9, 48; 10, 21; 14, 51f u. 15, 44f wird manchmal als Interpolation verdächtigt (H. Koester, Introduc-

tion to the NT 2 [Philadelphia 1982] 173; ders., Mark's gospel). Dies gilt auch bzgl. Mc. 9, 14/29, wo Mt. u. Lc. kaum paralleles Material zum M. aufweisen. Doch sehen viele Exegeten theologisch u. literarisch motivierte redaktionelle Streichungen in Mt. u. Lc. als Grund dafür, dass dieses Material nur markinisch überliefert ist (zB. Evans lvii). Andere mögliche Glossen (zB. Erläuterungen aram. oder griech. Begriffe u. jüd. Traditionen; G. Bornkamm, Das Doppelgebot der Liebe: Ntl. Studien, Festschr. R. Bultmann = Beih. ZNW 21 [1954] 85/93 zu Mc. 12, 32/4; Guelich 377/9 zu Mc. 7, 19c) sind aufgrund der ungeklärten vorkonstantinischen Textüberlieferungsgeschichte schwierig als definitiv post-markinisch festzumachen (s. u. Sp. 194/7).

C. Sprache u. Leser. Das M. ist in einfachem, populärem Griechisch der Koine des 1. Jh. verfasst worden (ausführliche sprachliche Analyse durch M. Reiser, Syntax u. Stil des M. im Licht der hellenist. Volksliteratur = WissUntersNT 2, 11 [1984]; vgl. ebd. 168: ,im niedrigen Gewand u. Stil eines hellenist. Volksbuchs'). Es steht so in Kontrast zur attizierenden Kunstsprache der griech. Romane. Lukas u. selbst das Mt.-Ev. verbessern Markus' Stil vielfach. Vom Sprachniveau am nächsten stehen vielleicht die etwas jüngeren Diatriben des *Epiktet. Das M. ist unter den frühchristl. griech. Werken zugleich dasjenige mit den meisten Latinismen u. Aramaismen, sowohl auf der Wortebene wie in der Satzsemantik (E. C. Maloney, Semitic interference in Marcan syntax [Chico, CA 1981]). Die Mehrzahl der Transliterationen aus dem Aram. (so zB. Mc. 3, 17: Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς; 5, 41: Ταλιθα κουμ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε [vgl. Codex D]; 7, 34: Εφφαθα; 10, 46: Βαρτιμαῖος; 14, 36: Αββα; 15, 22: Γολγοθᾶν; 15, 34: Ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; vgl. andere ähnliche Varianten im Sinaiticus u. im Alexandrinus) oder Hebräischen (7, 11: Κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον; nicht aber 11, 9f das Psalmenzitat ὡσαννά; vgl. 15, 34 [Cod. D hebraisiert ηλι ηλι λαμα ζαφθανι, vgl. Vaticanus ζαβαφθανι]) werden gewöhnlich mit ihrer griech. Übersetzung angegeben. Dies gilt mit wenigen Ausnahmen nicht für Namen (so zB. 3, 18. 22: Βαρθολομαῖον, Βεελζεβούλ; 6, 45 u. 8, 22: Βηθσαϊδάν; 15, 7: Βαραββᾶς) u. Titel (3, 18: Καναναῖον; 9, 5; 11, 21; 14, 45: Ῥαββί; 10, 51: Ῥαββουνι). Hingegen wird Meshiaḥ / Meshiḥa anders als Joh. 1, 41 u. 4, 25 nie in Transliteration, sondern ausschließlich in griechischer Übersetzung (Χριστός) überliefert. Eine derartige Fülle fremdsprachlicher Begriffe taucht sonst in Koine-Texten nur in magischen Formularen auf. Dort bleiben diese als ,nomina barbara' allerdings gerade unübersetzt. Während einige Aramaismen Erbgut aus der LXX sind (Mc. 1, 13: Σατανᾶ; 1, 21: σάββασιν; 9, 43: γέενναν [vgl. Jos. 15, 8 LXX]; 14, 1: πάσχα [vgl. Ex. 12, 11 LXX u. ö.]), haben sich Lukas u. das Mt.-Ev. offensichtlich an der Zahl der Transliterationen gestört u. sie nur ganz vereinzelt übernommen. Auch in der Syntax finden wir zahlreiche Semitismen im Stile der LXX (zB. pleonastische Personalpronomina in Mc. 7, 25; Parataxe mit καὶ ἐγένετο ist eine der bevorzugten Formulierungen im M.). – Es ist umstritten, ob man von den Semitismen auf die Muttersprache des Autors schließen kann (Maloney aO. 244 u. ö.) oder nicht (Reiser aO.). Auch antike Leser haben sich vielleicht diese Frage gestellt, wenn schon Papias sich auf eine Tradition berief, Markus sei der *Dolmetscher (oder Interpret?) des Petrus gewesen. – Zahlreiche Latinismen entstammen der Welt der Armee, des Verwaltungs- u. Rechtslebens u. des Handels (vgl. N. Turner: Elliott, Language 235f), zB. κράββατος / crabattus (Mc. 2, 4/12; 6, 55; vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 1), μόδιος / modius (Mc. 4, 21), ἡ λεγιών / legio (ebd. 5, 9. 15), σπεκουλάτωρ / speculator (6, 27), δηνάριον / denarius (6, 37; 12, 15; 14, 5), ξέστης / sextarius (7, 4), κῆνσος / census (12, 14), κοδράντης / quadrans (12, 42), φραγελλόω / flagellare (15, 15), πραιτώριον / praetorium (15, 16), κεντυρίων / centurio (15, 39. 44f). Oft sind diese Wörter in der Koine der griech. Papyri bezeugt oder auch im Hebräisch der Mischna. Innerhalb des Mittelmeerraumes können sie nicht als Indiz für eine genauere geographische oder soziologische Verortung dienen. Von diesen Latinismen werden einige bei den anderen Synoptikern übernommen (zB. legio u. modius), andere nicht (zB. centurio, sextarius, speculator). Manche sind auch im Joh.-Ev. oder den Act. bezeugt (zB. κράββατος Joh. 5, 8/11 u. Act. 9, 33). Ein anderes Phänomen ist die Übersetzung bzw. die Transkription lateinischer Begriffe ins Griech. (κοδράντης / quadrans - λεπτὰ δύο: Mc. 12, 42; πραιτώριον / praetorium - αὐλῆς:

15, 16). Es gibt auch einige idiomatische Latinismen (F. Blass / A. Debrunner, Grammatik des ntl. Griech.[15] [1979] 6/9), zB. Mc. 14, 65: ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον = verberibus eum acceperunt; ebd. 15, 15: τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι = satisfacere; ebd. 15, 19: τιθέντες τὰ γόνατα = genua ponere (Weiteres vor allem bei Dschulnigg). – Zum Verständnis des griech. Vokabulars müssen nicht nur Papyri, sondern oft auch die LXX zu Rate gezogen werden. Jüdische Riten werden zwar vielfach erklärt (Mc. 7, 2/4; vgl. 14, 12; 15, 42), jedoch bei Weitem nicht alle (zB. 11, 16; vgl. Joseph. c. Ap. 2, 106/9; Berakot 9, 5). Es stellt sich somit die Frage, was ein durchschnittlicher Leser ohne Vorwissen aus jüdischer Sozialisation verstanden hätte. Die Inklusion aramäischer Worte lässt auf die sentimentale oder numinose Affektion des Autors (u. der Leser) zur Sprache Jesu schließen. Wenn die Übersetzung dieser Termini ins Griech. nicht aus Randnoten in den Text eingeflossen ist, müssen wir von einem dem Autor bewussten Wissensgefälle ausgehen. Dem Autor war klar, dass seine Leser diese Begriffe nicht verstehen würden. – In Kontrast zu seinem eher umgangssprachlichen Sprachniveau (C. H. Turner: Elliott, Language 126) u. seinen teilweise sperrigen Formulierungen kennt der Autor durchaus kompositionstechnische Raffinessen wie die verschachtelte Erzählung zweier Begebenheiten, um den Eindruck der Gleichzeitigkeit zu erwecken u. das dramatische Moment zu erhöhen (J. R. Edwards, Markan sandwiches: NovTest 31 [1989] 193/216; C. A. Evans, How Mark writes: M. Bockmuehl / D. A. Hagner [Hrsg.], The written gospel [Cambridge 2005] 135/48). Am intensivsten hat Standaert zur Anwendung hellenistischer Komposition geforscht. Dessen These, das M. entspreche den Ansprüchen u. Methoden antiker Literaten u. sei durch einen in den Finessen der Rhetorik ausgebildeten Autor geschaffen worden (106/8), schießt allerdings über das Ziel hinaus. Zwar hat der Vf. sein Werk durchaus kunstvoll strukturiert, doch ist es keine subtil-rhetorische Hochliteratur (Hengel, Probleme aO. [o. Sp. 177] 231f).

D. Gattung u. Gliederung. I. Gattung. (H. Kee, Aretalogies, Hellenistic ‚Lives', and the sources of Mark [Berkeley 1975].) Hinsichtlich Gattung u. Inhalt zeichnen das M. viele literaturgeschichtlich innovative Aspekte aus, u. es lässt sich keiner klass. Textform zuordnen. Dennoch kann eine Gattung nicht einfach aus dem Nichts erscheinen, sondern muss sich, um angenommen zu werden, an vorherigen Modellen orientieren (Collins, Commentary 15/43). Im Text fehlt eine Gattungsbezeichnung. Das Wort ‚Evangelium' ist erst im 2. Jh. zu einem Gattungsbegriff geworden. Doch sind die Unterschiede in Aufbau u. Inhalt zu den anderen Evv. beträchtlich: So fehlen im Vergleich zu Lc. Geburts- u. Kindheitsgeschichte, Ostern u. die Querverweise zu anderweitig historisch belegten Ereignissen. Von den verschiedenen Formen der antiken Literatur, die zum Vergleich herangezogen worden sind, sind am ehesten zu nennen die *Biographie (zB. R. A. Burridge, What are the gospels? A comparison with Graeco-Roman biography [Cambridge 1992]) u. narrative Mischformen wie *Judith (M. E. Vines, The problem of Markan genre [Atlanta 2002], bes. 144/60). Die Unterschiede zu den gängigen Gattungen *Historiographie (vgl. nuanciert E.-M. Becker, Das M. im Rahmen antiker Historiographie = WissUntersNT 194 [2006]), Aretalogie, hellenistischer Roman, Diskurs, Drama, Hypomnemata usw. sind größer als etwaige Ähnlichkeiten. Gegen eine herkömmliche Biographie wären etwa die Anonymität des Vf. u. das Desinteresse an Herkunft, Bildung, Aussehen u. Charakter Jesu zu nennen (Vielhauer aO. [o. Sp. 180] 354; vgl. D. Wördemann, Das Charakterbild im bíos nach Plutarch u. das Christusbild im Ev. nach Markus [2002]). Gebildete antike Leser werden das M. trotz aller Unterschiede im Einzelnen am ehesten in der Tradition aretalogischer Biographien wahrgenommen haben.

II. Gliederung. Es gibt unzählige Gliederungsversuche zum M. Am verbreitetsten sind zwei Modelle: Das erste stützt sich auf die geographischen Angaben, die Markus oft zum Beginn einer Perikope einfließen lässt. Mc. 1, 14/9, 50 ist in *Galilaea u. seinem Umfeld angesiedelt. Ebd. 10, 1/16, 8 beschreibt die Reise nach Jerusalem u. Vorkommnisse daselbst (zB. V. Taylor, The gospel according to St. Mark [London 1950] 105/13). Andere gliedern nach christologischen Themen u. setzen eine Zäsur im Petrusbekenntnis Mc. 8, 27/30, nach dem der Jesus bevorstehende Tod stärker in den Vordergrund tritt: a) Jesu öffentliches Wirken in Galilaea 1, 1/8, 26; b) Jesu Leiden u. Tod 8, 27/16, 8. Im ers-

ten Teil wird betont, Jesu Messianität sei geheimzuhalten, während sie im zweiten Teil zunehmend offenbart wird. Andere verbinden beide Perspektiven u. gliedern in drei Teile: a) Jesu frühes Wirken innerhalb u. außerhalb Galilaeas 1, 16/8, 26; b) der Weg zur Passion 8, 27/10, 52 u. c) Jesu Wirken u. Tod in Jerusalem 11, 1/15, 47 mit Prolog (11, 1/15) u. Epilog (16, 1/8; Marcus, Mark 1, 64).

E. Quellen. Laut Papias waren alle Quellen des M. mündlich: ‚Markus, der der Dolmetscher des Petrus gewesen war, schrieb genau (doch nicht der Reihe nach) auf, woran er sich erinnerte, was vom Herrn gesagt oder getan worden war. Denn er hat weder den Herrn gehört noch ihn begleitet, sondern, wie gesagt, erst später den Petrus. Dieser gestaltete seine Lehre zum Gebrauch (πρὸς τὰς χρείας) u. nicht so, als würde er einen zusammenhängenden Bericht der Herrenworte anfertigen. Daher hat Markus sich nicht darin vergangen, einiges so aufgeschrieben zu haben, wie er es in Erinnerung hat. Denn auf eines hat er aufgepasst, dass er nichts von dem Gehörten übergeht oder darunter etwas Erlogenes [scil. mischt]' (Eus. h. e. 3, 39, 15). Trotz Uneinigkeit im Einzelnen widerlegt die Quellenforschung diese Legende. Neben umfangreichen mündlichen Traditionen hat der Vf. des M. zahlreiche schriftliche Texte verwendet, auch wenn deren Umfang von Fall zu Fall umstritten ist. Wenn wir von biblischen Büchern absehen (s. u. Sp. 186/8), benutzte Markus eine Gleichnissammlung (Mc. 4, 1/34), vielleicht auch zwei Sammlungen von Streitgesprächen (ebd. 2, 1/3, 6; 11, 27/12, 37) u. die sog. ‚synopt.' Apokalypse (ebd. 13). Des Weiteren mag ebd. 4, 35/8, 26 (ausgenommen 6, 1/33 u. 7, 1/23) eine Wundersammlung zugrunde liegen, die der johanneischen Semeiaquelle u. Aretalogien (H. Koester, Überlieferung u. Geschichte der frühchristl. Evangelienlit.: ANRW 2, 25, 2 [1984] 1463/542, bes. 1479) ähnlich ist (P. J. Achtemeier, Toward the isolation of pre-Markan miracle catenae: JournBiblLit 89 [1970] 265/91). Viele nehmen die Existenz einer vormarkinischen Passionsgeschichte an, die auf die unterschiedlichste Weise mit Hilfe von Joh. rekonstruiert worden ist (zB. T. A. Mohr, Markus- u. Johannespassion [Zürich 1982], zusammenfassend 404/26; jüngere Überblicke von M. L. Soards, The question of a PreMarcan Passion narrative: R. E. Brown, The death of the Messiah 2 [New York 1994] 1492/524; Collins, Commentary 819). Immer wieder wird auch die Position vertreten, das heutige M. stelle eine gründliche Überarbeitung eines Ur-Ev. dar (zuerst H. J. Holtzmann, Ev., Briefe u. Offenbarung des Johannes[3] = Hand-Comm. NT 4 [1908]; heute zB. M.-E. Boismard, L'Évangile de Marc. Sa préhistoire [Paris 1994]), oder man müsse das dem Vf. des Mt.-Ev. vorliegende M. von der Quelle des Lukas unterscheiden (zB. E. Trocmé, L'évangile selon St. Marc [Genève 2000] 7/12). – Wenig Nachfolgerschaft haben Theorien gefunden, der Vf. habe eine Vorform des Petrus-Ev. (Crossan 125/81; vgl. Koester, Gospels 216/40; Brown, Death aO. 1317/49) oder das ‚Geheime M.' (Koester, Mark's gospel; Crossan 91/121) benutzt (dagegen zB. S. G. Brown, On the composition history of the longer ‚secret' gospel of Mark: JournBiblLit 122, 1 [2003] 89/110). Dies würde u. a. zu viel Redaktionstätigkeit auf Alexandrien beschränken, den einzigen Ort, an dem das ‚Geheime M.' bekannt war, ohne zu erklären, wie Autoren, die wie die Vf. des Mt.- u. des Lc.-Ev. offensichtlich nicht in Alexandrien weilten, aus dem M. schöpfen konnten. Auch eine Verwendung der Logienquelle Q (zB. H. T. Fleddermann, Mark and Q. A study of the overlap texts [Leuven 1995]) ist unwahrscheinlich (Neirynck, Mark and Q; Marcus, Mark 1, 51/3). – Der Vf. hat ein eigenständiges Kunstwerk geschaffen, indem er seine zahlreichen schriftlichen u. mündlichen Quellen zu Jesus in einen eigenen neugeschaffenen chronologischen Rahmen vom Anfang seines Wirkens unter Johannes d. T. bis zu seinem Tod u. seiner Auferstehung gestellt hat. Im Vergleich zu Lukas u. zum Mt.-Ev. fällt auf, was das M. entweder aus Unkenntnis oder aus Unwillen nicht berichtet hat: Geburtsgeschichte, Bergpredigt u. eine wirkliche Ostergeschichte. Zumindest Letzteres wurde später in den Hss. ergänzt.

F. Berührungen mit Judentum u. Heidentum. I. Judentum. Wie Sprache, Vorstellungswelt u. Theologie erkennen lassen, ist das M. ein jüd. Ev., das für Leser geschrieben wurde, die mit jüd. Traditionen u. Institutionen vertraut waren.

a. Altes Testament. Explizit zitierte Quellen sind lediglich die Tora, Jesaja u. die Psalmen, auf die mit den Titeln ‚(Buch des) Mose' (Mc. 7, 10; 12, 19. 26), ‚(der Prophet) Jesaja'

(ebd. 1, 2f; 7, 6f) u. ‚David' (ebd. 12, 36) namentlich hingewiesen wird. Sonst steht undifferenzierter ‚Gebot(e)' (ἐντολή: ebd. 10, 5. 19; 12, 29/31 für Torazitate), ‚geschrieben' (γέγραπται: 11, 17; 14, 27 für Jes., Jer. u. Sach.-Zitate) u. ‚Schrift' (γραφή: 12, 10f für Ps.-Zitate). Eines der impliziten Zitate (vgl. daneben zB. 4, 12; 15, 34), nämlich 9, 11, wird als Aussage der ‚Schriftgelehrten' gekennzeichnet. Natürlich sind implizite Zitate nicht immer scharf von Anspielungen zu trennen (s. Liste bei H. Kee, The function of scriptural quotations and allusions in Mark 11/6: Jesus u. Paulus, Festschr. W. G. Kümmel [1975] 167/71). – Der Text der Zitate folgt oft der LXX. Doch lassen der Mischtext verschiedener Zitate (zB. Jes. 40, 3; Ex. 23, 20 u. Mal. 3, 1 in Mc. 1, 2f) u. die Nähe zu Traditionen, die in Targumim (Mc. 4, 12 – Targ. Jes. 6, 9) oder rabbinischer Literatur (so Mc. 1, 2f – Ex. Rabbah 42 zu Ex. 32, 9 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 300]) belegt sind, jüdische Überlieferungen in mündlicher oder schriftlicher Form (Testimonia) vermuten, die nicht unbedingt griechisch waren (J. A. Fitzmyer, Essays on the Semitic background of the NT [London 1971] 62f). Im Vergleich zu Mt. spielt das AT im M. eine weniger herausragende Rolle u. wird nie als Schrifterfüllungsbeweis benutzt (Mc. 15, 28 ist eine Glosse; ebd. 9, 13 u. 14, 49 sind zu allgemein; vgl. A. Suhl, Die Funktion der atl. Zitate u. Anspielungen im M. [1965]). Auch sind bislang keine eindeutigen Zitate nichtbiblischer frühjüdischer Werke ausfindig gemacht worden. Doch kennt das M. durchaus raffinierte Wege, biblische Anspielungen u. Wortverbindungen in seinen Text einfließen zu lassen (J. Marcus, The way of the Lord [Louisville 1992]; Th. R. Hatina, In search of a context. The function of Scripture in Mark's narrative [London 2002]; ders. [Hrsg.], Biblical interpretation in early Christian gospels 1 [ebd. 2006]; A. Y. Collins, The appropriation of the Psalms of individual lament by Mark: C. M. Tuckett [Hrsg.], The Scriptures in the gospels [Leuven 1997] 223/41). So erzeugt die Zeitangabe ‚sechs Tage' (Mc. 9, 2) eine Verbindung zu Ex. 24, 15f LXX. Viele sehen in Mc. 10, 45 Anspielungen auf Jes. 53, 10/2. Die pleonastisch wirkende Ortsangabe Bethanien in Mc. 11, 1 kann über die in ihm enthaltende Wurzel ʿani (‚arm') auf ʿani in Sach. 9, 9 hinweisen sowie auf das in Jes. 54, 11 als ʿanijah bezeichnete Jerusalem, dem ein Neuaufbau verheißen wird (Collins, Commentary 516f). Ps. 22 (21) u. 69 (68) haben die (vormarkinische?) Passionsgeschichte mitgeformt (zB. Mc. 15, 24. 34. 36; C. Focant, L'ultime prière du pourquoi. Relecture du Ps 22 [21] dans le récit de la Passion de Marc: Lectures et relectures de la Bible, Festschr. P.-M. Bogaert [Leuven 1999] 287/305; S. P. Ahearne-Kroll, The Psalms of lament in Mark's Passion [Cambridge 2007]). Insgesamt ist festzuhalten, dass halachische, theologische u. soziologische Traditionen u. Institutionen des nachbibl. Judentums eine Schlüsselfunktion zum Verständnis zentraler Vorstellungen des M. wie Davidssohn, Messias u. Menschensohn einnehmen.

b. Jüdische Traditionen u. Institutionen. Vielfach wird dem Vf. des M. vorgehalten, jüdische Traditionen nicht verstanden zu haben u. aus diesem Grunde an den entsprechenden Stellen von Mt. u. Lc. korrigiert worden zu sein. So wird das Pessahlamm nicht am 15. Nisan, dem ersten Tag des Festes der ungesäuerten Brote, geopfert (Mc. 14, 12), sondern am Vortag. Ebd. 1, 2 führt das M. ein Mischzitat aus Exodus, Jesaja u. Maleachi irreführend als Jesajazitat ein. Schließlich verhandelte David nicht mit Abjatar (ebd. 2, 26), sondern mit dessen Vater Ahimelech. Während 1, 2 u. 2, 26 erklärbar sind, wenn man davon ausgeht, der Autor habe aus dem Kopf zitiert u. jüdische Traditionen (Ex. Rabbah 42 zu Ex. 32, 9 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 300]) benutzt, ist die falsche Datumsangabe in Mc. 14, 12 eine Crux. – Andererseits attestiert das M. in seinem Sondergut zusätzlich zu den zahlreichen aram. Traditionen einige jüd. Institutionen, die wir sonst nur aus zeitgenössischen oder rabbinischen Quellen kennen: zB. *Handwaschung vor dem Essen (ebd. 7, 2/5; Ḥagigah 2, 5), die Reinigung von unreinen Betten (Mc. 7, 4; Kelim 19, 1/6, dazu J. G. Crossley, Halakah and Mark 7, 4: JournStudNT 25, 4 [2003] 433/47), das Verbot, etwas durch den Tempel zu tragen (Mc. 11, 16; Joseph. c. Ap. 2, 106. 109; Berakot 9, 5), vielleicht auch die Möglichkeit, dass sich Frauen scheiden lassen konnten (Mc. 10, 12; Papyrus Seʾelim 13: H. M. Cotton / E. Qimron, XHev/Se ar 13 of 134 or 135 C. E. A wife's renunciation of claims: JournJewStud 49 [1998] 108/18).

c. Geographische Eingrenzung. Haupthandlungsraum Jesu sind Galilaea u. Jerusalem. Angrenzende geographische Räume,

wo Jesus vermutlich gewirkt hat, werden entweder verschwiegen (Samaria) oder nur en passant erwähnt (Mc. 5, 20: Dekapolis; ebd. 7, 24/31: Tyros u. Sidon). Nach dem M. geht Jesus nicht in die vermehrt nichtjüdisch besiedelten Städte Galilaeas u. nicht nach Caesarea Philippi, sondern nur in die umliegenden Dörfer (zB. ebd. 8, 27).

d. Auseinandersetzungen mit Juden. 1. Gruppen u. Themen. Jesu Interaktion mit nichtjüdischen Personen ist minimal (s. u. Sp. 193f) u. wird zunächst als vermeidbares Übel bewertet, dann aber doch gerechtfertigt u. gar prophetisch gefordert (ebd. 7, 24/30; 11, 17; 13, 10). Es ist nicht zu übersehen, dass Kontakt u. daher auch Konflikt primär mit Juden stattfindet: mit Jesu Familie (3, 21/35), den Nachbarn seiner Kindheit (6, 1/6), den Jüngern (zB. 8, 14/21. 32f; 10, 13f. 41/5) u. den Johannesjüngern (2, 18/20). In seiner galilaeischen Phase sind Auseinandersetzungen mit Pharisäern (2, 15/7; 2, 23/3, 6; 7, 1/23; 8, 11/3; vgl. 10, 2/12; 12, 13/7), den Herodianern (3, 6; 8, 15; 12, 13; zu den Deutungsmöglichkeiten Collins, Commentary 210) u. Jerusalemer Gelehrten (3, 22/35; 7, 1/23) am stärksten. In Jerusalem nehmen hingegen die Spannungen mit priesterlichen Gruppen überhand (11, 15/8. 27/33; 12, 1/12; 14f). Die Sadduzäer, die in Mt. u. beim Auctor ad Theophilum eine so herausragende Rolle spielen, tauchen im M. nur in der Frage bezüglich des Levirats u. der Auferstehung auf (Mc. 12, 18). Auch die Pharisäer sind weniger präsent als in den anderen synopt. Evv. u. treten mit fortschreitender Handlung immer weiter zurück. Als verantwortlich für Jesu Leiden werden die Ältesten, die Hohenpriester u. die Schriftgelehrten genannt (8, 31; 10, 33; 11, 18. 27/33; dann vor allem 14f; doch vgl. auch Pharisäer u. Herodianer in 3, 6; 8, 15). Während die ersten beiden Gruppen erst mit den Passionsankündigungen auf die Bühne treten, stehen ‚die' Schriftgelehrten von Anfang an in Spannung mit der Art u. Weise, aber auch dem Inhalt der Lehre u. Lebensweise Jesu u. seiner Jünger. – Unter den im M. genannten Streitthemen sind zB. Vollmachtsanspruch (1, 22. 27; 2, 1/12; 3, 22/7; 6, 5; 8, 11f; 11, 27/33; 14, 61/4; vgl. 12, 38/40), *Fasten (2, 18/20), Sabbat (2, 23/3, 6), Reinheitsbestimmungen (7, 1/23), Tempel (11, 11/33; 12, 1/12; 14, 58), Mahlgemeinschaft (2, 15/7), Steuer- (12, 13/7) u. Familienrecht (7, 10/2; 10, 2/12; 12, 18/27), Themen theologischer, halachischer, liturgischer, politischer u. sozialer Ebene. Dazu kommen apokalyptische Prophezeiungen Jesu (13, 2; 14, 58. 62; 15, 29). In der markinischen Apokalypse tritt auch zutage, dass Jesusanhänger in einigen Fällen von jüdischen Gemeinde- u. Gerichtsinstitutionen bestraft oder misshandelt wurden (13, 9).

2. Reinheitsvorschriften. Jesus berührt Totgeglaubte (5, 41) oder Unreine (1, 41; 8, 22; vgl. 3, 10; 6, 56; 9, 27) oder wird von ihnen berührt (5, 27; vgl. 6, 56), ohne dass beschrieben wird, er habe sich gescheut, unrein zu werden oder er habe die vorgeschriebenen Reinigungen durchgeführt (Th. Kazen, Jesus and purity Halakhah [Stockholm 2002]). Nach diesem Prinzip ‚kontaminiert' nun gerade nicht die Unreinheit der anderen, sondern Jesu Reinheit. Doch kann man diese ‚ansteckende' Reinheit nur als Umkehrung des Prinzips der Unreinheitsübertragung ansehen, nicht als Abschaffung der Kategorie Unreinheit an sich. Immerhin schickt er den geheilten Aussätzigen, wie vorgeschrieben, zu den Priestern (1, 44), ‚als Zeugnis gegen sie', d. h. wohl als Zeugnis gegen Kritiker, die Jesus Antinomismus vorwerfen (Guelich 77 zSt.). Etliche Forscher sehen die Maximen in 7, 15. 18 u. vor allem 7, 19c als radikale Auflösung der Kaschrut u. Reinheitsregeln (so zB. Marcus, Mark; weitreichender H. Sariola, Markus u. das Gesetz [Helsinki 1990] 21/73; allg. H. Räisänen, Jesus and the food laws. Reflections on Mark 7, 15: JournStudNT 16 [1982] 79/100). Doch stellt sich Jesus nach dem M. nicht in frontalen Gegensatz zur Tora in toto oder in parte, sondern lebt eine auf bestimmten Gebieten unterschiedliche Auffassung einiger Gebote vor (P. Fredriksen, Did Jesus oppose the purity laws?: BiblRev 11, 3 [1995] 18/25. 42/7; Crossley, bes. 82/124; M. Kister, Law, morality and rhetoric in some sayings of Jesus: J. L. Kugel [Hrsg.], Studies in ancient midrash [Cambridge, Mass. 2001] 145/54). Zum einen ist die Möglichkeit, Mc. 7, 19c aus sprachlichen Gründen als post-markinische Interpolation zu sehen, nicht von der Hand zu weisen (zB. Guelich 378f zSt.). Zum anderen muss 7, 19c nicht notwendigerweise dahingehend interpretiert werden, dass nun alle (auch unkoschere) Speisen rein, d. h. erlaubt sind. Im Hinblick auf das im Kontext genannte Händewaschen kann es vielmehr einfach heißen, dass trockene Speisen bei

Berührung durch unreine Hände nicht mit einem so großen Unreinheitsgrad unrein werden können, dass die Speise bei Verzehr wiederum den ganzen Menschen unrein macht (vgl. R. P. Booth, Jesus and the laws of purity. Tradition, history and legal history in Mark 7 [Sheffield 1986]).

3. Sabbat. Eine angebliche Relativierung des Sabbats in Mc. 2, 27 muss aufgrund der Existenz einer engen Parallele in der rabbin. Literatur (Mekilta de-Rabbi Jišmael Šabbata 1 [3, 197 Lauterbach bzw. 341 Horovitz]; bYoma 85b) anders gelesen werden (L. Doering, Schabbat. Sabbathalacha u. -praxis im antiken Judentum u. Christentum [1999] 415; M. Kister, Plucking on the Sabbath and Christian-Jewish polemic: The NT and Christian-Jewish dialogue, Festschr. D. Flusser [Jerus. 1990] 35/51). Es ist klar, dass der markinische Jesus den Sabbat nicht außer Kraft setzt, sondern ein anderes Verständnis der Sabbatbestimmungen vorträgt u. es halachisch begründet (Mc. 2, 25f; 3, 4). ,Jesus bejaht ... den Sabbat als eine von Gott eingesetzte Ordnung, akzentuiert aber zugleich die Vorordnung des Menschen vor den Sabbat' (Doering aO. 423), vor allem in Notsituationen wie Hunger oder Krankheit, auch wenn diese nicht lebensgefährlich sind.

4. Tempel. Der Opferkult des Tempels wird im M. zumeist nur indirekt thematisiert. Der geheilte Aussätzige soll die vorgeschriebenen Opfer darbringen (Mc. 1, 44), u. Jesus u. seine Jünger opfern das Pessahlamm (ebd. 14, 16). Jesus prophezeit eine Zerstörung des Tempels (ebd. 13, 2; 14, 58; 15, 29), welche symbolisch mit dem Zerreißen des Vorhangs im Tempel zeitgleich mit Jesu Tod einsetzt (15, 38). Vielleicht hat er auch die Errichtung eines neuen göttlichen Tempels vorhergesagt (14, 58). In jedem Fall will die sog. Tempelreinigung den Tempel keineswegs als obsolet darstellen, sondern seine Funktion als Gebetsstätte für alle Völker hervorheben (11, 17; Jes. 56, 7), auch wenn beide Szenen in der frühen Kirche dann bald als radikale Ersetzung des Tempelkultes gedeutet werden (Collins, Commentary 761f). Das Gleichnis der Weinbergspächter (Mc. 12, 1/12) stellt nicht den Weinberg in Frage, sondern die Pächter, d. h. die machthabenden Priester (ebd. 12, 12).

II. Heidentum. a. Sprache u. Literatur. Der nichtjüd. Hintergrund zum M. ist begrenzt. Die Aramaismen (u. ihre Übersetzung: s. o. Sp. 181f) können im multilingualen Syrien / Palästina nicht primär als religiöses Unterscheidungskriterium gelten, da Aramäisch auch vielen Nichtjuden Muttersprache war. So sind die Übersetzungsglossen eher ein Zeichen für die geographische Ausweitung des Horizonts. Wichtiger ist für das Verständnis vom Verhältnis des Autors zur nichtjüd. Welt die Beobachtung, dass keine nichtjüd. Quellen zitiert werden. Selbst die Möglichkeit von Anspielungen oder Reminiszenzen wird gering eingeschätzt (G. Glockmann, Homer in der frühchristl. Lit. bis Justinus = TU 105 [1968] 57). Der erklärende Zusatz ἀνίπτοις (χερσίν) (Mc. 7, 2), der so auch bei Homer steht (Il. 6, 266) u. von Philo v. Alex. als Redensart betrachtet wird (spec. leg. 2, 6), mag eine Lesehilfe sein für die, die mit dem Terminus ,gemeine' (κοιναῖς) Hände nicht vertraut sind. D. R. MacDonalds weitreichende Thesen (The Homeric epics and the gospel of Mark [New Haven 2000]), nach denen das M. ein mit subtilen Anspielungen u. raffinierten Imitationen prall gefülltes Gegennarrativ gegen Ilias u. Odyssee sein soll, sind bislang abschlägig beurteilt worden (K. O. Sandnes, Imitatio Homeri?: JournBiblLit 124, 4 [2005] 715/32). Manche sehen pharmakos-Rituale im Hintergrund der Barabbasperikope (J. K. Berenson MacLean, Barabbas, the scapegoat ritual, and the development of the Passion narrative: HarvTheolRev 100, 3 [2007] 309/34; R. DeMaris, The NT in its ritual world [London 2008] 91/111), doch auch dann nur mit Verweis auf die jüd. Institution des Sündenbocks. Jüdische Riten u. Institutionen werden manchmal (zB. Mc. 7, 2/4; 12, 18; 14, 12), aber längst nicht immer erläutert (s. oben). Kuriose Zeitangaben (ebd. 14, 12; 15, 42) mögen Adaptationen für heidnische Leserschaft (Hengel, Probleme aO. [o. Sp. 177] 243 Anm. 50), fehlerhaft oder Anzeichen für nicht standardgemäße jüd. Anschauungen sein (Marcus, Mark 1, 19/21). Anders als Lukas stellt Markus die Handlung nur sehr ungenügend in einen größeren historischen Rahmen (Johannes d. T.: Mc. 1, 14; Herodes [Antipas]: ebd. 6, 14/29; Pilatus: ebd. 15). Die Geographie Palästinas wird nie erläutert (vgl. jedoch ebd. 1, 9). Leser müssen anderweitig initiiert worden sein, um zu wissen, wer oder was zB. ein Messias, der Menschensohn, Jesaja oder Elija ist. Fazit: Ein der nichtjüd. Literatur u. Religionen Unkundiger kann das M. pro-

blemlos verstehen. Andersherum war u. ist dies nicht möglich.

b. Personen. Auch im Text tauchen Nichtjuden nur vereinzelt als solche auf. Der geheilte Gerasener (5, 1/20) darf nicht mit Jesus weiterziehen. Die Heilung der Tochter der Syrophönizierin, eines der heidn. ‚Hündchen' (7, 27), schließt eine rechtfertigende Apologie mit ein. Es muss offenbleiben, ob der Taubstumme (7, 31/7) u. die 4000 Leute bei der Speisung (8, 1/8) jüdisch (Collins, Commentary 328/33. 377/81) oder heidnisch (Marcus, Mark; Guelich 390f. 403) sind. ‚König' Herodes Antipas (Mc. 6, 14), Tetrarch Galilaeas u. Peraeas von 4 oder 3 vC. bis zu seiner Verbannung nach Gallien iJ. 39 nC., ist als Sohn von Herodes d. Gr. u. einer Samaritanerin in den Augen mancher Juden vielleicht auch eher als Fremder zu betrachten. Da er offiziell nicht den Titel König trug, ja dieser gar ein Grund seiner Verbannung war (Guelich 329), ist es durchaus möglich, dass Mc. hier ironisiert (W. L. Lane, The gospel according to Mark [Grand Rapids 1974] 211 zSt.). In jedem Fall täuscht sich der Vf. des M. darin, dass Philipp nicht Herodias' erster Mann (Mc. 6, 17), sondern ihr Schwiegersohn war, der Mann von Salome, der Tochter der Herodias (Joseph. ant. Iud. 18, 109/11. 136/42; Schürer, History 1, 344). Interessanterweise wird Herodes, obwohl er einen verlustreichen Krieg über das Land brachte (Joseph. ant. Iud. 18, 113/9), nicht in ungünstigem Licht dargestellt (Mc. 6, 20. 26). Anders als bei Josephus wird die Hauptschuld am Tod des Johannes der Herodias zugeschoben. Pilatus wird als Marionette der Hohenpriester, Ältesten u. des Sanhedrins gezeichnet, der dem Volk zu Willen sein möchte u. keinen Sinn in Jesu Hinrichtung sieht (ebd. 15, 1/15. 43/5). In diesem Zusammenhang ist die für Rom brisante Steuerfrage zu nennen, die jedoch sehr diplomatisch entschärft wird (ebd. 12, 13/7). Schließlich gibt es den Centurio, der für die Durchführung der Kreuzigung verantwortlich war u. so Zeuge des Todes Jesu wurde (ebd. 15, 39. 44f). Es muss offenbleiben, ob er Jude war oder nicht. Auch die Deutung seines Ausrufes ‚Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn' (15, 39) ist umstritten. Manche verstehen ihn ironisch, in Analogie zu den Ausrufen der Hohenpriester (15, 31. 35; R. Fowler, Let the reader understand [Harrisburg 1996] 206/8), andere als Bekenntnis u. Höhepunkt des Narrativen, das die Überschrift (Mc. 1, 1) u. die Aussagen der Dämonen (ebd. 3, 11) wieder aufnimmt (Collins, Commentary 764), wieder andere als Polemik gegen die kaiserl. Ansprüche der Göttlichkeit (Evans 510 zu Mc. 15, 39 mit Lit.). Erst die spätere christl. Tradition macht ihn zum Christen (Apollinar. Laod. in Mt. frg. 145: J. Reuss, Mt.-Komm. aus der griech. Kirche = TU 61 [1957] 52; W. Speyer / H. Brakmann, Art. Longinos III: o. Bd. 23, 446/53). Während Heiden in den markinischen Jesuserinnerungen eher blass bleiben, werden sie in eschatologischer Perspektive sehr deutlich Teilhaber seiner Sendung: Der Tempel soll Haus des Gebets für alle Völker sein (Mc. 11, 17; Jes. 56, 7). Das Ev. soll allen Völkern verkündet werden (Mc. 13, 10), wobei damit Jesus seinen Jüngern Verfolgung auch durch nichtjüdische Institutionen voraussagt (ebd. 13, 9).

G. Nachwirken. I. Judentum u. Heidentum. Antike u. mittelalterliche jüdische u. heidnische Quellen weisen praktisch keine Kenntnis vom ohnehin eher spärlichen markinischen Sondergut auf. Ihnen war in erster Linie Mt. bekannt. Eine Ausnahme mag eine talmudische Tradition zu fünf Jüngern Jesu sein (bSanhedrin 43ab). Der dort erwähnte Toda ist wohl mit Thaddäus zu identifizieren (J. Maier, Jesus v. Nazareth in der talmudischen Überlieferung [1978] 233). Allerdings ist Thaddäus auch in viele Mt.-Hss. eingedrungen (Mt. 10, 3). Laut Hieronymus bezieht sich Porphyrius, als er sich über die mangelnden Kenntnisse der Propheten bei den Evangelisten lustig macht, auf das Mischzitat in Mc. 1, 2/4 (tract. in Mc. 1, 1/12 [CCL 78, 452] = Porph. adv. Chr. frg. 9 [48 Harnack]; vgl. PsAug. quaest. test. 57 [CSEL 50, 103]). Kaiser *Iulianus weist auf Widersprüche in den Ostergeschichten hin (c. Galil. frg. 96 Masaracchia). Hierokles führt Evangelientraditionen auf Petrus, also vielleicht auf Markus zurück (Lact. inst. 5, 2, 12/7; J. G. Cook, The interpretation of the NT in Greco-Roman paganism [Tübingen 2000] 263; vgl. W. Speyer, Art. Hierokles I: o. Bd. 15, 107).

II. Christentum. a. Synoptiker. Der Einfluss des M. auf das früheste Urchristentum ist nicht zu überschätzen, doch war er von kurzer Blüte. Einerseits diente es sowohl Mt. als auch Lc. als Hauptquelle, die nahezu komplett übernommen u. hier mehr, dort

weniger überarbeitet wurde. Dadurch stellt das M. gewissermaßen das Rückgrat der ntl. Evv. u. des aus ihnen schöpfenden Christentums dar (ob der Vf. des Joh.-Ev. eines oder mehrere der synopt. Evv. kannte, ist umstritten). Andererseits ist nach dem 1. Jh. das M. wie in der Versenkung verschwunden. Markinischer Einfluss auf andere Schriften ist kaum nachweisbar, weder handschriftlich noch in Zitaten bei den frühchristl. Schriftstellern, geschweige denn als Objekt größerer exegetischer Schriften, ja nicht einmal im liturgischen Gebrauch nach dem Zeugnis der frühen Lektionare (s. u. Sp. 200). – Die Wirkungsgeschichte des M. ist noch weithin unerforscht. Erste wichtige Arbeiten zur Rezeptionsgeschichte sind S. P. Kealy, Mark's gospel. A history of its interpretation from the beginning until 1979 (New York 1982), B. D. Schildgen, Power and prejudice. The reception of the gospel of Mark (Detroit 1999), Th. C. Oden / Ch. A. Hall (Hrsg.), Mark = Ancient Christian Commentary on Scripture. NT 2 (Downers Grove 2005), Ch. E. Joynes, The reception history of Mark's gospel: Scripture Bulletin 36 (2006) 24/32 u. Collins, Commentary 103/11. Methodologisch ist zur Rezeptionsgeschichte festzustellen, dass das M. nur selten direkt nachweisbar ist, da Mt. u. Lc. praktisch das gesamte markinische Material inkorporiert haben. Da aber erstens namentliche Verweise in Diskussionen von synoptisch parallel überlieferten Traditionen sehr selten auf das M. als Hauptquelle verweisen u. zweitens markinisches Sondergut zumindest bei griechischen christlichen Autoren nur spärlich überliefert wird, müssen wir davon ausgehen, dass die Hss.-Funde nicht nur zufällig so dünn ausgefallen sind, sondern dass sie ein repräsentatives Bild der Nichtrezeption des M. zeichnen. Wenn Markus laut Augustinus als Epitomist des Mt. galt (cons. evang. 1, 2, 4 [CSEL 43, 4]), ist es auch nicht überraschend, wenn antike Exegeten es vorzogen, dann doch lieber gleich das ungekürzte Original zu kommentieren. Bemerkbar ist markinischer Einfluss in den Harmonisierungen der synopt. Hss. u. in antiken synopt. Vergleichen. Außerdem wächst das M. selbst durch Integration verschiedener Glossen u. vor allem durch den längeren Markusschluss (s. o. Sp. 180). Von diesen Zonen abgesehen, ist das M. vom 2. bis zum 5. Jh. quasi unsichtbar.

b. Literatur der ersten beiden Jhh. 1. Apokryphe Texte. Das Ebioniten-Ev. begann wie das M. mit Johannes dem Täufer (Epiph. haer. 30, 13, 4 [GCS Epiph. 1, 350]) u. mag auch vom Text des M. u. den anderen Synoptikern beeinflusst sein (Neirynck, Apocryphal gospels 157). Das unbekannte Ev. im Pap. Egerton 2 enthält zu Mc. 12, 14 paralleles Material, das entweder aus unabhängiger mündlicher Überlieferung stammt (Koester, Gospels 215) oder eine Fusion der synopt. Parallelen darstellt (Collins, Commentary 555). Ähnlich sehen die meisten Forscher heute das Petrus-Ev. 50/7 (Hennecke / Schneem.[5] 1, 187f) als von Mc. 16, 1/18 par. abhängig, doch drehen einige die Einflussrichtung um (s. o. Sp. 186). Mit dem Thomas-Ev. weist das M. eine längere Liste von Parallelüberlieferungen auf (Koester, Gospels 107/13), darunter auch einen Abschnitt mit markinischem Sondergut (Mc. 4, 26/9; Thomas-Ev. 21 [TU 101, 32f Leipoldt]). Umstritten ist, ob Markus oder Thomas älter ist. Die Papias-Frg. u. sonstige patristische Texte zum Vf. Markus sind bereits ausführlich besprochen worden (s. o. Sp. 174/6).

2. Autoren des 1. u. 2. Jh. Die Erwähnung der Donnersöhne (Boanerges) bei Justinus (dial. 106, 3) wird gewöhnlich auf Mc. 3, 16f zurückgeführt (C.-J. Thornton, Justin u. das M.: ZNW 84 [1993] 93/110; anders P. Pilhofer, Justin u. das Petrus-Ev.: ebd. 81 [1990] 60/78). Wie Tatians Diatessaron, so nimmt auch die fragmentarische Evangelienharmonie PDura 10 (C. H. Kraeling, A Greek frg. of Tatian's Diatessaron from Dura [London 1935]) Sondergut aus dem M. auf (Mc. 15, 42). Der Inhalt von Herm. sim. 9, 7, 6 ist nicht außergewöhnlich genug, um eine Benutzung von Mc. 13, 36 zu beweisen (gegenüber C. Osiek, Shepherd of Hermas [Minneapolis 1999] 20). Von Irenaeus lernen wir, dass Doketisten das M. schätzten (haer. 3, 11, 7), doch bezeugt ihm zufolge gerade Mc. 1, 1 die Einheit von Gott u. Mensch in Jesus (haer. 3, 16, 3). – Einer Passage in den PsClementinen (recogn. 4, 36, 5 [GCS PsClem. Rom. 2, 165]) steht Mc. 4, 8 am nächsten, doch handelt es sich nur um die Reihenfolge 30 - 60 - 100.

3. Clemens v. Alex. u. das ‚Geheime Markus-Evangelium'. Clemens v. Alex. ist Autor des ältesten exegetischen Traktats zum M., Quis dives salvetur, einer längeren Homilie zu Mc. 10, 17/31. Dies ist das einzige Mal, dass Clemens ein Bibelzitat explizit Markus

zuweist (quis div. salv. 5 [GCS Clem. Alex. 3, 163]), wobei er ausdrücklich hinzufügt, dass die Unterschiede zu den anderen Evv. sehr gering seien. Paed. 2, 1, 1 führt Clemens namentlich das Mt.-Ev. an, doch ist der Text enger an Mc. 1, 6 angelehnt. Strom. 4, 25 zitiert Clemens Mc. 5, 34 (implizit). – Sollten der von M. Smith veröffentlichte Brief des Clemens an Theodorus (ClavisPG 1397) u. die in ihm enthaltenen Nachrichten authentisch sein, so könnte das sog. ‚Geheime M.' die früheste Überarbeitung des M. darstellen. Nach der einzigen Quelle war dieses ‚Geheime M.' in den inneren Kreisen der alex. Kirche vor u. um Clemens hochgeschätzt, vor allem auch bei libertinistischen Karpokratianern (in einer leicht anderen Fassung; C. Scholten, Art. Karpokrates: o. Bd. 20, 174f mit Lit.). Ist nur der Brief authentisch, nicht aber alle Details, so bezeugt er immerhin die Existenz einer esoterischen Mc.-Überarbeitung, vielleicht aus dem 2. Jh., u. ihre große Bedeutung für Christen in Alexandrien. Doch ist selbst dies höchst umstritten (S. C. Carlson, The gospel hoax. Morton Smith's invention of secret Mark [Waco 2005]; vgl. P. Jeffery, The secret gospel of Mark unveiled [New Haven 2007]; G. G. Stroumsa, Comments on Charles Hedrick's article: JournEarlChrStud 11 [2003] 147/53). Gegen die Mehrheit halten H. Koester u. J. D. Crossan das ‚Geheime M.' für eine Quelle des kanonischen M. (s. o. Sp. 185f). Der Brief an Theodorus enthält nur zwei Logia, welche im Anschluss an Mc. 10, 34 bzw. 46 gestanden haben sollen. Davon ist das erste eine der Lazarusperikope (Joh. 11) ähnliche Wiederbelebung. Das zweite Logion mit Salome ist plausibel als sekundär zu sehen (R. Bauckham, Salome the sister of Jesus, Salome the disciple of Jesus, and the secret gospel of Mark: NovTest 33 [1991] 245/75). – Ch. W. Hedrick, The secret gospel of Mark. Stalemate in the Academy: JournEarlChrStud 11 (2003) 133/45; P. Piovanelli, L'évangile secret de Marc 33 ans après, entre potentialités exégétiques et difficultés techniques: RevBibl 114 (2007) 52/72. 237/54; zuletzt F. Watson, Beyond suspicion. On the authorship of the Mar Saba Letter and the secret Gospel of Mark: JournTheolStud NS 61 (2010) 128/70, der das ‚Geheime M.' als *Fälschung erweisen zu können glaubt.

c. Spätere Zeit. 1. Autoren des 3. bis 5. Jh. Origenes verweist in den exegetischen Schriften zu Mt., Lc. u. Joh. relativ häufig explizit auf das M., zumeist im synopt. Vergleich. Unter den zahlreichen Verweisen auf das M. in der Demonstratio evangelica des Eusebius v. Caes. ist die These erwähnenswert, dass das Petruszeugnis in Mc. 8 aus eigener Bescheidenheit blasser ausgefallen sei als bei Mt. (dem. ev. 3, 5 [GCS Eus. 6, 120/31]), da Petrus damit nicht vor seinem Schüler Markus prahlte. – Die ersten eigens dem M. gewidmeten Traktate u. Homilien finden wir nach Clemens v. Alex. erst ab dem ausgehenden 4. Jh. bei Hieronymus, Augustinus u. dann vor allem Petrus Chrysologus. Hieronymus hat einen Traktat (tract. in Mc. [CCL 78, 449/500]; ClavisPL³ 594) u. Homilien zu Mc. (SC 494) hinterlassen. Augustinus beschäftigt sich zB. in serm. 98 mit dem M. (PL 38, 591/5). Unter den Sermones des Petrus Chrysologus finden sich zahlreiche, die dem M. gewidmet sind (zB. serm. 17. 21. 32f. 36. 49. 51f. 82. 100. 170f. 173f. 176 [CCL 24, 102/5. 122/7. 182/90. 206/10. 269/73. 284/91; 24A, 505/9. 617/9; 24B, 1040/9. 1054/64. 1068/72]).

2. Kommentare zum Markus-Evangelium. Erst im 6. Jh. gibt es dann wirkliche Sekundärliteratur zum M., genauer eine Kompilation: Victor v. Ant. (ca. 6. Jh.) stellt aus verschiedenen Mt.- u. Lc.-Komm. eine Mc.-Katene zusammen (J. A. Cramer, Catena in evangelium s. Marci: ders. [Hrsg.], Catenae in evangelia s. Matthaei et s. Marci ad fidem codd. mss. [Oxonii 1840] 261/447; J. Reuss, Mt.-, Mk.- u. Joh.-Katenen = NtlAbh 18, 4/5 [1941]; zu den verwendeten Quellen: H. Smith, The sources of Victor of Antioch's commentary on Mark: JournTheolStud 19 [1917/18] 350/70). Der erste echte Kommentar ist ein unter dem Namen des Hieronymus kursierendes Werk eines Abtes aus dem frühen 7. Jh. (Commentarius in Ev. sec. Marcum [ClavisPL³ 632]; Übers.: Cahill; vgl. ders., The identification of the first Markan commentary: RevBibl 101 [1994] 258/68), vielleicht aus Irland (B. Bischoff, Wendepunkte in der Gesch. der lat. Exegese im Früh-MA: SacrErud 6 [1954] 189/281; vorsichtiger Cahill, Identification aO.). Es wird bereits wenig später in der ebenfalls ps.-hieronymianischen Expositio quattuor Evangeliorum (ClavisPL³ 631) als Quelle verwendet. Der nächste Komm. stammt bereits aus der Feder des Beda Venerabilis (gest. 735; in Marci Evangelium expositio; ClavisPL³

1355), danach folgt gleich das Hoch-MA mit Theophylactus v. Ochrid (11. Jh.: Enarratio in Ev. Marci [PG 123, 487/682]; Übers.: Ch. Stade, The Explanation by blessed Theophylact of the Holy gospel according to St. Mark [House Springs 1993]), Euthymius Zigabenus (12. Jh.: Comm. in Mc. [PG 129, 765/852]) u. Albertus Magnus. Dies ist vergleichsweise wenig (M. Bockmuehl, The making of gospel commentaries: ders. / Hagner aO. [o. Sp. 183] 274/95). Und selbst wenn das M. eine gute ‚story' gewesen sein soll (J. Dewey, The survival of Mark's gospel: JournBiblLit 123, 3 [2004] 495/507), gelesen wurde sie nicht. Dass das M. nicht das gleiche Schicksal ereilte wie zB. Q, liegt vielleicht eher an der schon recht früh auf vier festgelegten Zahl der kanonischen Evv. u. daran, dass es mit anderen Evv. in einem Codex zusammengebunden werden konnte.

d. Markinische Literatur u. Kult. 1. Markus-Akten u. hagiographische Tradition. (A. D. Callahan, The Acts of s. Mark. An introduction and commentary, Diss. Harvard [Cambridge, MA 1991]; ders., The Acts of s. Mark: Coptic Church Review 14 [1993] 2/10.) Im Gegensatz zu den anderen Evangelisten u. den Aposteln gibt es wenig Literatur, die mit dem Vf. des M. in Verbindung gebracht wird. Alle Zeugnisse wurzeln wohl im alex. Markus-Kult, der höchstwahrscheinlich aus dem kirchenpolitischen Bestreben erwachsen ist, die großkirchl. Gemeinde Alexandriens stärker in der Tradition zu verankern, offenbar auch mit Unterstützung Roms. Die sog. Markus-Akten (manchmal auch Martyrium Marci: ASS April. 3, XXXVIII/XL [cod. Vat. gr. 866] bzw. PG 115, 164/9 [cod. Vat. gr. 881]) behandeln das Wirken des Evangelisten als Gründungsbischof in Alexandrien u. seinen Märtyrer-Tod (B. A. Pearson, Ancient Alexandria in the Acts of Mark: ders., Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt [New York 2004] 100/13). Der Text ist in verschiedenen Rezensionen in Griechisch (s. oben), Lateinisch, Sahidisch, Bohairisch, Äthiopisch, Arabisch u. Altslavisch erhalten (ClavisApocrNT 287). Eine schriftliche Fassung existierte wohl im 4. Jh. Die Akten befassen sich demnach mit Markus als dem ersten alex. Bischof, nicht mit dem Vf. des M. (Callahan, Introduction aO. 15). So verbinden sie nicht die drei im NT bezeugten Träger des Namens Markus u. ergänzen die Biographie des Protagonisten nicht mit neutestamentlichem Material. Im Namen des ersten Konvertiten, Anianus, u. bei der Datierung des Martyriums auf den 17. Nisan spielt das Hebräische bzw. das Judentum eine Rolle. Die wahren Gegner des Markus sind jedoch die Griechen Alexandrias. An der schon bei Paulinus v. Nola (carm. 19, 84f [CSEL 30, 121]) auftauchenden Spannung zwischen Markus u. dem Serapis- bzw. Apiskult entzündet sich der Konflikt (A. Callahan, The Acts of Mark. Tradition, transmission, and translation of the Arabic version: F. Bovon u. a. [Hrsg.], The Apocryphal Acts of the Apostles [Cambridge, MA 1999] 76f; Mart. Marc. 7 [PG 115, 168]). Sein Grab wird früh Wallfahrtsort (ebd. 10 [169]; Pallad. hist. Laus. 45 [218/20 Bartelink]). – Die Markus-Akten sind von späteren hagiographischen Texten zu unterscheiden, die die Martyriumstradition mit neutestamentlichem u. patristischem Material verbinden (A. de Santos Otero: Hennecke / Schneem.[6] 2, 461/4 u. 464f). In synaxarischen Traditionen wird der unbekannte Jüngling, der bei der Gefangennahme Jesu mit Mühe nackt entfliehen kann (Mc. 14, 51f), mit dem Evangelisten identifiziert (Synax. Cpol. 25. IV [627/30 Delehaye]). Die ClavisApocrNT listet außerdem Acta et Miracula (288) u. koptische Encomia in Marcum Evangelistam (289; vgl. u. a. T. Orlandi [Hrsg.], Studi copti 1. Un encomio di Marco Evangelista [Milano 1968] 7/52) auf.

2. Das Markus-Evangelium in Texten für den Gottesdienst. Das Eucharistische Hochgebet u. die ganze Standardliturgie der Kirche von Alexandrien läuft traditionell unter dem Namen des Markus (zuletzt hrsg. von G. Cuming, The Liturgy of St. Mark [Roma 1990]). Die Kopten benutzten dieselbe Anaphora mit anaphorischen Nebengebeten als Austauschtext zu ihrer Standardliturgie, die als Basilius-Liturgie bezeichnet wird, doch unter dem Namen des Kyrillos v. Alex., so dass man aus Bequemlichkeit von der Markus / Cyrillus-Anaphora spricht (vgl. dazu H. Brakmann, Das alex. Eucharistiegebet auf Wiener Papyrus-Frg.: JbAC 39 [1996] 149/64). Sie ist mit dem röm. *Canon Missae verwandt (o. Bd. 2, 842/5) u. handschriftlich seit dem 4./5. Jh. belegt. – Altkirchliche Lektionare lesen das M. sehr selten u. dann fast immer, wenn zu einem Ereignis alle Evv. gelesen werden, also vor allem Mc. 14/6 in der Karwoche (zB. das Jerusalemer Lektionar

für Jerusalem im Zustand der 1. H. des 5. Jh. in armenischer Übersetzung: A. Renoux, Le codex arménien, Jérusalem 121 = PO 36, 2 [Turnhout 1971] 131. 137. 151. 175; eine Leseordnung aus dem ostaram. Raum in der Hs. Brit. Libr. Add. 14 528 [6. Jh.]: F. C. Burkitt, The early Syriac lectionary system: ProcBritAc 11 [1923] 301/39, bes. 309f; Kpel: J. Mateos, Le Typicon de la Grande Église 2 [Rome 1963] 2, 76/8 [Gründonnerstag, Pannychis]; die lat. Tradition in Luxeuil: P. Salmon, Le Lectionnaire de Luxeuil [Paris, ms. lat. 9427] [Rome 1944] 121. 123, aber auch 17. 138). Andere Perikopen werden selten gelesen. In Kpel werden Perikopen aus dem M. u. a. auch während der Fastenzeit herangezogen (Mateos aO. 2, 18. 28. 30. 54); vgl. zu Byzanz auch C.-R. Gregory, Textkritik des NT 1 (1900) 342/86. – Allgemein zur Verteilung der ntl. Perikopen in den Leseordnungen P. Kannookadan, The East Syrian Lectionary (Rome 1991); H. Brakmann, Der christl. Bibel erster Teil in den gottesdienstlichen Traditionen des Ostens u. Westens: A. Franz (Hrsg.), Streit am Tisch des Wortes? (1997) 565/604.

3. Reliquienkult. Die alex. Markus-Kirche lag außerhalb der Stadtmauern u. war Grablege der spätantiken Bischöfe Alexandriens. Im J. 828 entwendeten Venetianer die Reliquien des Markus aus Alexandrien. Markus u. die politisch bedeutsame Geschichte seiner Reliquien sind auf den berühmten mittelalterl. Mosaiken in San Marco (Venedig) dargestellt (Th. E. A. Dale, Inventing a sacred past. Pictorial narratives of St. Mark the Evangelist in Aquileia and Venice, c. 1000/1300: DumbOPap 48 [1994] 53/104). Die Kopten verehren weiterhin den Kopf des Evangelisten in einer Feier an jedem 30. Babah (8. Mai), heute in der Markuskathedrale im Patriarchat in Alexandrien. In der griech.-orthodoxen Kirche wird seiner am 4. Januar gedacht, im Westen am 25. April.

e. Ikonographie. 1. Markusfigur. Markus (M.) wird stets in der für Apostel u. Evangelisten typischen Tracht aus Tunika u. Pallium mit Buchrolle oder Codex in einer Hand dargestellt (U. Nilgen, Art. Evangelisten: LexChrIkon 1 [1968] 696/9; M. Lechner, Art. Markus Evangelist: ebd. 549/62). Er kann jugendlich bartlos oder, häufiger, mit dunklem oder grauem Bart u. kürzerem oder längerem Haar wiedergegeben sein (nach dem Vorbild antiker Dichter- oder Philosophenporträts [G. M. A. Hanfmann, The continuity of classical art: Age of Spirituality. A Symposion (New York 1980) 77f; vgl. Ch. Belting-Ihm, Art. Heiligenbild: o. Bd. 14, 86f]). M. wird gewöhnlich im Zusammenhang mit den anderen drei Evangelisten abgebildet. Bei Darstellungen ohne Namensbeischriften oder Symbole (s. unten) ist M. dann nicht eindeutig zu identifizieren (zB. auf einem Fresko in der SS. Marco e Marcelliano-Katakombe [vor 340; Wilpert, Mal. 230 Taf. 162] oder auf der Maximianskathedra [6. Jh.; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 140]). Namentlich bezeichnet sind die Evangelisten auf zwei Sarkophagen des 4. Jh. (Wilpert, Sark. 1, 54 Taf. 37, 3; ebd. 1, 107 mit Abb. 52. 157 [hier ungewöhnlicherweise als Ruderer mit nacktem Oberkörper]) u. auf den bemalten kopt. Buchdeckeln des Cod. Washingtonensis (von den Namensbeischriften ist nur noch ΜΑΡΚΟΣ deutlich zu erkennen; 7. Jh.; J. Lowden, The Word made visible: W. E. Klingshirn / L. Safran [Hrsg.], The early Christian book [Washington 2007] 21/3). Manchmal wird M. auch mit den anderen Evangelisten unter die Apostel gezählt, so zB. auf einem weiteren Sarkophag des 4. Jh., wo er durch seine Namensinschrift in dem aufgeschlagenen Buch in seiner linken Hand identifiziert wird (Wilpert, Sark. 1, 46f Taf. 34, 3), u. auf einem bedruckten Leinen-Frg. aus Achmim in London, wo M. in einer Reihe zwischen Thomas u. Petrus erscheint (mit griechischen Namensbeischriften). Bei Thomas u. M. ist hier zu erkennen, dass sie in den verhüllten Händen rundliche Gegenstände (Kränze?) tragen. Eine genaue Deutung der Szene ist nicht möglich, da das Ziel dieser ‚Apostelprozession' unbekannt ist (4. Jh.: V. Illgen, Zweifarbige reservetechnisch eingefärbte Leinenstoffe mit großfigurigen biblischen Darstellungen aus Ägypten, Diss. Mainz [1968] 52f. 72/4; H. Granger-Taylor: Constantine the Great, Ausst.-Kat. York [2006] 191f; 5./6. Jh.: A. F. Kendrick, Catalogue of textiles from burying grounds in Egypt 3 [London 1922] Taf. 20 nr. 789; 5./7. Jh.: L. Woolley, Medieval mediterranean textiles in the Victoria and Albert Museum: Textile History 32, 1 [2001] 109. 111). Im Baptisterium von Stobi wurden die Evangelisten in den Fresken der vier Halbkuppeln dargestellt; erhalten ist allerdings nur Matthäus (mit Namensbeischrift) u. der Kopf eines weiteren Evangelisten, der möglicherweise mit M.

zu identifizieren ist (Ende 4. Jh.; C. J. Downing, Wall paintings from the baptistery at Stobi: DumbOPap 52 [1998] 263. 271f Abb. 10). In mehreren Reihen von Apostelmedaillons des 6. Jh. wird einer der (mit Namensbeischriften versehenen) Apostel durch M. ersetzt, so zB. in den rahmenden Medaillons des Apsismosaiks in Lythrankomi, Zypern (A. H. S. Megaw / E. J. W. Hawkins, The church of he Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus [Washington 1977] Abb. 67f Farbabb. 140), des Apsismosaiks der Marienkirche des Katharinenklosters auf dem Sinai (G. H. Forsyth / K. Weitzmann, The monastery of s. Catherine at Mount Sinai, Taf.-Bd. [Ann Arbor 1968] Taf. 103) u. eines Wandbehanges aus Ägypten in Cleveland (D. G. Shepherd, An icon of the Virgin: Bull. of the Cleveland Mus. of Art 56, 3 [1969] 107; J. Engemann, Art. Imago clipeata: o. Bd. 17, 1034f Abb. 5). Als ‚unser Vater, der Evangelist Markos' wird (in kopt. Sprache) eine Figur in Tunika, Pallium u. mit Evangelienbuch auf einer Wandmalerei in der Kapelle 17 in Bawit bezeichnet (7. Jh.; J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît [Le Caire 1904] 76 Taf. 45, 1). Die Formulierung nimmt Bezug auf die kopt. Tradition, nach der M. der Begründer des Christentums in Ägypten war (vgl. o. Sp. 177). Darauf verweist ebenfalls die links neben M. dargestellte, als ‚heilige Kirche' bezeichnete Frauenbüste mit Kelch. Rechts neben ihm folgen zwei weitere Gestalten mit Evangelienbüchern, deren Namensbeischriften nicht erhalten sind. Geht man davon aus, dass es sich auch um Evangelisten handelt, wären hier nur drei der vier Evangelisten abgebildet. – Eines der ersten erhaltenen Evangelistenporträts in der Buchmalerei zeigt M. (mit Namensbeischrift) in einer ganzseitigen Illustration des Rossano-Codex (fol. 121r; 3. Viertel des 6. Jh., syr.-paläst. Raum; P. Sevrugian, Der Rossano-Codex u. die Sinope-Fragmente [1990] 76/81 Taf. 17). M. ist als bärtiger, nimbierter Mann mittleren Alters dargestellt. Er sitzt vor einer Hintergrundarchitektur auf einer *Kathedra u. schreibt auf eine über seinen Schoß gelegte Rolle den Beginn seines Evangliums in griechischen Buchstaben. Er blickt nicht auf den Text, sondern ins Leere, was verdeutlicht, dass M. auf das hört, was ihm von einer vor ihm stehenden weiblichen Gestalt in blauem Gewand diktiert wird, die mit der rechten Hand auf den Rotulus weist. Dieser Porträttyp geht auf das antike Vorbild des Dialoges von Dichter u. *Muse zurück, wie zB. Aratus mit der Muse Urania auf dem Monnusmosaik (um 250 nC.), das selbst wohl auf frühhellenistische Vorbilder zurückgeht (K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner u. Denker [Basel 1997] 390 Abb. 257; C. Nordenfalk, Der inspirierte Evangelist: Wiener Jb. für Kunstgesch. 36 [1983] 175f; zur Herleitung des Autorenporträts in der Buchmalerei vgl. B. Zimmermann, Art. Illustration: o. Bd. 17, 972). Die Gestalt der heidn. Muse wird hier als Vermittlerin des göttlichen Wortes in die christl. Ikonographie übernommen (Sevrugian aO. 78). Im selben Codex erscheint M. noch einmal auf dem Titelblatt der Kanontafeln (fol. 5r; Sevrugian aO. 81f Taf. 18). Hier sind die Büsten der vier Evangelisten in Medaillons dargestellt (vgl. Engemann aO. 1027) u. durch Namensbeischriften gekennzeichnet. M. u. die anderen Synoptiker gleichen sich in ihrem Aussehen fast völlig, lediglich Johannes ist in einem anderen Typus dargestellt. Im Rabbula-Codex (586 nC.; Florenz, Ms. syr. plut. I, 56; fol. 10a/9b, syr.-paläst. Raum) erscheint M. unter den vier Evangelisten, die auf zwei gegenüberliegenden Seiten von Kanontafeln abgebildet sind. M. steht unter einer stark abstrahierten Architektur mit einem Codex in der verhüllten Linken u. der rechten Hand im Sprechgestus (C. Cecchelli / G. Furlani / M. Salmi, The Rabbula gospels. Facsimile edition [Olten / Lausanne 1959]).

2. Markussymbol. (Vgl. A. Stamatiou, Art. Löwe: o. Bd. 23, 281f; *Mischwesen.) Bereits im 2. Jh. wird von den Kirchenvätern der Bezug zwischen den vier lebenden Wesen aus Hes. 1, 5/12 u. Apc. 4, 6f u. den vier Evv. bzw. Evangelisten hergestellt (vgl. E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1162f). Dabei wechselt die Zuordnung der einzelnen Wesen zu den Evangelisten zunächst noch. So weist Hippolyt. frg. in Hes. 1, 5/10 (GCS Hippol. 1, 2, 183) M. den Menschen zu; Irenaeus assoziiert ihn haer. 3, 11, 8 mit dem *Adler u. PsAthanasius mit dem Kalb (synops. 76 [PG 28, 431f]; *Kuh). *Epiphanius v. Salamis ordnet iJ. 392 in Kapitel 35 seines Buches ‚Über Maße u. Gewichte' M. den Löwen zu (J. E. Dean [Hrsg.], Epiphanius' treatise on weights and measures. The Syriac version [Chicago 1935] 52). Diese, auch von Hieronymus in Mt. praef. (CCL 77, 1/6) vor-

genommene Zuordnung, setzt sich im Westen allgemein durch. – Als Evangelistensymbole erscheinen die Wesen meist geflügelt mit Rolle oder Buch, manchmal nimbiert. Vom Löwen wird in der Regel nur die vordere Hälfte dargestellt. In drei Mosaiken des 5./7. Jh. werden die Wesen ohne Namensbeischriften u. ohne eine zugehörige menschliche Figur dargestellt, so dass die Zuordnung zu den Evangelisten offenbleibt (Apsismosaik in Hosios David, Thessalonike [5./6. Jh.; Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. (1960) 182/4 Taf. 13, 1]; Mosaik im Vierungsgewölbe der Erzbischöfl. Kapelle, Ravenna [um 500; F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958) Taf. 222]; Mosaik am Triumphbogen von St. Apollinare in Classe [7. Jh.?; ebd. Taf. 411]).

3. Markusfigur mit Symbol. Die älteste Darstellung der namentlich bezeichneten Evangelisten mit ihren Symbolen ist aus der Kapelle Johannes d. T. am Lateransbaptisterium bekannt, die allerdings nur in einem Stich G. Ciampinis (17. Jh.) erhalten ist. An den Seitenwänden der Kapelle waren die nimbierten Evangelisten mit ihren Namen über ihren Köpfen u. darüber die ebenfalls nimbierten Symbole dargestellt (zwischen 461 u. 468; J. Wilpert / W. N. Schumacher, Die röm. Mosaiken der kirchl. Bauten vom 4./13. Jh. [1916/76] 92 Abb. 62). In den Presbyteriumsmosaiken von S. Vitale, Ravenna (geweiht 547), erscheinen die Symbole in einer bergigen Landschaft jeweils über den Evangelisten. M. hält in seiner Linken einen Codex mit der Aufschrift SECVNDVM MARCVM u. weist mit seiner rechten Hand nach oben zu dem hier außergewöhnlicherweise ganz, jedoch ohne Flügel u. Buch dargestellten Löwen (Deichmann aO. Taf. 312. 334. 341). – In der ältesten lat., illustrierten Bibelhandschrift, dem Evangeliar des hl. Augustinus (6. Jh., Italien), gab es in Analogie zum erhaltenen Lukas-Porträt mit dem Stiersymbol wohl auch eines von M. u. den anderen Evangelisten mit ihren Symbolen vor Beginn des jeweiligen Ev. (Cambridge, Corpus Christi College Ms. 286, fol. 129 b [O. Mazal, Geschichte der Buchkultur 3, 1 (Graz 2003) 98]). Eine Skizze auf einem Pergament-Frg. des 7. Jh. zeigt vier sich ähnelnde männliche Gestalten, von denen eine nimbiert ist, mit der Beischrift οκε (U. Horak, Christliches u. Christlich-magisches auf illuminierten Papyri, Pergamenten, Papieren u. Ostraka: MittChrArch 1 [1995] 27). Interpretiert man die Buchstaben als ο(ἱ) κ(ύριοι) ε(ὐαγγελισταί), könnte es sich um Christus mit den Evangelisten handeln, von denen einer zu ergänzen wäre. Identifiziert würden die Evangelisten möglicherweise durch ihre Symbole, von denen aber lediglich ein Vogel u. eine Büste für Matthäus u. Johannes erhalten sind.

L. W. Barnard, S. Mark and Alexandria: HarvTheolRev 57 (1964) 145/50. – M. A. Beavis, Mark's audience. The literary and social setting of Mark 4.11/12 = JournStudNT Suppl. 33 (Sheffield 1989). – A. Bedenbender, Topographie des Schreckens. Der Jüd. Krieg im Spiegel der Ortsangaben des M. = Texte u. Kontexte 30/31 (2007/08) 1/105. – K. Berger / C. Colpe (Hrsg.), Religionsgeschichtl. Textbuch zum NT = Texte zum NT 1 (1987) 27/96 (‚Markus u. Parallelen'). – C. C. Black, Mark. Images of an apostolic interpreter (Minneapolis 2001). – M. Cahill, The first commentary on Mark (New York 1998). – H. Cancik (Hrsg.), Markus-Philologie. Historische, literargeschichtl. u. stilistische Unters. zum zweiten Ev. = WissUntersNT 33 (1984). – A. Y. Collins, Mark and his readers. The Son of God among Greeks and Romans: HarvTheolRev 92 (1999) 393/408; 93 (2000) 85/100; Mark. A commentary (Minneapolis 2007). – J. D. Crossan, Four other gospels. Shadows on the contours of canon (Minneapolis 1985). – J. G. Crossley, The date of Mark's gospel (London 2004). – P. Dschulnigg, Sprache, Redaktion u. Intention des M. (1984). – J. D. G. Dunn, Mark 2, 1/3, 6. A bridge between Jesus and Paul on the question of the law: NTStudies 30 (Cambridge 1984) 395/415. – J. K. Elliott (Hrsg.), The language and style of the gospel of Mark. An edition of C. H. Turner's ‚Notes on Marcan usage' together with other comparable studies = NovTest Suppl. 71 (Leiden 1993); Nouns with diminutive endings in the NT: NovTest 12 (1970) 391/8. – C. A. Evans, Mark 8, 27/16, 20 = Word Biblical Commentary 34B (Nashville 2001). – J. Gnilka, Das Ev. nach Markus 1/2 = EvKathKomm 2, 1/2 (Zürich 1978/79). – H. Greeven / E. Güting (Hrsg.), Textkritik des M. (2005). – R. A. Guelich, Mark. 1/8, 26 = Word Biblical Comm. 34A (Dallas 1989). – R. H. Gundry, Mark. A commentary on his apology for the cross (Grand Rapids 1993). – M. Hengel, Entstehungszeit u. Situation des M.: Cancik 1/45. – H. M. Humphrey, A Bibliography for the gospel of Mark 1954/80 = Studies in the Bible and early Christianity 1 (New York 1981). – J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu[3] (1954). – J. A. Kelhoffer,

Miracle and mission = WissUntersNT 2, 112 (2000). – M. KLINGHARDT, Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit u. historischer Hintergrund von Mk. 5, 1/20: ZNW 98 (2007) 28/48. – H. KOESTER, Ancient Christian gospels. Their history and development (London 1990); History and development of Mark's gospel. From Mark to secret Mark and ‚Canonical' Mark: B. C. Corley (Hrsg.), Colloquy on NT Studies. A time for reappraisal and fresh approaches (Macon 1983) 35/57. – H.-W. KUHN, Ältere Sammlungen im M. = Studien zur Umwelt des NT 8 (1971). – G. M. LEE, Eusebius on St. Mark and the beginnings of Christianity in Egypt: StudPatr 12 = TU 115 (1975) 425/7. – R. A. LIPSIUS, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristl. Literaturgesch. 2, 2 (1884) 321/53. – J. MARCUS, The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark: JournBiblLit 111 (1992) 441/62; Mark 1/2 = The Anchor Yale Bible 27/27A (New York 1999/2009). – F. NEIRYNCK, The gospel of Mark. A cumulative bibliography 1950/90 = BiblEphTheolLov 102 (Leuven 1992); Mark and Q. Assessment: Fleddermann aO. (o. Sp. 186) 263/303; The new Nestle-Aland. The text of Mark in N[26]: EphTheolLov 55 (1979) 331/56; The apocryphal gospels and the gospel of Mark: J.-M. Sevrin (Hrsg.), The NT in Early Christianity = BiblEphTheolLov 86 (Leuven 1989) 123/75. – F. NEIRYNCK / TH. HANSEN (Hrsg.), The minor agreements of Matthew and Luke against Mark with a cumulative list = ebd. 37 (1974). – D. N. PETERSON, The origins of Mark. The Markan community in current debate = Biblical Interpretation Series 48 (Leiden 2000). – H. N. ROSKAM, The purpose of the gospel of Mark in its historical and social context = NovTest Suppl. 114 (ebd. 2004). – J. SCHROTER, Die Evv. als Augenzeugenberichte? Zur Auseinandersetzung mit R. Bauckham: TheolRundsch 73 (2008) 219/33. – B. STANDAERT, L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire, Diss. Nijmegen (1978). – J. SVARTVIK, Mark and Mission. Mk. 7, 1/23 in its narrative and historical contexts = ConiBiblNT 32 (Stockholm 2000). – G. THEISSEN, Lokalkolorit u. Zeitgesch. in den Evv. Ein Beitrag zur Gesch. der synopt. Tradition = NovTestOrbisAntiqu 8 (Freiburg, Schweiz 1989). – E. TROCMÉ, La formation de l'Évangile selon Marc (Paris 1963). – W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evv. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des M. (1901).

Daniel Stökl Ben Ezra.

Marmor.

A. Allgemeines. I. Bezeichnungen. In geologischer Hinsicht ist M. ein metamorphes Gestein, das überwiegend aus Kalziumkarbonat besteht. In der Antike wurde der lat. Begriff marmor in einem viel weiteren Sinn zur Bezeichnung aller festen Gesteine verwandt, die bearbeitet u. poliert werden konnten, wobei auch Kalkstein, Granit u. Porphyr darunter verstanden wurden. Damit sollte dieser Terminus als Gegensatz zu lapis begriffen werden; der tatsächliche Wortgebrauch aber kennt zahlreiche Ausnahmen (lapis Lunensis: CIL 13, 5708; lapis Numidicus: Suet. vit. Iul. 85, 1; lapis Aethiopicus: Plin. n. h. 36, 86; Phrygius lapis: Hor. carm. 3, 1, 41; Taenarius lapis: Plin. n. h. 36, 158; Thasius lapis: Sen. ep. 86, 5). Die einzige explizite spätantike Definition (Isid. Hisp. orig. 16, 5, 1: marmora dicuntur eximii lapides, qui maculis et coloribus commendantur) engt die Bedeutung insofern ein, als die Quellen durchaus berühmte weiße M.sorten nennen (marmore Luniensi: Plin. n. h. 36, 48; CIL 6, 8484f; AnnÉpigr 1974 nr. 153) oder die Leuchtkraft des marmor Parium hervorheben. – Der griech. Terminus μάρμαρος ist unbestimmter als der lat.: Er spielt auf den Glanz des Steines an, kann jedoch auch Kalkstein bedeuten (Theophr. lap. 9. 69). Er wird als Gattungsbegriff gebraucht ohne Attribute, die die Sorte oder Herkunft näher bestimmten, außer in späterer Zeit (Θηβαῖα μάρμαρα: Test. Sal. 6, 9 [27* McCown]; Λακαίνης μάρμαρα: Paul. Silent. descr. Soph. 628f [245 Friedländer]; μάρμαρος Πηγανούσιος: Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί 44 [Script. orig. Cpol. 1, 51 Preger]; πορφυροῦν

μάρμαρον: ebd. 11. 43 [1, 27. 50f]; Const. Porph. caerim. 1, 19. 89 [114. 406 Reiske]; μάρμαρον Ῥωμαῖον: Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως 48 [Script. orig. Cpol. 2, 177 Preger]). Die gebräuchliche Bezeichnung im Griech. ist λίθος, die sowohl durchscheinende als auch opake u. für den Bau verwendete Steine meint; seltener begegnet πέτρα (zB.: Ditt. Syll.[3] 996 nr. 12f; Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 320f]; Paul. Silent. descr. amb. 255. 274 [264 Friedl.]). – Vom 4. Jh. nC. an kann das Wort metallum, das ursprünglich die Grube oder das Bergwerk bedeutete, auch das gewonnene Material bezeichnen u. in der Folge, in bestimmten Zusammenhängen, den M.: So in Rom in den Weiheinschriften der Basiliken S. Anastasia (ILCV 1, 782 vJ. 366/84), Ss. Cosma e Damiano (ebd. 1, 1784 vJ. 526/30), S. Agnese (ICUR 8, 20756 vJ. 625/38), in Ravenna in S. Maria Maggiore (CIL 11, 284 vJ. 521/32) u. in Cimitile für die Basilika des hl. Felix (Paulin. Nol. carm. 27, 393f [CSEL 30, 279]; vgl. auch Schol. Hor. carm. 4, 12, 17 [1, 365 Keller]; Cassiod. var. 2, 7; 3, 9, 3 [CCL 96, 61. 104f]; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 29 [Script. rer. Mer. 1, 1[2], 74]; Ven. Fort. carm. 1, 1, 11. 19, 11; 2, 10, 5 [MG AA 4, 1, 7. 23. 40]). In diesen Fällen hat metallum eine allgemeine Bedeutung (vgl. Praedest.: PL 53, 595B: vario marmorum metallo), aber gelegentlich kann sie genauer eingegrenzt werden wie im Fall des Sarkophags der hl. Helena (ex metallo purphyriticus: Lib. pontif. 1, 182 Duchesne) oder der Säulen des Lateranbaptisteriums (ex metallo porphyretico: ebd. 1, 234 Duch.; vgl. lapidem magnum ex metallo Thaso: Pass. IV Coron. 1 [ASS Nov. 3, 766]; ex metallo porfyritico: ebd. 4f [767f]; de metallo porfyretico: ebd. 15 [773]). Eine analoge Bedeutung kann man in seltenen Fällen bei dem griech. μέταλλον finden; vgl. die Widmungsinschrift von H. Polyeuktos in Kpel vJ. 524/27 (Anth. Gr. 1, 10, 61).

II. Katalog der aus den antiken Quellen bekannten Marmorsorten. a. Vorbemerkung. In der röm. Welt wurde eine große Anzahl verschiedener M.sorten verwendet, von denen nur ein Teil (zwischen 40 u. 50) in den literarischen u. epigraphischen Quellen genannt wird. Die Benennung ist im Allgemeinen geographisch, d. h. von der Herkunftsgegend abgeleitet, mit wenigen Ausnahmen, bei denen der Name von einer historischen Person (Luculleum, Augusteum, Tibereum, Claudianum) oder von seinem Aussehen abgeleitet ist (Batrachites, Hecatontalithos, Ophites; vgl. auch im griech. u. byz. Bereich Ἱερακίτης, Κνηκίτες, Σαγαρινός). Der folgende Katalog erschöpft nicht die Vielfalt der im Altertum verwendeten M.sorten u. orientiert sich nicht an geologischen oder geographischen Gruppen, sondern an der Terminologie, die aus den literarischen u. epigraphischen Quellen erhoben werden kann u. die hier in alphabetischer Reihenfolge vorgestellt wird.

b. Katalog. (Klammern [] zeigen Übersetzungen bzw. Ergänzungen an.)

1. [Anacast]enum / Ἀνακαστηνός: Nur im diokletianischen Preisedikt 33, 10 (192 Lauffer) erwähnt, wo er gering eingeschätzt wird (40 Denarii für den Kubikfuß). Es dürfte sich daher um einen weißen M. handeln, evtl. aus Kleinasien. – Gnoli 16.

2. Aquitanicum / Ἀκυ(ι)τανός: ‚Bianco e nero antico'; vgl. Lib. pontif. 1, 243 Duch.; indirekt erwähnt: Paul. Silent. descr. Soph. 637/9 (245 Friedl.; vgl. M. L. Fobelli, Un tempio per Giustiniano [Roma 2005] 152); Ἀκυτανῆς τε πλάκας ἠλαϊσμένας: Const. Rhod. descr. Apost. 660 (ed. E. Legrand: RevÉtGr 9 [1896] 56). – Dieser M. stammt aus den Brüchen von Aubert in den Pyrenäen, verwendet im 5., vielleicht schon seit dem 4. Jh. nC.; zB. für den Sarkophag des Kaisers Anastasios I (491/518) (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642 R.]), vor allem aber für lokale Erzeugnisse. – J. B. Ward-Perkins, A carved marble frg. at Riom (Puy-de-Dôme) and the chronology of the Aquitanian sarcophagi: Antiquaries Journ. 40 (1960) 25/34; Ph. Grierson, The tombs and obits of the Byzantine emperors (337/1042): DumbOPap 16 (1962) 45; Gnoli 197f.

3. Armenium: Plin. n. h. 35, 30.

4. Augusteum: Plin. n. h. 36, 55; Isid. Hisp. orig. 16, 5, 4. Ein Stein mit dem Aussehen von Schlangenhaut, der aus der ägypt. Ostwüste stammt; vgl. Ophites (s. u. nr. 28). – Gnoli 155. 158.

5. Basanites / Βασανίτης: Strab. 17, 1, 33. 50; Plin. n. h. 36, 58. 147; Ptol. Math. geogr. 4, 5, 27; Hesych. lex. s. v. βασανίτης λίθος (1, 314 Latte); Cosm. Ind. top. 2, 55; Isid. Hisp. orig. 16, 4, 36. 5, 6. Grüner Schiefer oder Grauwacke, in der ägypt. Ostwüste im Wadi Hammâmât u. an der Grenze zum Sudan im Wadi Allaki gewonnen (Ptol. Math. geogr. 4, 5, 12: ἡ τοῦ Βασανίτου λίθου ὄρους; D. Del Bufalo, Notulae Thebaicae: De Nuccio / Ungaro 200f). Schon in ägyptischer u. ptolemäischer Zeit verwendet, erstreckt sich die Ausbeutung der Steinbrüche von augusteischer Zeit, unmittelbar nach der röm. Eroberung Ägyptens, bis in die antonini-

sche. Verwendet für Idealstatuen u. Porträts, aber auch für Kratere, Wasserbecken u. Tischstützen; Plin. n. h. 36, 157 erwähnt seinen Gebrauch für Mörser durch Ärzte. – Gnoli 111/7; R. Belli Pasqua, Sculture di età romana in ‚basalto' (Roma 1995).

6. Batrachites: Ein Stein von der *Farbe der Haut eines *Froschs, von Plin. n. h. 37, 150 (aber unter den *Edelsteinen) erwähnt; er glaubt, dass er bei Koptos gewonnen werde. Genannt auch auf einem Ostrakon vom Mons Porphyrites (W. van Rengen, The ostraca: D. P. S. Peacock / V. A. Maxfield [Hrsg.], The Roman imperial porphyry quarries, Gebel Dokhan, Egypt. Interim Report 1998 [Southampton 1998] 24/6). Er wird mit dem ‚marmo verde ranocchia' identifiziert, der schon in ptolemäischer Zeit bekannt war u. dessen Brüche sich in der Kaiserzeit in einem Seitental des Wadi Umm Esh befanden. Sein Gebrauch ist nur in Mittelitalien u. in Nordafrika bezeugt. – Lazzarini, Determinazione 240; vgl. auch Maxfield / Peacock 2, 7 nr. 1, 2, 2.

7. Bithynus lapis / λίθος Βιθυνός: Bithynus lapis (Symm. ep. 1, 12 [MG AA 6, 1, 8]) bzw. λίθος Βιθυνός bei Const. Porph. caerim. 2, 42 (643 R.), der ihn im Zusammenhang mit dem Sarkophag von Zoe, der zweiten Gattin Leos VI (886/912), u. der Sarkophage Konstantins VI (780/97), seiner Familie u. Annas, der Tochter des Kaisers Theophilos im Kloster der Euphrosyne (ebd. [647 R.]) erwähnt. Seine schwarze Farbe nennt Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 (199 Mazal; 12. Jh.): ὁ δὲ Βυθυνὸς ἀκράτῳ χρῆται τῷ μέλανι. Es handelt sich wahrscheinlich um den M. von Adapazari in der Türkei (Gnoli 84_{10}. 90. 93). Spätere byzantinische Quellen erwähnen einen M., der λίθος Βαθύϊνος genannt wird, bei Kpler Bauwerken des 9. u. 10. Jh. (Theophan. Contin. 3, 43 [144 Bekker]: Säulen im Margarites-Triclinium des Theophilos; ebd. [145 B.]: Wandverkleidung in einem von *Konstantinos VII Porphyrogennetos erbauten Saal; ebd. [146 B.]: Fußboden u. vier Säulen in dem von Leo VI erwähnten Oratorium der hl. Anna). Es handelt sich wahrscheinlich um denselben M., möglicherweise durch Verknüpfung von βαθύς im Sinn von ‚dunkel' (J. J. Reiske, Commentarii ad Const. Porph. caerim. 2 = CorpScriptHistByz 10 [1830] 763; anders C. Mango, The art of the Byz. empire 312/1453 [Toronto 1972] 163). Schwer damit zu vereinbaren ist das Zeugnis eines Inventars vJ. 1202, das in der Kirche des Palasts des Botaniantes in Kpel eine Säule aus ἀσπροβυθινός erwähnt (F. Miklosich / I. Müller [Hrsg.], Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana 3 [Wien 1865] 55), d. h. aus weißem bithynischen M.; zumindest dürfte es sich um eine wegen ihrer Seltenheit ausdrücklich erwähnte Ausnahme handeln.

8. [Carikos] / Λίθος Καρικός: ‚Cipollino rosso'; den Quellen zufolge wird er in Iasos gewonnen, so nach Paul. Silent. descr. Soph. 595. 629/32 (244f Friedl.; dort nicht explizit genannt), Const. Rhod. descr. Apost. 652 (Legrand aO. 55: ἐκ Καρίας δὲ λευκοπορφύρους πλάκας), u. noch deutlicher von Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 (199 Mazal: ὅτι τῶν λίθων ὁ μὲν Καρικὸς λευκός ἐστι, ἐν ταὐτῷ καὶ τοῦ πορφυροῦ χρώματος ἀπολάμπων). Er wird zumindest seit dem 3. Jh. nC. verwendet, der Höhepunkt seiner Beliebtheit aber liegt im byz. Kpel: Choric. Gaz. laud. Marcian. 1, 41 (13 Foerster / Richtsteig) erwähnt *Karien als an M. reiche Landschaft; Kaiser Maurikios errichtete iJ. 585 im Blachernen-Viertel τὸν Καριανὸν ἔμβολον (Theophan. Conf. chron. zJ. 586/87 [1, 261 de Boor]), eine Portikus, die ihren Namen von diesem M. erhielt. Auch von den Kaisern Theophilos (829/42) u. Basileios I (867/86) wurde er verwendet (Theophan. Contin. 3, 42f; 5, 89 [139. 146. 333 B.]). – Gnoli 243/5; A. Karniejew-Grebarow, Lithos Karikos: Archeologia 36 (Warszawa 1985) 69/75; Pensabene, Cave 219.

9. Carystium / Καρυστία λίθος: Carystium (-eum) (Plin. n. h. 4, 64; 36, 48) bzw. Καρυστία λίθος (Strab. 9, 5, 16) u. λίθος Εὐβοΐς (Pollux onom. 7, 100 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe]), ‚Cipollino verde'. Seine Brüche kennen Strabo (9, 5, 16; 10, 1, 6) u. Steph. Byz. s. v. Κάρυστος (362 Meineke); vgl. Lucan. 5, 232; Sen. Troad. 829; sie befinden sich auf Euböa zwischen Nea Styra u. Karystos. Dieser M. wurde in Rom mindestens seit Caesar (Plin. n. h. 36, 48) u. wahrscheinlich schon zZt. Sullas verwendet. Er war einer der weitest verbreiteten M. in der röm. Welt u. wurde noch in frühbyzantinischer Zeit gebraucht (Choric. Gaz. laud. Marcian. 1, 18. 41 [7. 13 F. / R.]; Marc. Diac. vit. Porph. 84 [68 Grégoire / Kugener]; Paul. Silent. descr. Soph. 620. 623 [245 Friedl.]), im Wesentlichen für glatte Säulen (Plin. n. h. 36, 48; Hist. Aug. vit. Gord. 32, 2) u. *Inkrustations-Platten (Suet. frg. 103 [133 Reifferscheid]; Isid. Hisp. orig. 6, 11, 2), wegen seiner blättrigen Struktur selten für Statuen (PsTibull. [Lygd.] 3, 3, 13; Stat. silv. 1, 5, 34/43; 2, 2, 92f; 4, 2, 26/8; vgl. 1, 2, 150; Stat. Theb. 7, 370; Martial. 9, 75, 6/10; Plin. ep. 5, 6, 36; AnnÉpigr 1908 nr. 15 [= CLE 1999]; Martian. Cap. 6, 659; Dio Chrys. or. 79, 2; Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 320f]; Sidon. Apoll. ep. 2, 2, 7 [2, 47 Loyen]; carm. 22, 140 [1, 138 L.]; Isid. Hisp. orig. 16, 5, 15). – Gnoli 181/3; Lazzarini, Lithoi 183/203.

10. [Chalcidium] / Χαλκίτις λίθος: ‚Fior di pesco'; der Name ist nur Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 6, 1 (5 Marcovich) in der 2. H. des 12. Jh. belegt. Er kommt aus einem Bruch 20 km südlich von Chalkis (heute Chalkída) auf Euböa; am Ort seit dem 3. Jh. vC. verwendet, wird er in Rom vielleicht in augusteischer Zeit

für Fußbodenplatten eingeführt, später für Säulen u. Wasserbecken; bezeugt ist er in Italien, Griechenland, in Leptis Magna u. Orange. – Gnoli 184/6; Lazzarini, Lithoi 205/21.

11. Chium / λίθος Χῖος: Chium (Plin. n. h. 5, 136) bzw. λίθος Χῖος (Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 5, 7 [4f Marcovich]); italienisch seit dem 16. Jh. ‚portasanta' genannt, weil die Pforten für die Heiligen Jahre in den röm. Basiliken S. Pietro in Vaticano, S. Giovanni in Laterano, S. Maria Maggiore u. S. Paolo fuori le mura Türpfosten aus diesem M. besitzen. Sein Aussehen ist äußerst unterschiedlich, es handelt sich um eine Brekzie aus Brocken von unterschiedlicher Größe, deren Farbe von grau bis rosa, hellrot u. bräunlich reicht u. die in eine rötliche, zementartige Grundmasse eingebettet sind. In archaischer (Pilaster des Eingangs zum Athena-Tempel von Emporio), klassischer u. hellenistischer Zeit lokal verwendet, wurde er in römischer Zeit eine der wichtigsten M.sorten. Seine Einführung in Rom geschah ziemlich früh, vielleicht bald nach der Eroberung der Insel Chios (146 u. vor allem 85 vC.; Cic. div. 1, 23; 2, 49; Plin. n. h. 36, 46). Theophr. lap. 6 u. Strab. 14, 1, 35 sprechen allgemein von Steinbrüchen auf der Insel, so dass auch die Brüche gemeint sein könnten, wo ‚bigio morato' oder ‚breccia di Aleppo', ein grauschwarzer M., gebrochen wird. Doch spielt zumindest Strabo, der in augusteischer Zeit schreibt, auf den in Latomi gebrochenen M. an. Wahrscheinlich waren diese Brüche schon in der frühen Kaiserzeit in Staatsbesitz (neronische Steinmetzzeichen: J. B. Ward-Perkins, Tripolitania and the marble trade: JournRomStud 41 [1951] 102 s. v. ‚Portasanta' mit Anm. 1), ebenso zZt. Domitians u. Trajans. Die größte Ausbeutung erfuhr der Bruch zZt. Trajans u. Hadrians; seine Nutzung setzte sich aber, mit einigen Unterbrechungen, in der Spätantike u. unter byzantinischer Herrschaft fort (vgl. Stat. silv. 2, 2, 92f; 4, 2, 28). Im 12. Jh. zeigt Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 5, 7 (4f Marcovich: λίθος Χῖος ὁ ἐκ Λακαίνης) nur noch literarische Kenntnis von diesem. – Gnoli 172f; J. C. Fant, Poikiloi lithoi. The anomalous economics of the Roman imperial marble quarry at Teos: S. Walker / A. Cameron (Hrsg.), The Greek renaissance in the Roman Empire = BullInstClassStudLond Suppl. 55 (London 1989) 206/18; Lazzarini, Lithoi 119/36 schlägt unter Vorbehalt eine Identifikation mit dem Luculleum (s. u. nr. 24) vor; A. Dworakowska, ‚Versicolores maculae' (Plin. n. h. 36, 6, 5, 46): Archaeologia Polona 14 (1973) 131/46; dies., Once again on marmor Luculleum: Marble. Art historical and scientific perspectives on ancient sculpture, Papers Symp. Malibu 1988 (1990) 253/62.

12. Claudianum / Κλαυδιανός: bekannt als Grauer Granit (‚granito grigio'), obwohl er geologisch zu den metamorph. Gesteinen zählt. Die Brüche befinden sich in der Ostwüste Ägyptens, am Mons Claudianus (heute Gebel Fatireh), ein Name, der vermutlich zu Ehren des Kaisers Claudius eingeführt wurde. In trajanischer Zeit brach man dort Säulen von 50 Fuß Höhe (ca. 14,80 m) u. 6 Fuß Durchmesser (ca. 1,78 m) für den Eingang des Trajansforums (J. Th. Peña, P. Giss. 69. Evidence for the supplying of stone transport operations in Roman Egypt and the production of fifty-foot monolithic column shafts: JournRomArch 2 [1989] 126/32; E. La Rocca, Templum Traiani et columna cochlis: RömMitt 111 [2004] 204/12), aber schon in hadrianischer Zeit konnte man diese Leistungen nicht mehr erbringen. Die Ausfuhr wurde das ganze 3. Jh. hindurch fortgesetzt (Säulen für die Diokletiansthermen in Rom u. den Palast in Split), wo er im diokletianischen Preisedikt 33, 6 (192 L.) mit einem Preis von 100 Denari pro Kubikfuß erscheint (vgl. Hist. Aug. vit. Gord. 32, 2; CIL 3, 25: praepositus operi marmorum monti Claudiano [trajanische Zeit]). – Gnoli 148/50; Lazzarini, Determinazione 235f; über die Steinbrüche D. P. S. Peacock / V. A. Maxfield (Hrsg.), Mons Claudianus. Survey and excavation 1987/93 1 (Le Caire 1997).

13. Cyzicenum: Plin. n. h. 5, 151.

14. Ephesium: Vitr. 10, 2, 15. – Pensabene 215f.

15. Hexecontalithos, exatonpentaricum / λίθος ἑκατονταλίθος, λίθος ἑκατοντάχρους: in der Antike mehrere gleichbedeutende Namen für ‚breccia'. Const. Rhod. descr. Apost. 692/4 (Legrand aO. [o. Sp. 210] 57): διττούς (κίονας) τε γὰρ πέλοντας ἑκατὸν λίθων / φέρειν χρόας λέγουσι μαρμαρογλύφοι; Lib. pontif. 1, 242f Duch.: columnae ... exatonpentaicas; Const. Porph. caerim. 2, 42 (647 R.): Sarkophag der Constantia, der Gattin des Kaisers Maurikios (582/602), u. ihrer Söhne im Kloster des hl. Mammas aus λίθος ἑκατονταλίθος; Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 5, 1 (3 Marcovich): λίθος ἑκατοντόχρους; 1, 5, 7 (5 M): μέσον πολύχρους τις καὶ οἷον ἑκατοντάχρους, ἐναλλὰξ ἀλλήλοις προσαρμοζόμενοι. Am wahrscheinlichsten ist die Identifikation mit einer grünen Brekzie am Wadi Hammâmât in der Ostwüste Ägyptens; in Einzelfällen können aber auch andere Brekzien gemeint sein. Seine Verarbeitung beschränkt sich im Wesentlichen auf Alexandria, Rom u. Kpel. Die Brüche wurden schon in Ägypten in frühdynastischer Zeit ausgebeutet (2900 vC.), während der röm. Abbau sich auf die Zeit vom 1. bis 3. Jh. konzentriert. Sein Gebrauch für kaiserliche Grablegen in Kpel macht jedoch einen Abbau noch in byzantinischer Zeit wahrscheinlich. Nach Gnoli 90 ist er auch mit der Beschreibung bei Plin. n. h. 37, 167 zu vereinbaren: hexecontalithos, in parva magnitudine mul-

ticolor hoc sibi nomen adoptavit, reperitur in Trogodytice (vgl. Solin. 31, 3; Isid. Hisp. orig. 16, 12, 5), aber Plinius nennt ihn bei den *Edelsteinen u. nicht bei den M.sorten. – R. Gnoli, Su alcuni marmi e pietre da decorazione usate nell'antichità: ParolPass 21 (1966) 46/8; J. A. Harrell / V. M. Brown / L. Lazzarini, Breccia verde antica. Sources, petrology, and ancient uses: Lazzarini, Studies 207/18; Gnoli 90. 117/20. 208. 232.

16. Heraclium (-eum) / Ἡ[ρακλειωτικός?]: Greg. Tur. glor. mart. 64 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 81) beschreibt ein Ziborium, das columnis Pharis Heraclisque getragen wird; glor. conf. 100 (ebd. 362) spricht er von einem wiederverwendeten Sarkophagdeckel ex marmore Heracleo. Das lässt an weißen oder allenfalls hellgrauen M. denken. Wenn im Preisedikt Diokletians 33, 15 (193 u. 302 L.) im griech. Text Ἡ[ρακλεωτικοῦ] u. im lat. [Heraclei p]edem X se [– –] ergänzt werden darf, hätten wir eine Bestätigung: Es würde sich um einen Preis handeln, der nicht viel höher liegt als der für einen weißen M. (60 oder 70 Denarii pro Kubikfuß). Es handelt sich wahrscheinlich um den, der bei Herakleia am Latmos (Bafa Gölü) gebrochen wurde, wo sich antike Steinbrüche befinden, die schon für das Didymaion von Milet ausgebeutet worden waren u. die Vitruv (10, 7, 15) kannte, der seine Angabe auf das 6. Jh. vC. bezieht. Der Abbau wurde von einem kaiserl. Funktionär kontrolliert (InschrKleinas 36, 1, 148; vgl. AnnÉpigr 1988 nr. 1028; Gnoli 16; Monna / Pensabene 123f; Pensabene 214f). Dieser M. ist nicht gleichzusetzen mit dem lapis Heraclium bei Plin. n. h. 33, 126, der von dem λίθος Ἡρακλεία bei Theophr. lap. 4 herrührt (vgl. Plat. Ion 533d).

17. Hieracitis / Ἱερακίτης: grüner ägyptischer Porphyr. Der Sarkophag des byz. Kaisers Leon I (gest. 474) wird beschrieben als λάρναξ πράσινος ἱερακίτης (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642 R.]). Nach Gnoli 133/5 könnte es sich um den bei Plin. n. h. 37, 167 genannten Stein handeln (Hieracitis alternat tota milvinis nigrisque veluti plumis), dessen Name von hierax, dem Sperber, abgeleitet ist (Plin. n. h. 37, 187; Isid. Hisp. orig. 16, 15, 19; vgl. Aët. Amid. 2, 30 [CMG 8, 1, 166]); er kommt aus zwei Steinbrüchen des Mons Porphyrites in der Ostwüste Ägyptens. – Lazzarini, Determinazione 235.

18. [Hierapolitikos] / Ἱεραπολιτικῆς: bei Strab. 9, 5, 16 Ἱεραπολιτικῆς; ‚alabastro fiorito'; ein Onyx-M., gebrochen in Hierapolis in Phrygien (Pamukkale) u. beschrieben bei Paul. Silent. descr. amb. 76/104. 264/74 (259f. 265 Friedl.) u. Philostr. imag. 1, 12, 2 (2, 312 Kayser); vgl. Gnoli 223/5; Lazzarini, Determinazione 253; M. Bruno, Alabaster quarries near Hierapolis (Turkey): Lazzarini, Studies 19/24. Schon in augusteischer Zeit in Rom gebraucht (Strab. 9, 5, 16) u. in Kpel an der H. Sophia verwendet (Paul. Silent.; s. oben) sowie für die Sarkophage der Theodora (gest. 548), der Gattin Justinians, u. der Gattin Anastasios' II (713/16) (Const. Porph. caerim. 2, 42 [644 R.]). Gnoli, Marmi aO. 42/6 spricht die Vermutung aus, dass columnis ... tripolitis im Nymphaeum des Papstes Hilarus (461/68) in ‚Ierapolitis' verbessert werden müsse (Lib. pontif. 1, 243 Duch.).

19. Hymettium / Ὑμήττιος [λίθος]: Er bezieht seinen Namen von dem Bergzug in Attica, wo er gebrochen wurde (Strab. 9, 1, 23; J. Ober, Rock-cut inscriptions from Mt. Hymettos: Hesperia 50 [1981] 68/77; M. K. Langdon, Hymettiana 2: AmJournArch 92 [1988] 75/83). Vor allem für Säulen u. Architekturelemente verwendet, wurde er in Rom schon von L. Licinius Crassus (Konsul iJ. 95 vC.) gebraucht (Plin. n. h. 17, 6; 36, 7. 114; Val. Max. 9, 1, 4). Die Zeit des intensivsten Abbaus ist das 1. Jh. nC.; entgegen der oft wiederholten Angabe ist der Trajansbogen in Ancona aus prokonnesischem M. errichtet (D. Attanasio u. a., An EPR and isotopic study of the marbles of the Trajan's arch at Ancona: Archaeometry 45 [2003] 553/68). – Nach u. nach unterlag er der Konkurrenz des leichter zugänglichen M. von Luni. Er wird noch in einem Epigramm aus der 1. H. des 3. Jh. nC. erwähnt (O. Gueraud / P. Jouguét, Un livre d'écolier du 3[e] s. av. J.-C.: Publications de la Société Royale Égyptienne de Papyrologie 2 [1938] 20 Z. 149). Als weitere Bezeichnung wurde auch Achaicum gebraucht (Schol. Hor. carm. 2, 18, 3 [1, 198 Keller]). – Gnoli 263.

20. [Indikos] / λίθος Ἰνδικός: nur von Kallixeinos erwähnt (Athen. dipnos. 5, 38, 205E = FHG 3, 57 frg. 1), demzufolge Ptolemaios IV Philopator ein Flussschiff bauen ließ mit einem Speisesaal mit Säulen ἐκ λίθων Ἰνδικῶν.

21. [Knekites lapis] / κνηκίτης λίθος: ein Stein von gelber Farbe, dessen Brüche gefunden zu haben sich C. Cominius Luega in einer Inschrift am Mons Porphyrites rühmt (SupplEpigrGr 1 [1996] nr. 2097; W. van Rengen, A new Paneion at Mons Porphyrites: ChronÉg 70 [1995] 240/5; ders.: Maxfield / Peacock 1, 60/2). Die einzige weitere Bezeugung findet sich im Corpus Hermeticum (35 [C. E. Ruelle, Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur les décans: RevPhilol 32 (1908) 272, 224/9]). Er könnte mit der ‚breccia gialla e rossa egiziana' oder ‚breccia corallina ombrata' zu identifizieren sein, die schon in altägyptischer Zeit verwendet wurde, deren Gebrauch in der Kaiserzeit jedoch nur schwer genau zu datieren ist. Die antiken Brüche befinden sich beim Wadi Abu Gelbana östlich von Akhmin. – L. Lazzarini, The origin and characterization of breccia nuvolata, marmor Sagarium, and marmor Triponticum: J. J. Hermann / N. Nerz / R. Newman (Hrsg.), Interdisciplinary studies on ancient stone (London

2002) 58f; Lazzarini, Determinazione 235f; vgl. auch Maxfield / Peacock 2, 6f nr. 1, 2, 1.

22. Lacedaemonium / λίθος Λάκαινα: Lacedaemonium (Plin. n. h. 36, 55 = Isid. Hisp. orig. 16, 5, 2; Preisedikt Diokletians 33, 2 [192 L.]; Hist. Aug. vit. Alex. 24, 7; Iuvenal. 11, 175; Schol. Iuvenal. 11, 175 [192 Wessner]; Serv. Verg. Aen. 3, 125 [1, 366 Thilo / Hagen]); lapis Lacedaemon (Sidon. Apoll. carm. 11, 17f [1, 98 L.]); Lacone marmor (AnnÉpigr 1908 nr. 15 = CLE 1999) / λίθος Λάκαινα (Pollux onom. 7, 100 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe]; Lucian. Hipp. 5; Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 320]); Λακεδαιμόνιος (Preisedikt Diokletians 33, 2 [192 L.]); Λακαίνης μάρμαρα (Paul. Silent. descr. Soph. 628f [245 Friedl.]); λίθος Σπαρτιάτης (Procop. aed. 1, 10, 20). Zahlreich sind seine poetischen Bezeichnungen: Spartanum saxum (Martial. 1, 55, 5); Spartanum marmor (Merob. carm. 3, 5 [MG AA 14, 4]); dura Laconum saxa (Stat. silv. 1, 2, 148f); Laconum marmor (Sidon. Apoll. carm. 5, 38f [1, 29 L.]); marmor Spartiatae rupium (Sidon. Apoll. ep. 2, 2, 7 [2, 47 L.]). Vgl. Stat. silv. 1, 5, 40; 2, 90f; Martial. 9, 75, 9; Prud. c. Symm. 2, 249. In mittelbyzantinischer Zeit werden seine grünen Flecken mit den Blättern der Raute (πήγανον) verglichen (Const. Rhod. descr. Apost. 616 [Legrand aO. (o. Sp. 210) 54]; Nicet. Thess. mir. Dem. 6 [ed. A. Sigalas: EpetHetByzSp 12 (1936) 332]), daher die Bezeichnung μάρμαρος Πηγανούσιος (Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί 44 [Script. orig. Cpol. 1, 51 Preger]; A. Cameron / J. Herrin [Hrsg.], Cp in the early 8th cent. The Parastaseis Syntomoi Chronikai [Leiden 1984] 120f; Theophan. Contin. 3, 43 [145 B.]). Heute wird er als Serpentin bzw. grüner Porphyr bezeichnet. Er war schon Theophrast bekannt (lap. 25: [Λάκαινα] σμάραγδός; vgl. D. E. Eichholz, Theophrastus περὶ λίθων 25: ClassRev NS 8 [1958] 221f) u. berühmt wegen seines strahlenden Grüns. Er kommt aus Krokea, einem Dorf im Hinterland des Lakonischen Golfs, wo er in unzusammenhängenden Blöcken meist bescheidener Größe zutage tritt (Paus. 3, 21, 4; Plin. n. h. 36, 55; vgl. Martial. 6, 42, 11/5). In minoischer u. mykenischer Zeit für Gefäße u. Siegel gebraucht, scheint seine Wiederentdeckung nach der röm. Eroberung Griechenlands erfolgt zu sein; sichere Bezeugungen gibt es jedoch erst aus augusteischer Zeit, in der sich die Brüche im Privatbesitz befunden haben dürften (Strab. 8, 5, 7); unter Domitian jedoch erscheinen sie als kaiserlicher Besitz (CIL 3, 493; Ch. Le Roy, Λακωνικά: BullCorrHell 85 [1961] 212/4). Im Preisedikt Diokletians 33, 2 (192 L.) hat dieser M. einen höheren Preis: 250 Denarii der Kubikfuß. Auch in byzantinischer Zeit war er sehr geschätzt (Choric. Gaz. laud. Marcian. 1, 41 [13 Foerster / Richtsteig]; Paul. Silent. descr. Soph. 628f [245 Friedl.]). – Gnoli 141/4; Lazzarini, Lithoi 45/69.

23. Lesbium / Λέσβος: Lesbium (Plin. n. h. 36, 44); Λέσβος (Preisedikt Diokletians 33, 16 [193 L.]); λίθος Λέσβιος (Philostr. vit. Soph. 2, 8 [2, 64 Kayser]; Ditt. Syll.³ 996 nr. 9f). Nach Plinius war er lividius als Thasium (s. nr. 42) u. Philostrat zufolge κατηφὴς καὶ μέλας. Es ist ein grauer M. von der Insel Lesbos von geringem Wert; im Preisedikt wird er mit 50 Denarii je Kubikfuß eingeschätzt. – Gnoli 178; L. Lazzarini / P. Pensabene / B. Turi, Isotopic and petrographic characterization of marmor Lesbium, island of Lesbos, Greece: Schvoerer 125/9.

24. Luculleum / Λ(ο)υκούλλιος: heute ohne Grund ‚Africano' genannt. Er ist der einzige M., der nach seinem ersten Importeur L. Licinius Lucullus benannt ist (Plin. n. h. 36, 49f); in Rom zuerst bezeugt iJ. 48 vC., als M. Aemilius Scaurus ein provisorisches Theater errichten ließ (N. Pollard: LexTopUrbRom 5 [1999] 38f s. v. Theatrum Scauri), bei dem er diesen M. für die Verkleidung der Wände u. wahrscheinlich für die Säulen des ersten Geschosses der frons scenae verwendete (Plin. n. h. 36, 49f), u. ebenso für die 38 Fuß hohen Säulen, die das Atrium seines Hauses auf dem Palatin trugen (ebd. 36, 6). Auch die Säulen der Basilica Aemilia werden immer wieder als Beispiel angeführt, aber die Chronologie der republikanischen Bauphasen ist umstritten (C. Ertel / K. S. Freyberger, Nuove indagini sulla Basilica Aemilia nel Foro Romano: ArchClass 58 [2007] 109/42; dies., Neue Forschungen zur Basilica Aemiliana auf dem Forum Romanum. Ein Vorbericht: RömMitt 113 [2007] 493/524). Dieser M. wird in augusteischer Zeit viel verwendet. Strab. 9, 5, 16 erwähnt unter anderen τὰ μέταλλα τῆς ποικίλης λίθου ... τῆς ⟨Δ⟩ευκολλίας als hauptsächliche Lieferanten für die Bauten Roms; nach den Antoninen sinkt die Bedeutung dieses M.; im Preisedikt Diokletians 33, 4 (192 L.) erfährt er jedoch wieder eine hohe Bewertung (150 Denarii pro Kubikfuß). Die Brüche werden von Plin. n. h. 36, 50 u. Isid. Hisp. orig. 16, 5, 17 erwähnt, aber beide Stellen sind verderbt; die wahrscheinlichste Wiederherstellung ist in [T](h)eo insula (Gnoli 149. 174/8; Fant aO. [o. Sp. 213]; Dworakowska aO. [o. Sp. 213] schlägt dagegen eine Identifizierung mit dem Chium [s. o. nr. 11] vor). Auf diesen M. bezieht sich auch Dio Chrys. or. 79, 2 (λίθων εὐχρόων καὶ ποικίλων, ἢ Τηίων ...) u. Ditt. Syll.³ 996 nr. 12f (θυμιατήριον τετράγωνον ... πέτρας Τηίας).

25. Luni(e)nse: Die Steinbrüche von Carrara wurden für lokalen Gebrauch vielleicht schon in etruskischer (E. Paribeni, Problemi del marmo in età preromana: A. Bartelletti / E. Paribeni [Hrsg.], Ante et post Lunam. Splendore e ricchezza dei marmi apuani = Acta apuana 2 [Carrara 2003] 11/9) u. sicher in mittelrepublikanischer Zeit genutzt. Das erste datierte Denkmal

ist die Basis der Ehrenstatue für M. Claudius Marcellus vJ. 155 vC. (CIL 1², 623 = 11, 1339), aber die intensive Ausbeutung dürfte seit der Zeit Caesars erfolgen, als Mamurra sein röm. Stadthaus auf dem Caelius mit M.verkleidungen u. Säulen aus Carystium u. Lunense schmückte (Plin. n. h. 36, 48). Nach Strab. 5, 2, 5 lieferten die Brüche sowohl weißen wie gesprenkelten (ital. bardiglio) M. ‚für Säulen u. Platten aus einem einzigen Stück, u. der größere Teil der besten Arbeiten, die man in Rom u. anderen Städten sehen kann, bezogen ihr Material von hier'. Während der Abbau anfangs von der colonia von Luni kontrolliert worden sein dürfte, bezeugen einige Steinmetzmarken schon in augusteischer Zeit, zumindest teilweise, kaiserliche Aufsicht, die wahrscheinlich unter Tiberius zu einer vollständigen wurde (Suet. vit. Tib. 49, 2). Die Brüche wurden von einer Behörde verwaltet, die der ratio marmorum in Rom unterstellt war, wie die Grabinschriften für tabularii (rationis) marmorum Lunissium (CIL 6, 848f; AnnÉpigr 1974 nr. 153) zeigen. Er war weit verbreitet in allen Provinzen des Westens u. in der Tripolitania, vgl. CIL 13, 5708 = AnnÉpigr 2003 nr. 108 aus Andemantunnum (Langres), Gallia Belgica, ara, ex Lapide Lunensi (P. Pensabene, La diffusione del marmo lunense nelle province occidentali: Bartelletti / Paribeni aO. 85/99). Auch der Altar am Grab Neros soll aus diesem Stein gewesen sein (Suet. vit. Ner. 50, 1). Die Produktion erfährt in spätseverischer Zeit einen bemerkenswerten Rückgang, aber noch im 5. Jh. erwähnt Rutil. Namat. 2, 67 (1, 140 Doblhofer) das reiche Vorkommen von M. in dieser Gegend (vgl. auch Serv. Verg. Aen. 8, 720 [2, 304 Thilo / Hagen]; Isid. Hisp. orig. 16, 5, 18). – Gnoli 265; Pensabene 212/4; D. Attanasio, Ancient white marbles (Roma 2003) 165/70.

26. Numidicum / Νομὰς λίθος: ‚giallo antico'; andere Namensformen sind lapis Numidicus (Suet. vit. Iul. 85, 1; Plin. n. h. 35, 3); Νομὰς λίθος (Lucian. Hipp. 6; vgl. CIG 3148: κείονας Νουμεδικούς); λίθος Λιβύς, Λίβυσσα (Pollux 7, 100 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 80]); Libycum (CIL 5, 6250). In seiner Heimat von den numidischen Königen seit dem 2. Jh. vC. verwendet, ist er der erste farbige M., der bereits in der 1. H. des 2. Jh. vC. nach Rom eingeführt u. als Bodenbelag (Fest. s. v. pavimenta Poenica: Fest. s. v. [282 Lindsay]), wahrscheinlich in kleinen Platten, genutzt wurde, während schon 78 vC. der Konsul M. Lepidus ihn für die Schwellen seines Hauses verwendete (Plin. n. h. 36, 49). Er wurde auch für die Säule ausgewählt, die auf dem Forum Romanum an Caesar erinnern sollte (Suet. div. Iul. 85, 1), u. Paus. 1, 18, 9 erwähnt die 100 Säulen des von Hadrian erbauten Gymnasiums in Athen. – Die Brüche, in kaiserlichem Besitz, befanden sich nahe dem antiken Simitthu, am Djebel Chemtou in Tunesien. Die Produktion scheint gegen Ende des 3. Jh. geringer geworden zu sein, doch behält der M. im Preisedikt Diokletians 33, 3 (192 L.), wenn die Ergänzung [Νουμ]ηδικοῦ richtig ist, einen beachtlichen Wert: 200 Denarii pro Kubikfuß. Seine Berühmtheit besteht bis in byzantinische Zeit. Erhalten sind zahlreiche epigraphische Zeugnisse für den procurator marmorum Numidicorum: CIL 8, 25692 = AnnÉpigr 1894 nr. 82; 1913 nr. 165; 1991 nr. 1681 = 1994 nr. 1883; 1994 nr. 1878. 1881. 1885; 1998 nr. 1573. Er ist der in den Quellen vielleicht am häufigsten genannte M. (Plin. n. h. 5, 22; 35, 3; Martial. 8, 53, 6; Iuvenal. 7, 182; Hist. Aug. vit. Gord. 32, 2; Tac. Ann. 10, 5; Solin. 26; Isid. Hisp. orig. 14, 5, 9; 16, 5, 16; möglicherweise erwähnt: Paul. Silent. descr. Soph. 632/6 [245 Friedl.; vgl. Fobelli aO. (o. Sp. 210) 152]; AnnÉpigr 1937 nr. 72; J. M. Reynolds / J. B. Ward-Perkins, The inscriptions of Roman Tripolitania [Rome 1952] nr. 601b) u. wird oft mit poetischen oder metaphorischen Bezeichnungen versehen, die sich auf seine Herkunft aus Numidien (Stat. silv. 1, 5, 34/43: flavis Nomadum decisa metallis; 2, 2, 92; Sidon. Apoll. carm. 5, 37 [1, 29 L.]: Nomadum lapis; 22, 138 [1, 138 L.]; ep. 2, 2, 7 [2, 47 L.]; Greg. Nyss. in Eccl. hom 3 [GregNyssOp 5, 321]: τά ... μέταλλα ... τῆς Νουμιδίας) bzw. Libyen (Stat. silv. 1, 2, 148: Libycus silex; 4, 2, 27; Martial. 6, 42, 12f; CIL 5, 6250 = ILCV 1801 = CLE 907: Inschrift der Serena, der Gattin Stilichos, die den Schmuck aus ‚libyschem M.' [marmoribus Libycis] erwähnt, den sie für das Grab des Nazarius in Mailand gestiftet hat) oder Africa (Hor. carm. 2, 18, 1/5; Sen. ep. 115, 8f; Martial. 9, 75, 8) beziehen, oder er wird Poenus genannt (Prud. c. Symm. 2, 248; Sidon. Apoll. carm. 11, 17f [1, 98 L.]: lapis Poenus). – Gnoli 166/8; Lazzarini, Determinazione 243f.

27. Onyx / ὄνυξ: (vgl. nr. 18 Hierapolitikos) bezeichnet mindestens zwei verschiedene Steine (A. Schramm, Art. Onyx: PW 18, 1 [1939] 537f). Die ältere Bedeutung (Theophr. lap. 31) meint einen Halbedelstein (*Edelsteine), ‚gemma' in der Terminologie des Plinius (n. h. 37, 90). Später bezeichnet sie auch den Alabaster (Diosc. mat. med. 5, 135 [3, 98 Wellmann]: λίθος ἀλαβαστρίτης ὁ καλούμενος ὄνυξ; Plin. n. h. 36, 60; es ist nicht klar, ob es sich CIL 10, 5469 [teretes oniches fusi gracilesque alabastri] um Synonyme oder unterschiedliche Termini handelt), einen Kalkstein mit zahlreichen Varianten, der an vielen Stellen der Alten Welt gebrochen wurde, vor allem im Niltal (Ptol. Math. geogr. 4, 5, 12: ἡ τοῦ Ἀλαβαστρινοῦ ὄρους), wo sich der größte Teil der Produktion konzentriert; Plin. n. h. 36, 59 zufolge wurde er aber auch in Carmania (Persien), in der Umgebung von Damaskus in Syrien, in Kappadokien (*Cappadokia; vgl. auch Strab. 12,

2, 10) u. in *Indien gebrochen. Archäologisch bezeugt sind Brüche in Mittelitalien, Algerien (Aïn-Smara / Oran) u. Tunesien (Gebel Oust); vgl. Gnoli 215/28; B. Di Leo, Alabaster: M. L. Anderson / L. Nista (Hrsg.), Radiance in stone (Roma 1989) 52/4; Lazzarini, Determinazione 241/3. Die antike Terminologie stimmt mit der heutigen nicht überein, insofern sie zB. nicht den M. aus Hierapolis in Phrygien mit umfasst, der dieselbe geologische Beschaffenheit hat (s. nr. 18 Ἱεραπολιτικῆς). – Verwendet wird er am häufigsten für unguentaria, aber auch für Gefäße unterschiedlicher Form (Prop. 2, 13, 30; Hor. carm. 4, 12, 17; Porph. Hor. carm. 4, 12, 17 [156 Holder]; Schol. Hor. carm. 4, 12, 17 [1, 365 Keller]; Plin. n. h. 36, 59; Martial. 7, 94, 1; Stat. silv. 3, 10, 22; vgl. auch Epiph. gemm. 3 [4, 1, 130f Dindorf]: λίθος τὸ ὀνύχιον; vgl. die lat. Übers. Coll. Avell. 244 [CSEL 35, 2, 744]: onychium lapis), die auch für den Grabgebrauch bestimmt sein konnten (Stat. silv. 2, 6, 92). Scheinbar gleichbedeutende Bezeichnungen (CIL 6, 5306: hydriam onychinam; Poseidonios bei Athen. dipnos. 11, 89, 495A: ὀνύχινοι σκύφοι; Hist. Aug. vit. Heliog. 32, 2: Onichina vasa; Greg. M. ep. 1, 42 [CCL 140, 56]: amulas onichinas) konnten, vor allem in späterer Zeit, auch einen anderen M. bezeichnen (s. nr. 39 Synnadicum). Zu Porträts u. Idealskulptur, meist kleineren Formats, vom Hellenismus bis zur Kaiserzeit J.-C. Grenier / P. Liverani, Special effects in der hellenist. Porträtkunst: Antike Welt 33 (2002) 551/5. – Verbreitet war die Verwendung von Platten aus diesem Material für Wandverkleidungen u. Bodenbeläge (Lucan. 10, 114/9; Martial. 12, 50, 4; Sidon. Apoll. carm. 11, 25 [1, 98 L.]), doch Plin. n. h. 36, 59 erwähnt Säulen von 32 Fuß (ca. 9,5 m) Höhe; die erhaltenen Exemplare weisen jedoch geringere Maße auf. Die Verwendung für Wandverkleidungen in der Architektur hält sich bis in byzantinische Zeit (Kpel, Apostelkirche). – In späterer Zeit konnte ὀνυχίτης λίθος u. onychium lapis auch den weißen phrygischen M. bezeichnen (s. nr. 39 Synnadicum). Den lapis phengites konnte man ebenfalls als eine Art Onyx bestimmen (Plin. n. h. 36, 163; Suet. vit. Dom. 14). Das Wort alabaster oder alabastrum bezeichnet ursprünglich die Form des unguentarium u. geht allmählich auch auf den Onyx über als den Stein, aus dem solche Gefäße häufig hergestellt wurden (Isid. Hisp. orig. 20, 7, 2; vgl. Plin. n. h. 36, 60). Epiph. mens. 24 (PG 43, 280f) bietet eine falsche Etymologie, während der ältere Plinius wenigstens an einer Stelle (n. h. 33, 101) mit diesem Wort das Mineral Antimon meint. – Geringeren semantischen Schwankungen unterworfen ist der Terminus alabastrites, der schon seit Theophr. lap. 6 (vgl. Kallixeinos v. Rhodos bei Athen. dipnos. 5, 39, 206C = FHG 3, 58 frg. 1: ἀλαβαστῖτις πέτρα) stets den Stein meint. Gewöhnlich als lapis bestimmt (Diosc. mat. med. 5, 135 [3, 98 Wellmann]; Plin. n. h. 36, 60; 37, 73; Isid. Hisp. orig. 16, 5, 7; 20, 7, 2), wird er in späteren Texten als M. verstanden (Eucher. instr. 2 [CCL 66, 197]; Porph. Hor. carm. 4, 12, 17 [156 Holder]; vgl. für alabaster auch Hieron. in Mt. comm. 4, 26, 7 [CCL 77, 246]). Auch in diesem Fall bestätigen die Quellen die Herkunft aus Ägypten (Theophr. lap. 6; Plin. n. h. 36, 158; 37, 73; vgl. Ambr. in Ps. 118 expos. 16, 41 [CSEL 62, 373]: inveniri circa Thebaidis civitatem Alabastrum).

28. Ophites / λίθος ὀφίτης: Sein Name leitet sich davon ab, dass er so ähnlich aussieht wie Schlangenhaut (Plin. n. h. 36, 55); Beschreibungen bei verschiedenen Autoren: Diosc. mat. med. 5, 143 (3, 101 Wellmann); Lucan. 9, 714, der Theben angibt; Plin. n. h. 36, 158; Martial. 6, 42, 15; Const. Rhod. descr. Apost. 664/6 (Legrand aO. [o. Sp. 210] 56). Der Begriff umfasst verschieden gefleckte Steine (Plin. n. h. 36, 55 [vgl. Augusteum, Tibereum]. 136). Die Brüche befanden sich am Zusammenfluss des Wadi Semnah mit dem Wadi Umm Wikala in der ägypt. Ostwüste; das erste sichere Zeugnis stammt vJ. 11 vC. (AnnÉpigr 1910 nr. 207) u. bezieht sich auf P. Iuventius Rufus, praefectus Berenicis. Die gebrochenen Blöcke hatten relativ kleine Maße u. wurden für Platten u. kleinere Architekturteile verwendet (Plin. n. h. 36, 56), aber auch für Gefäße (ebd. 36, 158; vgl. Stat. silv. 1, 5, 35). Auch in byzantinischer Zeit wurde er benutzt (Const. Rhod. descr. Apost. 664/6 [Legrand aO. (o. Sp. 210)] 56). – Gnoli 154/7; Lazzarini, Determinazione 235f.

29. Parium / Παρία λίθος: seltener Parius lapis (Verg. Aen. 1, 588; georg. 3, 34; Serv. Verg. georg. 3, 34 [3, 1, 277 Thilo / Hagen]; Apul. met. 2, 4; Macrob. Sat. 5, 4, 11; Prisc. gramm. 18 [346, 25 Hertz / Keil]); der berühmteste der antiken M. wegen seines reinen u. strahlenden Weiß (Pind. Nem. 4, 81; Hor. carm. 1, 19, 6; Schol. Hor. carm. 1, 19, 6 [1, 84 Keller]; Sen. Phaedr. 797; Plin. n. h. 36, 14. 132; Prob. Verg. georg. 3, 34 [3, 2, 377 Thilo / Hagen]; Isid. Hisp. orig. 14, 6, 29; Sidon. Apoll. carm. 22, 140f [1, 138f L.]; vgl. Verg. Aen. 3, 126; Vitr. 7, 3, 6; 10, 2, 15). – Bezeichnend für seine Berühmtheit ist, dass in hellenistischer Zeit die griech. LXX-Übersetzungen den parischen M., der im hebr. u. aram. Text nicht genannt ist, in der Beschreibung des Palastes des Ahasver (Esth. 1, 6) u. in der Liste der Baumaterialien, die David für den Tempel in *Jerusalem bereitstellt, einfügt (1 Chron. 29, 2; M. Fischer, ‚... On Parian pillars'. The Septuagint translation of the Book of Esther 1, 6: D. U. Schilardi / D. Katsonopoulou [Hrsg.], Paria lithos [Paros 2000] 461/6). – Vgl. auch Ovid. met. 3, 419; Pont. 4, 8, 31; Petron. sat. 126, 17; Val. Flacc. 5, 187; Quint. inst. 2, 19, 3; Prud. c. Symm. 2, 248; Auson. ordo urb. nobil. 120. 148;

Serv. Verg. Aen. 6, 848 (2, 119 Thilo / Hagen); AnnÉpigr 1908 nr. 15 = CLE 1999; CIL 8, 21081 = CLE 276 (marmore Pareo). – Abgesehen von seiner Verwendung für Statuetten auf den *Kykladen seit dem 5. Jtsd. vC., beginnt der Abbau gegen Ende des 7. Jh. vC. mit der Nutzung für Sakral- oder Grabbauten. Seine Verbreitung steigt mit dem Niedergang von Naxos nach dem Tod des Tyrannen Lygdamis (524 vC.), u. Mitte des 6. Jh. vC. findet ein umfangreicher Export statt: M.ziegel gelangen bis Magna Graecia, u. in Delphi werden die Schatzhäuser der Siphnier, Knidier, Klazomenier u. Massalioten aus parischem M. errichtet (G. Gruben, M. u. Architektur: Schilardi / Katsonopoulou aO. 125/35; R. Tomlinson, Towards a distribution pattern for Parian marble in the architecture of the 6th cent. B. C.: ebd. 139/42; G. Kokkorou-Alevras, The use and distribution of Parian marble during the archaic period: ebd. 143/53), ebenso die Fassade des Apollontempels selbst (Herodt. 5, 62) bei der Restaurierung durch die Alkmeoniden. – In den Quellen werden die Steinbrüche der Insel schon bei Theophr. lap. 6 genannt. Die hochwertigste Qualität wurde unter Tage abgebaut u. nach Plin. n. h. 36, 14 Lychnites genannt nach den Laternen (Lychnes), die die Arbeit in den Stollen ermöglichten. Auch ein Epigramm aus der 1. H. des 3. Jh. nC. (Gueraud / Jouguét aO. [o. Sp. 216] 20, Z. 145f) erwähnt eine λυχνῖτις ζώνη. Die Blöcke aus diesem Steinbruch waren nicht groß. Eine zweite Art, die weniger geschätzt war, der sog. Paros 2, stammt aus einem Steinbruch im Tal von Choridakia, einen Kilometer entfernt von dem vorigen. Aus den Inschriften auf den Rohblöcken geht hervor, dass der Abbau unter kaiserlicher Kontrolle stand. Umstritten ist, ob es eine dritte Qualität gab (Paros 3), die in antiken Steinbrüchen nahe der Mülldeponie der heutigen Stadt Paros gewonnen wurde. Der Abbau scheint in einem gewissen Maße auch in späterer Zeit betrieben worden zu sein, wie ein Depot mit Säulen in Ostia nahe dem Tempel der fabri navales (Ende 4./Anf. 5. Jh. nC.) vermuten lässt (Pensabene u. a.). – Nach Procop. aed. 1, 3, 3f wurden Säulen aus parischem M. auch für die Blachernenkirche in Kpel verwendet, die Justinian (527/65) erbauen ließ. Produktion für den örtlichen Gebrauch ist noch für die 1. H. des 6. Jh. bezeugt (A. Mitsani, Observations on the origins of marbles used in the Katapoliani Church of Paros: Schilardi / Katsonopoulou aO. 279/83). – Gnoli 261f; Pensabene 212; Attanasio aO. (o. Sp. 219) 186/90.

30. Pentelicum / λίθος Πεντελικός: Am berühmtesten ist die Verwendung dieses M. für den Bau des Parthenon in Athen. An der Wende vom 4. zum 3. Jh. vC. bezeugt PsPlat. Eryx 394e, dass dieser M. sehr gesucht war (Πεντελικῶν λίθων πολλοὺς τοὺς δεομένους τε καὶ βουλομένους πρίασθαι); seine Brüche erwähnten Theophr. lap. 6 u. Strab. 9, 1, 23. Neben Architekturelementen wurde er auch für figurale Skulptur, Dekorationselemente u. Sarkophage verwendet. In den (meist griech.) Quellen wird er häufig genannt (vgl. zB. Cic. Att. 1, 8, 2; Paus. 1, 19, 6; 5, 10, 3; 6, 21, 2; 7, 23, 6. 25, 9; 8, 28, 1; 10, 32, 1; Lucian. Iupp. trag. 10; Plut. vit. Publ. 15, 4; Athen. dipnos. 13, 59, 591B; Philostr. vit. Soph. 2, 5, 550 [63, 17f Kayser]). Der Abbau dürfte noch bis in die späte Zeit angedauert haben, wie das Depot von Säulen in Ostia nahe dem Tempel der fabri navales (Ende 4./Anf. 5. Jh.) zeigt (Pensabene u. a.). Dies wird gestützt durch Erwähnungen bei späten Autoren (Themist. or. 13, 179A; Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 [199 Mazal]; Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 6, 2 [5 Marcovich]). – S. Pike, Preliminary results of a systematic characterization study of Mount Pentelikon, Attica, Greece: Schvoerer 165/70; Attanasio aO. (o. Sp. 219) 190/4.

31. Porphyrites / Πορφυρίτης: Πορφυρίτης (SupplEpigrGr 1 [1996] 2097; Preisedikt Diokletians 33, 1 [102 L.]); πορφυρίτης λίθος (Eus. mart. Pal. 8, 1 [GCS Eus. 2, 2, 924f]); πορφυρῖτις (Ael. Arist. or. 36 [48], 67 [2, 285 Keil]) / Porphyrites (Plin. n. h. 36, 57; CIL 13, 4319); Porphyrites lapis (Plin. n. h. 36, 88); porphyreticum marmor (Suet. vit. Ner. 50, 1; Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 25, 7); [por]fyriticum (Preisedikt Diokletians 33, 1 [192 L.]); purfyreticum marmor (Lib. pontif. 1, 181 Duchesne); porfyreticus lapis (ebd. 1, 174 Duch.; Pass. 4 Coron. 8 [ASS Nov. 3, 770]); pirfireticus lapis (Agnell. [Andr.] lib. pontif. Ravenn. 23. 29. 33. 39. 113 [MG Script. rer. Lang. 289. 293. 297. 304. 352]); πορφυροῦς λίθος (Cass. Dio 77, 15, 4; Const. Porph. caerim. 1, 9. 64 [63. 290 R.]). In späterer Zeit begegnen auch andere Bezeichnungen: λίθος Ῥωμαῖος (Theophan. Contin. 3, 42f [140. 146 B.]; Διήγησις περὶ τῆς Ἁγίας Σοφίας 2 [Script. orig. Cpol. 1, 76 Preger]; Theophan. Contin. 5, 85 [327 B.]; Const. Porph. caerim. 2, 42 [642 R.]; Georg. Cedren. hist. comp.: 1, 519 Bekker); λίθος Θηβαῖος (Konstantinssäule in Kpel: Chron. pasch. zJ. 328 [1, 528B Dindorf]; vgl. Paul. Silent. descr. Soph. 379f. 449 [237. 239 Friedl.]; Hist. Aug. vit. Heliog. 24, 7; G. Fowden, Constantine's porphyry column. The earliest literary allusion: JournRomStud 81 [1991] 121); λίθος Αἰγύπτιος (Theophan. Contin. 5, 85 [327 B.]; vgl. Themist. or. 13, 179A: κίονας Αἰγυπτίας). Möglicherweise geht diese Bezeichnung schon auf Pollux onom. 7, 100 (Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe: λίθος Αἰγυπτία) u. Paus. 1, 18, 6 (zwei Statuen Hadrians vor dem Olympieion von Athen) zurück. Evtl. spielt auch Sidon. Apoll. carm. 5, 34f (1, 29 L.: Aethiopium de monte) u. ep. 2, 2, 7 (2, 47 L.: per scopulos Aethiopicos) auf den Porphyr an. – Die Brüche befanden sich am Mons

Porphyrites in der Ostwüste Ägyptens (Ael. Arist. or. 36 [48], 67 [2, 285 Keil]; Ptol. Math. geogr. 4, 5, 12; Eus. mart. Pal. 8, 1 [GCS Eus. 2, 2, 924f]; Pallad. hist. Laus. 34, 3; 36, 2 [164. 178 Bartelink]; dial. 17 [SC 341, 338]; Pass. 4 Coron. 4. 10 [ASS Nov. 3, 767. 771]), in einer Höhe von mehr als 1000 m. Gelegentlich in ptolemäischer Zeit verwendet, begann der Abbau, unter kaiserlicher Kontrolle, offiziell unter Tiberius (SupplEpigrGr 1 [1996] 2097; van Rengen, Paneion aO. [o. Sp. 216]; vgl. Maxfield / Peacock 2, 7 nr. 1, 2, 2). Verwendet wurde er für Skulpturen (Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί 11 [Script. orig. Cpol. 1, 27 Preger]; Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως 100 [ebd. 2, 204 Preger]; Joh. Mal. chron. 6, 16 [125 Thurn]) u. Reliefs, wie auch für Säulen (CIL 6, 3004. 3755 = CIL 6, 30719: columnae purpuriticae; IG 3148: κείονας πορφυρείτας; IG 8614: [κίο]να πορφυρέην; Plin. n. h. 36, 88; Hist. Aug. vit. Ant. Pii 11, 8; Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί 58 [Script. orig. Cpol. 1, 58 Preger]; Joh. Mal. chron. 10, 51 [200 Thurn]; Διήγησις περὶ τῆς Ἁγίας Σοφίας 2 [Script. orig. Cpol. 1, 76 Preger]; Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως 50 [ebd. 2, 178 Preger]; Hist. Aug. vit. Prob. 2, 1: porticus porphyretica; CIL 15, 7191: in purpuretica), Wandplatten u. Wasserbecken (Ambr. ep. 25 [53], 4 [CSEL 82, 1, 178]; Pass. 4 Coron. 10 [ASS Nov. 3, 771]; Theophan. Conf. chron. zJ. 601/02 [1, 285 de Boor]; Theophan. Contin. 6, 24. 44 [451. 461 de B.]); wenn er bei Bodenbelägen alternierend mit Lacedaemonium (s. nr. 22) erscheint, bildet er das opus Alexandrinum. Im diokletianischen Preisedikt (33, 1 [192 L.]) wird er mit 200 Denarii pro Kubikfuß bewertet; möglicherweise in 250 zu korrigieren, wie für Lacedaemonium, den höher geschätzten M. – Gnoli 122/33; O. Longo (Hrsg.), La porpora. Realtà e immaginario di un colore simbolico (Venezia 1998); Lazzarini, Determinazione 235; Ph. Malgouyres (Hrsg.), Porphyre. La pierre pourpre des Ptolémées aux Bonaparte, Ausst.-Kat. Paris (2003).

32. [Porphyrites, melas] / μέλας πορφυρίτης: μέλας πορφυρίτης (SupplEpigrGr 1 [1996] nr. 2097; van Rengen, Paneion aO.). Eine heute auch als schwarzer Porphyr bekannte Abart des Vorherigen, auch er am Gebel Dokhan, in der Ostwüste Ägyptens, gebrochen. – Gnoli 138f.

33. Proconne(n)sium / Προικοννήσιος λίθος: Proconnesium (Vitr. 2, 8, 10; Plin. n. h. 36, 47; 37, 185); Proconense (Cod. Theod. 11, 28, 9 vJ. 414; 11, 28, 11 vJ. 416); Proconnisum (Agnell. [Andr.] lib. pontif. Ravenn. 50 [MG Script. rer. Lang. 313]); lapis Proconisus (ebd. 26 [291]); Προικοννήσιος λίθος (Const. Porph. caerim. 2, 42 [646 R.]; Theophan. Contin. 3, 43f [141. 143. 145/7 B.]; Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 [199 Mazal]); λίθος Πικριμαῖος (Const. Porph. caerim. 2, 42 [646 R.]; vgl. Cyzicenum). Ein weißer M., dessen Brüche sich auf der Insel Prokonnesos (heute Marmara) befanden u. den Strab. 13, 16 erwähnt. Schon bezeugt in archaischer Zeit, wird er in hellenistischer Zeit zB. für den Telephos-Fries des Pergamonaltars (Th. Cramer / K. Germann / W. Heilmeyer, Petrographic and geochemical characterization of the Pergamon altar marble in the Pergamon Museum, Berlin: Lazzarini, Studies 285/91) oder die Wandverkleidung des Palastes des Mausolos (377/353 vC.) in Halikarnassos (Vitr. 2, 8, 10; Plin. n. h. 36, 47) verwendet. Der Export in großem Stil beginnt in flavischer Zeit, als die Brüche schon unter kaiserlicher Kontrolle gestanden haben müssen. Er wird für Architekturteile wie Sarkophage u. Möbel verwendet, in byzantinischer Zeit auch für Statuen (Pensabene 203/5). Im diokletianischen Preisedikt (33, 7 [192 L.]) hat er eine niedrige Bewertung: 40 Denarii je Kubikfuß. In der Maxentiusbasilika in Rom wurden acht Säulen von 55 Fuß / 16,20 m Höhe verbaut, wahrscheinlich die höchsten aus M. errichteten (Peña aO. [o. Sp. 214] 131 nr. 4). Der Abbau dauert weiter an (Säulendepot beim Tempel der fabri navales in Ostia, Ende 4./Anf. 5. Jh.; Pensabene u. a.) u. setzt sich in spätbyzantinischer Zeit fort (Cosm. Ind. top. 2, 54; Choric. Gaz. laud. Marcian. 1, 41 [13 Foerster / Richtsteig]; Διήγησις περὶ τῆς Ἁγίας Σοφίας 28 [Script. orig. Cpol. 1, 107 Preger]; Const. Porph. caerim. 2, 42 [646 R.]; Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 [199 Mazal]; Theophan. Contin. 3, 43f [141. 143. 145/7 B.]). Er wird häufig für kaiserliche Sarkophage in Kpel vom 6. bis 10. Jh. gewählt (s. u. Sp. 241) u. noch in der 2. H. des 6. Jh. abgebaut. – N. Asgari, Roman and early Byz. marble quarries of Proconnesos: Proceed. of the 10th Internat. Congress of Class. Archaeology (Ankara 1978) 467/80; Monna / Pensabene 145/74.

34. Rhodium: ein grauer M. mit goldfarbenen Adern (Plin. n. h. 37, 172). – Gnoli 179f.

35. [Sagarium] / Σαγαρινός: Σαγαρινός (Const. Porph. caerim. 2, 42 [643 R.]); Σαγάριος (Theophan. Contin. 5, 85 [327 B.]), ‚breccia corallina'. Er stammt aus Brüchen in Bithynien in der Gegend des Flusses Sagarios (Choric. Gaz. laud. Marcian. 1, 41 [13 Foerster / Richtsteig]); man könnte ihn auch mit dem M. identifizieren, der im Preisedikt Diokletians (33, 18 [193 L.]) Ποταμογαλληνός genannt wird; der Γάλλος ist ein Nebenfluss des Sagarios, u. die Einwohner der Gegend wurden Ποταμογαλληνοί genannt (Steph. Byz. s. v. Γάλλος [CorpFontHistByz 43, 1, 404]). Er wurde verwendet für die Sarkophage Leos VI (886/912) u. des Konstantinos VII Porphyrogennetos (913/59) (Const. Porph. caerim. 2, 42 [643 R.]), wo er als πνευμονούσιος (‚lungenähnlich') bezeichnet wird, während er in einer späteren Liste (bei Georg. Codin. Excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanus:

CorpScrHistByz 44, 204C) φλεγμονούσιος (‚flammenfarbig‘) genannt wird. Vgl. auch ein Verzeichnis vJ. 1202, das die Kirche im Palast des Botaniates beschreibt mit einem Fußboden aus M., geschmückt mit einer Bordüre φλεγμονούσιος (Miklosich / Müller aO. [o. Sp. 211] 55). Nach Theophan. Contin. 5, 85 (327 B.) wurde er auch Ὀστρίτης genannt. In Rom wurde er schon im 1. Jh. verwendet u. war im gesamten Mittelmeerraum bis in die mittelbyz. Zeit verbreitet. Dank der geographischen Nähe des Steinbruchs zu Kpel wurde er noch vom 7. bis 10. Jh. genutzt, als die traditionellen klass. M.sorten knapper wurden. Für diese Zeit sind zu erwähnen die Sarkophage von Basilios, dem Sohn Leos VI, eines anonymen Mitglieds dieser Dynastie, von Konstantinos IV (668/85), von Anastasios II (713/16), von Thekla, der Gattin Michaels II (820/29), u. von Maria, der Tochter des Theophilos (829/42; Const. Porph. caerim. 2, 42 [645 R.]; vgl. G. Downey, The tombs of the Byz. emperors at the church of the Holy Apostles in Cple: JournHellStud 79 [1959] 27/51). – Gnoli 93. 207f (mit abweichender Identifikation); Lazzarini, Origin aO. (o. Sp. 216) 60/7; ders., Determinazione 251.

36. [Scyrium] / ποικίλος λίθος τῆς Σκυρίας: Strab. 9, 5, 16; in der Neuzeit bekannt als ‚breccia dei Settebassi‘, nach dem Namen der röm. Villa an der Via Tuscolana unweit von Rom, an der dieser Stein in großen Mengen verwendet wurde. Die Brüche werden in Kàto Kàmpos u. Treis Bukes / Kurisiès auf der Insel Skyros lokalisiert. Es ist nicht bekannt, ob sie in privatem oder kaiserlichem Besitz waren u. auf welchen Steinbruch Plin. n. h. 31, 25 anspielt, wenn er von einem scyreticum metallum spricht. Sein Aussehen ist äußerst vielgestaltig: Bei der häufigsten Spielart sind die Brocken von unterschiedlicher Größe, von wenigen Zentimetern bis einigen Dezimetern; die Farbe reicht von milchweiß bis hellgrau mit gelbbraunen oder rosafarbenen Adern oder Flecken, während der Zement im allgemeinen rot-violett ist. Seine Verwendung ist nicht vor der röm. Zeit bezeugt; nach Rom kommt er unter Caesar, trat aber nicht besonders hervor, obwohl er in vielen Zentren des Mittelmeerraumes belegt ist. Seine häufigste Verwendung scheint er in der mittleren u. späten Kaiserzeit erfahren zu haben, vor allem in Nordafrika u. Kleinasien. Er findet sich auch in dem Säulendepot beim Tempel der fabri navales in Ostia, Ende 4./Anf. 5. Jh. (Pensabene u. a.; s. o. Sp. 223. 226). Hauptsächlich wurde er für Säulen u. Platten, seltener für Skulpturen verwendet. – Gnoli 232/7; Lazzarini, Lithoi 161/81.

37. [Skyrianos] / Σκυριανός: Er darf mit dem vorherigen nicht verwechselt werden, denn im Preisedikt Diokletians 33, 14 (193 L.) wird er nur mit 40 Denarii je Kubikfuß bewertet. Wahrscheinlich handelt es sich um einen weißen M. von Skyros, der im nördl. Teil der Insel bei Lakous gebrochen wurde. – Lazzarini, Lithoi 161.

38. Syenites / Σοηνίτης: Syenites (Plin. n. h. 36, 63); Σοηνίτης (Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 323]); Συηνίς (Gueraud / Jouguét aO. [o. Sp. 216] 20, Z. 147). Er wurde auch Pyrrhopoecilos (‚rotbunt‘) genannt (Plin. n. h. 36, 63; Preisedikt Diokletians 33, 5 [192 L.]: [Πυρροπ]οίκιλος). Plin. n. h. 36, 157 verwendet den Begriff pyrropoecilos für den marmor Thebaicum (s. u. nr. 43), den er aber als dunkelbraun bezeichnet. Die älteste Bezeichnung ist die als λίθος Αἰθιοπικός, die schon Herodot bei der Beschreibung der Verkleidung der Cheopspyramide (2, 127, 3) u. der des Mykerinos (2, 134, 1; vgl. Strab. 17, 1, 133) verwendet. In byzantinischer Zeit wird er ἀληθινοπίπερος, d. h. ‚gepfefferter Purpur‘ (Theophan. Contin. 3, 42 [141 B.]), genannt. Die Brüche befanden sich in Ägypten bei dem antiken Syene (heute Assuan; Stat. silv. 2, 2, 85; 4, 2, 26/8). Wahrscheinlich spielt schon Theophr. lap. 6 auf ihn an. In trajanischer Zeit brach man Säulen von bis zu 50 Fuß (ca. 14,80 m) Höhe u. 6 Fuß (ca. 1,78 m) Durchmesser (Trajansthermen auf dem Mons Oppius, Rom [Peña aO. (o. Sp. 214); E. La Rocca aO. (o. Sp. 214) 204/12]; Templum Pacis, Roma [S. Fogagnola, Scoperta di frammenti di colonne colossali dal Foro della Pace: De Nuccio / Ungaro 136f]), aber schon in hadrianischer Zeit konnte man diese Leistung nicht mehr erbringen. In severischer Zeit wurden weitere Brüche erschlossen (CIL 3, 6630; vgl. 6, 1163 [Obelisk des Constantius II in Rom: caesa Thebis de rupe]). Im Preisedikt Diokletians 33, 5 (192 L.) wird er mit 100 Denarii je Kubikfuß bewertet. – Gnoli 145/7; Lazzarini, Determinazione 228f. – Diod. Sic. 1, 47, 3 (= Hecat. Abd. frg. 12 [FHG 2, 390]) spricht von λίθος μέλας τοῦ Συηνίτου im Zusammenhang mit den Kolossalstatuen des Ramesseums u. meint damit einen grauen Granit, der ebenfalls in der Nähe von Syene gebrochen wurde, den jedoch andere Quellen als lapis Thebaicus (s. nr. 43) bezeichnen.

39. Synnadicum / Συνναδικὸς λίθος: Synnadicum (Porph. in Hor. carm. 3, 1, 41 [88 Holder]); Synnadicus lapis (Hor. carm. 3, 1, 41; Plin. n. h. 35, 3); Synnaticus (Schol. Hor. carm. 3, 1, 41 [1, 212 Keller]); Συνναδικὸς λίθος (Strab. 9, 5, 16; 12, 8, 14): diesen Namen gaben die Römer dem nahe dem Dorf Dokmia in Phrygien gebrochenen M. (vgl. Steph. Byz. s. v. Σύνναδα [592 Meineke]). Er ist leicht an seinen violetten Adern auf weißem Grund zu erkennen (Stat. silv. 1, 5, 39f; 2, 2, 87f; Plin. n. h. 35, 3; Claud. in Eutrop. 2, 272f [177 Hall]; beschrieben nur von Paul. Silent. descr. Soph. 622. 624f [245 Friedl.]; descr. amb. 234/74 [263f Friedl.]); im Ital. heißt

er deshalb pavonazetto. Der Name erscheint auch noch in späterer Zeit (Hist. Aug. vit. Gord. 32, 2; Schol. Hor. carm. 3, 1, 41 [1, 212 Keller]). – Gebräuchlicher ist der von der geographischen Herkunft abgeleitete Name: Phrygius lapis (ebd. 3, 4, 4); Φρύγιος λίθος (Diosc. mat. med. 5, 123 [3, 91 Wellmann]; Pollux onom. 7, 100 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe]; Lucian. Hipp. 6; Paus. 1, 18, 8f; Dio Chrys. or. 79, 2; Iulian. Imp. misopog. 7 [2, 2, 161 Bidez / Lacombrade]); λίθος Φρυγία (Pollux 7, 100 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe]); Φρυγία πέτρα (Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 320f]). In diesem Fall meinen die Quellen jedoch neben der geäderten Art (Stat. silv. 1, 5, 39f; Dio Chrys. or. 79, 2) auch die weiße (Iulian. Imp. misopog. 7 [2, 2, 161 B. / L.]). Er wird oft für Inkrustationen u. Bodenplatten verwendet (Auson. Mos. 48; vgl. auch Martial. 6, 42, 11/5; Stat. silv. 2, 2, 85/94; 5, 3, 84) sowie für Säulen (PsTibull. [Lygd.] 3, 3, 13; Martial. 9, 75, 6/10; Iuvenal. 14, 30, 7; Paus. 1, 18, 9; Themist. or. 13, 179A; Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 325]; IG 3148: κείονας Συνναδίους; vgl. auch Plin. n. h. 36, 102: magnifica basilicam Pauli columnis e Phrygibus, wobei R. M. Schneider [Bunte Barbaren. Orientalenstatuen aus farbigem M. in der röm. Repräsentationskunst (1986) 102/25] et Phrygibus liest u. es als Ethnikon versteht). Nach Strab. 12, 8, 14 war der Name, den die Einwohner der Gegend, in der er gebrochen wurde, dem Stein gaben Δοκιμίτης oder Δοκιμαῖος λίθος, ein Name, der in zahlreichen Varianten erscheint: Docimenum (Cod. Theod. 11, 28, 9 vJ. 414; 11, 28, 11 vJ. 416); Δοκιμηνός (Steph. Byz. s. v. Δοκίμειον [235 Meineke]; Preisedikt Diokletians 33, 8 [192 L.]); Δοκιμινός (Theophan. Contin. 3, 42f [140. 145 B.]). Auch in diesem Fall gibt es Zeugnisse für beide Spielarten: die geäderte wurde in Kpel für den Sarkophag der Eudokia, der Gattin Justinians II, verwendet (Const. Porph. caerim. 2, 42 [644 R.]: τὴν χροιὰν ῥοδοποίκιλον Δοκιμινόν; vgl. Theophan. Contin. 3, 43 [143 B.]), aber auch im Preisedikt 33, 8 (192 L.) muss diese geäderte Variante gemeint sein wegen des hohen Preises von 200 Denarii je Kubikfuß. Die weiße Art ihrerseits wurde ‚onyxartig' genannt: λίθος λευκὸς Δοκιμινὸς ὀνυχίτης (Const. Porph. caerim. 2, 42 [644 R.]: Sarkophag des Heraklios [gest. 641]); dieser Name wird auch von Epiph. gemm. 12 (4, 1, 230f Dindorf) bezeugt (ἄλλοι δέ που καὶ τὸν λίθον τὸν μαρμάρινον ἀπὸ τοῦ δοκιμίου ψευδωνύμως ὀνυχίτην καλοῦσι διὰ τὸ καθαρὸν τῆς λευκότητος; vgl. die lat. Fassung Coll. Avell. 244 [CSEL 35, 2, 744]). Auf dieser Grundlage kann man annehmen, dass einige Säulen, die in den Quellen als von onyxartigem Stein bezeichnet werden, aus weißem dokimenischen M. waren, zB. die columnae VI onychinae volutiles (Lib. pontif. 92, 5 [1, 417 Duch.]) kleinasiatischer Herkunft aus weißem M., die Papst Gregor III (731/41) von dem ravennatischen Exarchen Eutychios als Geschenk erhielt u. die heute in der Peterskirche in Rom stehen (B. Nobiloni, Le colonne vitinee della basilica di S. Pietro a Roma: Xenia antiqua 6 [1997] 81/142), oder die sechs mit Weinranken geschmückten Säulen aus Onichites (also ähnlich den vatikanischen) des Kainourgion, von Kaiser Basileios in Kpel erbaut, denen man zwei weitere gedrehte u. kannelierte, ebenfalls aus Onichites, in demselben Gebäude, anschließen kann (Theophan. Contin. 5, 89 [332 B.]). Schließlich kann man vermuten, dass Lib. pontif. 1, 242 Duch. mit columnae unychinae, die Papst Hilarus für das Oratorium von S. Croce in Laterano verwendet, dieselbe M.art meint. Singulär bleibt die poetische Benennung als Mygdonium (Ovid. her. 15, 142). – Die Steinbrüche, schon in augusteischer Zeit erwähnt (Strab. 12, 8, 14), arbeiteten noch in der Zeit des Honorius (Cod. Theod. 11, 28, 9 vJ. 414; 11, 28, 11 vJ. 416). Zum Export gelangt die geäderte Spielart früher als die weiße, die seit Mitte des 1. Jh. nC. gelegentlich auf lokaler Ebene oder von hochqualifizierten Werkstätten verarbeitet wurde. In der 2. H. des 2. Jh. nC. beginnt der intensive Abbau vor allem für Sarkophage, eine Entwicklung, die vielleicht von den kaiserl. Aufträgen für das Trajansforum begünstigt wurde, an dem die farbige Spielart verwendet wurde u. die die Herausbildung eines qualifizierten Handwerks ermöglichte (Monna / Pensabene 61). Im Unterschied zum Pavonazzetto, der zum großen Teil kaiserlichem Gebrauch vorbehalten war, fehlen für die weiße Varietät Werkstattinschriften (M. Waelkens, Dokimeion. Die Werkstatt der repräsentativen kleinasiat. Sarkophage [1982] 124/7; ders., Marmi e sarcofagi frigi: AnnScNormPisa 16 [1986] 661/78, bes. 672). – Gnoli 153.

40. Taenarius lapis: ‚Rosso antico'; er wird in den Quellen selten genannt. Plin. n. h. 36, 158 spricht von einem schwarzen M., der mit dem ‚bigio antico' identifiziert werden kann, doch wird dieser beschrieben als alius Taenarius, qui niger est. Das zeigt, dass der lapis Taenarius, der unmittelbar davor aufgeführt ist, mit dem ‚Rosso antico' identifiziert werden muss, dem anderen Stein, der in derselben Gegend gebrochen wurde. Auf ihn beziehen sich auch Lygdamus (PsTibull. 3, 3, 13) u. Properz (3, 2, 11), wenn sie von Säulen sprechen, zumal der ‚bigio antico' nicht hinreichend ausgeprägte Äderung zeigt. Die Brüche befanden sich in Griechenland nördlich des Kap Tainaron, nahe der Kapelle des H. Elias oberhalb des Dorfes Damaristika. Wahrscheinlich spielt Strab. 8, 5, 7 auf sie an. Schon beim Tor des Schatzhauses des Atreus in Mykene verwendet, kommt er gegen Ende der Republik in Rom in Gebrauch.

In hadrianischer Zeit wird er auch für Skulpturen verwendet. – Gnoli 187/91; Lazzarini, Lithoi 71/96.

41. Taenarius lapis niger: Plin. n. h. 36, 158. Die Brüche lagen nördlich des Kap Tainaron, unmittelbar am Meer, u. nordwestlich davon, 1 oder 2 km südlich des Dorfes Mìanes. Die Farbe geht von dunkelgrau bis schwarz, gelegentlich von weißen, horizontalen oder diagonalen Kalzitbändern durchzogen. – Gnoli 192f; Lazzarini, Lithoi 97/107.

42. Thasium / Θάσιος λίθος: Thasium (Plin. n. h. 36, 44); Thasius lapis (Sen. ep. 86, 5; Suet. vit. Ner. 50, 1; Pass. 4 Coron. 1 [ASS Nov. 3, 766]; Isid. Hisp. orig. 16, 4, 12); Θάσιος λίθος (Paus. 1, 18, 6; Preisedikt Diokletians 33, 17 [193 L.]), weißer, dolomitischer M. Schon im 6. Jh. vC. erwähnt (Vitr. 10, 2, 15), wird er im griech.-makedonischen Raum auch in klassischer u. hellenistischer Zeit verwendet, in Kleinasien u. danach in Rom, wo er seit dem 1. Jh. vC. bezeugt ist (vgl. das Säulendepot vom Tempel der fabri navales Ende 4./Anf. 5. Jh. vC. in Ostia: Pensabene u. a.; s. o. Sp. 223). Verwendet wird er sowohl für Figuralskulptur wie für Architekturteile u. Verkleidungen. Noch im 6. Jh. nC. werden Architektur u. Dekorationselemente für christliche Kirchen exportiert. – Gnoli 262; Pensabene 208/12.

43. Thebaicum / Θηβαΐα μάρμαρα: Thebaicum (Hist. Aug. vit. Pesc. 12, 4); lapis Thebaicus (Plin. n. h. 36, 157); Θηβαΐα μάρμαρα (Test. Sal. 6, 9 [27* McCown]). Plin. n. h. 36, 157 spricht im Zusammenhang von Mörsern vom lapis Thebaicus, quem pyrropoecilon appellavimus, aliqui psaranum vocant. Ebd. 36, 63 hatte derselbe Autor den Namen pyrropoecilon dem Syenit, rotem Granit, zugeteilt, aber psaranus passt besser zu einem dunklen Stein mit kleinen Flecken (zu ψαρός Blümner, Technol.[2] 3, 11_1). Daher ist er nach Gnoli $146f_7$ mit dem grauen oder schwarzen Granit zu identifizieren, der ebenfalls in Syene vorkommt u. zB. für die Kolossalstatuen des Ramesseums (Diod. Sic. 1, 47, 3: λίθος μέλας τοῦ Συηνίτου) oder den Stein von Rosette verwendet wurde. – Ein ähnliches Schwanken findet sich vielleicht auch in anderen Fällen. Die Verkleidung der Pyramide des Mykerinos bestand für die untersten 16 Schichten aus einem roten Granit, der aus der Entfernung dunkler erscheint; das Gleiche sollte auch bei der Cheopspyramide der Fall gewesen sein; zu Letzterer Herodt. 2, 127, 3: λίθος Αἰθιοπικὸς ποικίλος, gewöhnlich als roter Granit gedeutet, u. in ähnlicher Weise war die Pyramide von Mykerinos verkleidet mit λίθου δὲ ἐς τὸ ἥμισυ Αἰθιοπιοῦ; bei Diod. Sic. 1, 64, 7 dagegen heißt es ἐκ μέλανος λίθου τῷ Θηβαικῷ, u. Strabo 17, 1, 33 beschreibt ihren Granit (μέλανος λίθου ἐστίν) als ἀπὸ γὰρ τῶν τῆς Αἰθιοπίας ὀρῶν kommend. Aus geologischer Sicht ist er als Grano-Diorit zu betrachten (Lazzarini, Determinazione 229). Plin. n. h. 36, 63 beschreibt auch einen Thebaicus lapis instinctus aureis guttis von ägyptischer Herkunft (vgl. Isid. Hisp. orig. 16, 5, 10), der auch identisch sein könnte mit dem bei Lucan. 9, 714 beschriebenen: parvis pictus maculis Thebanus ophites. Es dürfte sich aber doch um einen anderen Stein handeln. – In byzantinischer Zeit bezieht Paul. Silent. descr. Soph. 379f. 449 (237. 239 Friedl.) dagegen diese Herkunftsangabe auf den Porphyr; vgl. auch Chron. pasch. zJ. 328 (1, 528B Dindorf).

44. [Thessalicum] / Λίθος Θετταλή: ,Verde antico'; Pollux onom. 7, 100 (Lexicogr. Gr. 9, 2, 80 Bethe); Theophan. Contin. 5, 89 (332 B.); Eustat. Macremb. Hysmin. 1, 5, 2. 7; 1, 6, 1 (3/5 Marcovich); Θεσσαλὴ λίθος (Greg. Nyss. in Eccl. hom. 3 [GregNyssOp 5, 320. 323]); Θεσσαλός (Preisedikt Diokletians 33, 12 [193 L.]); Θετταλός (Const. Manasses Arist. 7 frg. 138 [199 Mazal]); Θετταλικὸς λίθος (Theoph. Contin. 3, 43 [143f B.]; vgl. 3, 43 [146]); Θεσσαλικὴ πέτρα (Paul. Silent. descr. amb. 255. 274 [264 Friedl.]); θεσσαλὶς πέτρα (Paul. Silent. descr. Soph. 545. 641/4 [242. 245 Friedl.]). Dichterische Namen: ebd. 539 (242 Friedl.), κίονες Αἵ[μ]ο[νι]ῆες ἴσοι χλοάοντι μαράγδῳ (vgl. 576 [243 Friedl.]). Vgl. πράσινος λίθος (Const. Porph. caerim. 1, 27 [155 R.]). – Die Brüche befinden sich in der Nähe von Larissa in Thessalien; Paul. Silent. descr. Soph. 548f. 557 (243 Friedl.) gibt als Herkunft die thessalische Stadt Atrax an. Er wurde von hadrianischer Zeit bis zum Beginn des 10. Jh. gewonnen; mindestens zehn kaiserl. Sarkophage in der Basilica Apostolorum in Kpel bestanden aus diesem M. (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642/9 R.]: von Zenon [474/91] bis zur Familie Leos VI [886/912]), der im 5. Jh. den roten Porphyr ersetzte, da dieser nicht mehr abgebaut wurde. Er wurde hauptsächlich für Inkrustationsplatten verwendet; Säulen begegnen außerhalb Roms u. Kpels nur selten. – Gnoli 162/5; Lazzarini, Lithoi 223/44.

45. Tibereum: schwarz-weißer Granit (Plin. n. h. 36, 55 = Isid. Hisp. orig. 16, 5, 4). Ein Quarz-Dorit, der an der Mündung des Wadi Barut in der Ostwüste Ägyptens gebrochen wurde. – Gnoli 155. 158; Lazzarini, Determinazione 230/3; J. Bingen / S. O. Jensen, Mons Claudianus. Rapport préliminaire sur les cinquième et sixième campagnes de fouille (1991/92): BullInstFrArchOr 92 (1992) 32f.

46. Troadense: ,Granito violetto' oder ,aus der Troas' (Troadensium columna/[r]um: AnnÉpigr 1934 nr. 172 = 1948 nr. 37; Reynolds / Ward-Perkins aO. [o. Sp. 220] 132 nr. 467 [313 nC. aus Leptis Magna; vgl. nr. 771]); Erwähnung der Brüche Cod. Theod. 11, 28, 9 vJ. 414; 11, 28, 11 vJ. 416. Die Brüche lagen im Massiv

des Ciğri Dağ (nahe der heutigen türkischen Stadt Ezine, Provinz Çanakkale). Die erste Verwendung ist schon in archaischer Zeit in der Stadt Neandria bezeugt, in hellenistischer Zeit in Alexandria Troas, aber große Verbreitung erfuhr er vom 2. Jh. nC. an: Die ersten Säulen sind bekannt aus der Villa Hadriana (Piazza d'Oro) u. vom Forum von Ostia. Der intensivste Abbau findet in spätantiker Zeit statt u. setzt sich in byzantinischer Zeit fort; verbreitet ist er im gesamten Mittelmeergebiet. Die Brüche befanden sich wahrscheinlich in kaiserlichem Besitz. Es ist anzunehmen, dass sich der Wunderbericht über den Bischof der Troas Silvanus (Socr. h. e. 7, 37, 11/5), der den Abtransport von sehr schweren u. großen Pfeilern oder Säulen ermöglichte, sich auf diesen M. bezieht. – Gnoli 152f; L. Lazzarini, The occurence, use and deterioration of marmor Troadense: Bericht über die 34. Tagung für Ausgrabungswiss. u. Bauforsch. (1988) 22/6; G. Ponti, M. troadense. Granite quarries in the Troad. A preliminary survey: Stud. Troica 5 (1995) 291/320.

c. Liste mit Verweisen zum Katalog.
Achaicum s. nr. 19 Hymettium.
Aigyptios s. nr. 32 Porphyrites.
Africano s. nr. 24 Luculleum.
Alabaster s. nr. 27 Onyx.
Bardiglio s. nr. 25 Luni(e)nse.
Bigio morato s. nr. 11 Chium.
Breccia s. nr. 15 Hexecontalithos.
Breccia corallina s. nr. 35 Sagarium.
Breccia corallina ombrata s. nr. 21 Knekites lapis.
Breccia di Aleppo s. nr. 11 Chium.
Breccia dei settebassi s. nr. 36 Scyrium.
Carrara-M. s. nr. 25 Luni(e)nse.
Cipollino verde s. nr. 9 Carystium.
Docimenum s. nr. 39 Synnadicum.
Giallo antico s. nr. 26 Numidicum.
Granit, grau s. nr. 12 Claudianum.
Granit, rot s. nr. 38 Syenites u. nr. 43 Thebaicum.
Granit, schwarz-weiß s. nr. 45 Tibereum.
Granito violetto s. nr. 46 Troadense.
Lychnites s. nr. 29 Parium.
Marmo verde ranocchia s. nr. 6 Batrachites.
Onichites s. nr. 39 Synnadicum.
Pavonazetto s. nr. 39 Synnadicum.
Phrygium s. nr. 39 Synnadicum.
Phengites s. nr. 27 Onyx.
Poenus s. nr. 26 Numidicum.
Porphyr, grün s. nr. 17 Hieracitis u. nr. 22 Lacedaemonium.
Portasanta s. nr. 11 Chium.
Pyrrhopoecilon s. nr. 38 Syenites.
Rosso antico s. nr. 40 Taenarius lapis niger.
Serpentin s. nr. 22 Lacedaemonium u. nr. 28 Ophites.
Syenites s. nr. 43 Thebaicum.
Synnadicum s. nr. 27 Onyx.
Verde antico s. nr. 44 Thessalicum.

III. Herkunft u. Verwendung von Marmor. a. Allgemein. In Griechenland fand der M. im Allgemeinen lokale Verwendung in der Umgebung seines Abbaugebietes. Eine Ausnahme bildet der M. von Paros, der im 6. Jh. vC. den M. von Naxos verdrängte u. in erheblichem Umfang exportiert u. sowohl für Skulpturen als auch für Sakral- oder Grabgebäude verwendet wurde. In der Architektur war die Verarbeitung von Blöcken kennzeichnend. Auf dem griech. Festland war einer der wichtigsten Brüche der vom Pentelikon, dessen M. in Athen für den Bau des Hephaistieion (jedoch mit Dekorteilen aus parischem M.) u. für den Parthenon verwendet wurde. – Inkrustationsplatten kamen erst zu Beginn der hellenist. Zeit auf (in Halikarnass für den Palast des Mausolos [377/353 vC.]; Vitr. 2, 8, 10; Plin. n. h. 36, 47). In Rom dürfte das erste aus M. errichtete Bauwerk der Tempel des Iuppiter Stator in der Nähe des Circus Flaminius (unter der Kirche S. Maria in Campitelli) gewesen sein (Vell. 1, 11, 5; vgl. A. Viscogliosi, Art. Iuppiter Stator, Aedes ad Circum: LexTopUrbRom 3 [1996] 157/9), der auf die J. 143/131 vC. zurückgeht. Im 1. Jh. vC. nahm die Verwendung von M. deutlich zu: so ließ zB. Sulla für den kapitolinischen Tempel Säulen vom Olympieion in Athen herbeischaffen (Plin. n. h. 36, 45), M. Aemilius Scaurus importierte für sein provisorisches Theater 360 Säulen (ebd. 36, 5) u. Caesar fasste den Plan, die Saepta aus M. neu zu errichten (Cic. Att. 4, 16, 14). Zur Zt. Caesars begann der Abbau des M. von Luni, der im Zuge der großen Bauprogramme des Augustus gewaltige Ausmaße annahm. Auch prokonnesischer u. pentelischer M. fanden in den folgenden Jahrzehnten häufiger Verwendung in der Architektur. Im 1. Jh. vC. kamen auch farbige M.sorten in Gebrauch (M. Carystium, Hymettium, Luculleum, Numidicum, rotes Taenarium, Chium); nach der Eroberung Ägyptens durch Augustus traten M.sorten ägyptischer Provenienz hinzu. Zu Beginn des 2. Jh. waren die technischen Möglichkeiten zum Abbau von M. vollständig ausgereift, wie die 50 Fuß hohen Säulen aus Claudianum u. Syenites belegen, die nur von den 55 Fuß hohen Säulen aus prokonnesischem

M. übertroffen werden. In antoninischer Zeit endete einerseits der Abbau von Basanit, andererseits verwendete man (für Sarkophage) häufiger Synnadicum / Docimenum in seiner weißen Spielart, für Säulen verstärkt Troadense. In severischer Zeit wurden neue Syenit-Brüche erschlossen, u. im Laufe des 3. Jh. begann der Abbau von λίθος Καρικός auf Iasos. Zu dieser Zeit war die Verwendung von Numidicum u. lunensischem M. rückläufig, der in Rom vermehrt durch prokonnesischen M. ersetzt wurde. Eine (unvollständige) Übersicht über die unter Diokletian abgebauten M.sorten hat sich mit dem Preisedikt 33 (192f L.) erhalten. – Im 4. Jh. wurden die Brüche des M. Aquitanicum in den Pyrenäen erschlossen. Mit der wachsenden wirtschaftl. u. politischen Bedeutung Kpels u. parallel zum zurückgehenden Aufwand der kaiserl. Verwaltung für Abbau u. Transport von M. wurden neue Steinbrüche in größerer Nähe zur östl. Hauptstadt eröffnet oder erweitert; der Bithynus lapis wird nachweisbar u. der M. von Iasos erfährt seine größte Verbreitung. Der Abbau von Porphyr wurde im 5. Jh. endgültig eingestellt, prokonnesischer u., bis ins 10. Jh., sagarischer u. thessalischer M. wurden weiterhin abgebaut. – Als in der Architektur wie in der Bildhauerkunst die Mode aufkam, farbige M.sorten unterschiedlicher Herkunft miteinander zu verbinden (Schneider aO. [o. Sp. 229]; De Nuccio / Ungaro; M. Bradley, Colour and marble in early imperial Rome: ProcCambrPhilolSoc 52 [2006] 1/22), entsprach dies der literarischen Mode der *Ekphrasis besonders in flavischer Zeit (Martial. 6, 42, 11/5; 9, 75, 6/9; Stat. silv. 1, 5, 34/43) u. noch später (Prud. c. Symm. 2, 248f; Sidon. Apoll. carm. 5, 34/9; 11, 17/9; 22, 135/41 [1, 29. 98. 138f L.]; ep. 2, 2, 7 [2, 47f L.]) mit einem Höhepunkt im Werk des Paulus Silentiarius (descr. Soph.; descr. amb.).

b. Marmor als Wandverkleidung. Im röm. Bereich ahmte man die Wandverkleidung hellenistischer Paläste (Palast des Mausolos, s. o. Sp. 226. 234; Plin. n. h. 36, 44) zunächst mit Hilfe dekorativer Wandmalerei mit M.imitation (Vitr. 7, 5, 1; vgl. H. Eristov, Corpus des faux-marbres peints à Pompéi: MélÉcFrançRome Ant. 91 [1979] 693/771), dann durch *Inkrustationen aus echtem M. nach. In Rom dürfte der erste, der in großem Stil M.inkrustationen verwendete, Mamurra zZt. Caesars gewesen sein (Plin. n. h. 36, 48). In der Archäologie wird die Verkleidung von Wänden u. Böden mit zugeschnittenen M.teilen, die ein geometrisches oder figurales Muster bilden, opus sectile genannt. Dieser Terminus findet sich nicht in den Quellen, wo aber sectilia pavimenta erwähnt werden (Vitr. 7, 1, 3; Suet. vit. Iul. 46). Die Bezeichnung crustae u. entsprechende Ableitungen finden sich allgemein für Verkleidungen aus M., für Wandverkleidungen aus M. wurde im Griech. der Begriff σκούτλωσις gebraucht (F. Rickert, Art. Inkrustation: o. Bd. 18, 160/79); eine spezielle Art der Pflasterung des Bodens aus M. Lacedaemonium u. Porphyrites hieß opus Alexandrinum (Hist. Aug. vit. Alex. 24, 7; vgl. vit. Heliog. 24, 6; F. Guidobaldi, Le plateae con pavimenti porfiretici di Eliogabalo e Alessandro Severo nel palatium: G. Bonamente [Hrsg.], Hist. Aug. Colloquium Perusinum = Hist. Aug. Colloquia NS 8 [Bari 2002] 275/89). Im 2. Jh. kamen Mosaikböden auf, die M.pflasterung nachahmen (D. Michaelides, Some aspects of marble imitation in mosaic: P. Pensabene [Hrsg.], Marmi antichi 1 [1985] 155/70). In der 2. H. des 3. Jh. nC. festigte sich daneben die Tendenz, ganze Wandverkleidungen zu imitieren durch a fresco gemalte M.äderungen der Platten u. durch die gemalten Umrisse der gliedernden Wandpfeiler (K. A. Kelly, Motifs in opus sectile and its painted imitation from the Tetrarchy to Justinian [Ann Arbor 1986]; A. Barbet / R. Douaud / V. Lanièpce, Imitations d'opus sectile et décors à réseau: Bulletin de liaison. Centre d'études des peintures murales romaines 12 [1997] 5/46; S. Falzone, L'imitazione dell'opus sectile nella pittura tardo antica a Roma e a Ostia: De Nuccio / Ungaro 171/4). In späterer Zeit können Verkleidungen aus opus sectile als opus sarsorium bezeichnet werden (Ennod. carm. 1, 91 [CSEL 6, 588]; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 16 [Script. rer. Mer. 1, 1², 64]). – Das Zusammenstellen von M. verschiedener Farben in Wandverkleidungen oder Bodenbelägen wird in den Texten mit lapide pingere bezeichnet (Plin. n. h. 35, 3) oder mit gleichbedeutenden Ausdrücken (in picturae modum variata circumlitio: Sen. ep. 86, 6; marmore picto: Stat. silv. 2, 2, 88; Claud. in Eutrop. 2, 272f [177 Hall]; marmore picta Nomas: Martial. 8, 53, 8; picturatae marmorum crustae: Paneg. Lat. 11 [3], 11, 4; discolorea crusta marmorum gratissima picturarum varietate: Cassiod. var. 1, 6, 2 [CCL 96, 17]; parvis pic-

tus maculis Thebanus ophites: Lucan. 9, 714; vgl. Martial. 1, 55, 5), was manchmal zu Missverständnissen in der Interpretation führen kann, zB. in S. Eufemia, Grado (579 nC.): squalida sub picto caelatur marmore tellus bezieht sich auf ein Bodenmosaik (G. B. Brusin [Hrsg.], Inscriptiones Aquileiae 3 [Udine 1993] nr. 3331).

IV. Abbau, Transport u. Logistik. Seit dem J. 17 nC. wurde der M.abbau zum großen Teil kaiserliches Monopol (Suet. vit. Tib. 49, 1; vgl. K. Fiehn, Art. Steinbruch: PW 3A, 2 [1929] 2241/93, bes. 2256/69); Steinbrüche u. Transport standen unter der Kontrolle kaiserlicher Funktionäre, doch scheint der Abbau nach dem Zeugnis der Inschriften oft privaten Unternehmern überlassen worden zu sein. In Rom war der Vertrieb in der Zuständigkeit der tabularii a rationibus marmorum (CIL 6, 8531) oder der tabularii stationis marmorum (ebd. 6, 410), u. es können mehrere Depots ausgemacht werden: Die wichtigsten befanden sich entlang der Fossa Traiana in der Nähe von Portus u. in Rom am Tiberhafen am Fuß des Aventin, wo sich die Statio marmorum befunden haben muss. Hier wurde der M. gelagert, der für die ratio urbica (die Behörde für die öffentlichen Bauten Roms) u. die ratio domus Augustae (die Verwaltung der kaiserl. Besitzungen) bestimmt war. Auch für die wichtigsten übrigen Steinbrüche dürfte es besondere Behörden gegeben haben (s. o. Sp. 215. 219. 223. 225. 233). Man kann dabei an einen procurator marmorum (CIL 6, 8482) denken, dem die Procuratoren der einzelnen Steinbrüche unterstanden (ebd. 6, 348; vgl. 6, 7146; s. o. Sp. 220). Wahrscheinlich waren die Steinbrüche anfangs Teil des patrimonium des Kaisers, gingen dann aber allmählich im kaiserl. fiscus auf. – Der Vertrieb einiger M.sorten (pentelischer, prokonnesischer, karystischer) könnte direkt vom Steinbruch aus organisiert worden sein, während andere, wertvollere (synnadischer, numidischer) erst in Rom in den Handel kamen. Die Steinbrüche produzierten nicht nur Blöcke, sondern auch Architekturteile, Sarkophage u. sogar bossierte Skulpturen, halbfertige oder nicht vollständig ausgeführte Arbeiten, die erst am Ort ihrer Verwendung vollendet wurden. Dies setzt eine gewisse Standardisierung von Produktion u. Bauplanung voraus, die auf die Verwendung von solch vorgefertigten Modulen eingestellt war. Aus den Inschriften auf den rohen Blöcken gewinnen wir eine Reihe von wichtigen Daten zur Organisation der Arbeiten: neben den Konsulardaten, der Angabe der Abbaustelle im Steinbruch (Ort u. Nummer), dem Namen der Werkstatt oder der caesura, die mit den Arbeiten beauftragt waren, nennen sie manchmal auch den Abschnitt des Steinbruchs (brachium) oder den Namen des Verantwortlichen für die Verwaltung eines Teils im Steinbruch (ratio). Ebenso konnten die probatores aufgeführt sein, die die Qualität des abgebauten M. überprüften. In manchen Steinbrüchen (Docimium, Brüchen des Numidicum bei Simitthus usw.) wurde auch der Procurator genannt. Ab der späteren Severerzeit sind keine entsprechenden Inschriften mehr nachweisbar (L. Bruzza, Iscrizioni dei marmi grezzi: AnnInstCorrArch 42 [1870] 106/204; M. Maischberger, M. in Rom. Anlieferung, Lager- u. Werkplätze in der Kaiserzeit [1997]; P. Pensabene, Amministrazione dei marmi e sistema distributivo nel mondo romano: G. Borghini [Hrsg.], Marmi antichi[3] [Roma 1998] 43/54).

B. Zur Bewertung von Marmor. I. Nichtchristlich. a. Erstes Jh. vC. u. erstes Jh. nC. Vitruv widmete der Verwendung von M. nur wenige Bemerkungen, hielt ihn aber für die Errichtung bedeutender Bauten für wichtig: ut haberet, quemadmodum ab arte subtilitatem, sic ab magnificentia et inpensis auctoritatem (7 praef. 17). Diese Vorstellung deckt sich mit dem Anspruch des Augustus, ein Rom aus rohen Ziegeln vorgefunden u. ein Rom aus M. hinterlassen zu haben (Suet. vit. Aug. 28, 3; PsAur. Vict. epit. 1, 18; Oros. hist. 7, 7). Seit dem 1. Jh. nC. jedoch entwickelte sich parallel dazu eine negative Sicht, die die Verwendung von M., vor allem im privaten Bereich, verurteilte (Sen. ep. 16, 8; 86, 5; 90, 10; 114, 9; 115, 9; Plin. n. h. 36, 3/8; Iuvenal. 11, 175; 14, 307) u. auch in einem allgemeinen Sinne als Zeichen des Verfalls der Sitten u. des Abrückens von der natürlichen Schlichtheit der Anfänge wertete. Am Ende der Republik wurde eigens das columnarium eingeführt, eine Steuer auf an Häusern verbaute Säulen (Cic. Att. 13, 6, 1).

b. Zweites bis sechstes Jh. Die röm. Regierung zeigte ein lebhaftes Interesse an einem repräsentativen Stadtbild, das sich ausdrücklich in Regelungen für die Wiederverwendung von M.teilen u. Säulen von privaten u. öffentlichen Gebäuden manifestierte,

die maßgebend für die Qualität der Architektur waren. Zum Schutz des publicus adspectus schränkte Alexander Severus die Möglichkeit der Zerstörung u. Entfernung von Gebäudeteilen ein (Cod. Iust. 8, 10, 2 vJ. 222; J. M. Rainer, Bau- u. nachbarrechtliche Bestimmungen im klass. röm. Recht [Graz 1987] 282/90. 293/8; ders., Probleme der Stadterhaltung in der Spätantike: RevHistDroit 59 [1991] 259/67). Erlaubt war es jedoch, Säulen u. M.teile eines Privathauses für ein öffentliches Gebäude zu verwenden (Marcian.: Dig. 39, 2, 48). Konstantin verbot die Überführung von M. u. Säulen aus einem Stadthaus auf ländliche Anwesen, erlaubte aber die Überführung von einem zum anderen Stadthaus desselben Besitzers auch in eine andere Stadt (Cod. Iust. 8, 10, 6 vJ. 321). Im J. 357 wurde eine solche Transferierung zwischen öffentlichen Gebäuden verboten (Cod. Theod. 15, 1, 1) u. in den darauf folgenden Jahren wurde dieses Verbot mehrfach bekräftigt (ebd. 15, 1, 14 vJ. 365; Cod. Iust. 8, 10, 7 vJ. 362/63; Cod. Theod. 15, 1, 16 vJ. 365; 15, 1, 19 vJ. 376; 15, 1, 37 pr. vJ. 398). Im 5. Jh. lockerte die Gesetzgebung diese Regelung für den Fall, dass der Abriss zur Errichtung eines anderen öffentlichen Gebäudes dient (Nov. Maior. 4 vJ. 488); gleichzeitig lassen sich in anderen schriftlichen Quellen Anfänge einer positiven Bewertung jeder Art von Wiederverwendung konstatieren. Theoderich schließlich bezeichnete es ausdrücklich als sinnvoll u. notwendig, Materialien von verfallenen Gebäuden für neue wieder zu verwenden (P. Liverani, Reimpiego senza ideologia. La lettura antica degli spolia, dall'arco di Constantino all'età carolingia: RömMitt 111 [2004] 412/7).

c. Marmor u. seine Konnotationen. Mit einigen M.sorten war in der Kaiserzeit aufgrund der Farbe, der Haltbarkeit u. des Werts eine besondere Bedeutung verbunden. Der Basanit mit seiner grau-grünen oder rot-braunen Farbe erlaubte es, Bronzeskulpturen nachzuahmen; darüber hinaus war dieses Material strikt mit kaiserlichen Aufträgen verbunden, u. außerhalb Ägyptens sind keine aus Basanit gefertigten Porträts von Personen bekannt, die nicht zur kaiserl. Familie gehörten. Daher liegt die Vermutung nahe, dass mit diesem Material ein bestimmter Symbolwert in Bezug auf den Kaiser verbunden war u. dass das Einstellen seines Abbaus Ende des 2. Jh. nC. mit der Übertragung dieses Wertes auf andere M.- oder Steinsorten, besonders Porphyr, in Zusammenhang stand (Belli Pasqua aO. [o. Sp. 211] 56/8). – Wegen seiner Purpurfarbe war die Verwendung von Porphyr auf das Kaiserhaus u. auf öffentliche Gebäude beschränkt (Hist. Aug. vit. Ant. Pii 11, 8; vgl. auch vit. Prob. 2, 1; Delbrück 19/30), was besonders bei Grabanlagen deutlich wird. Die Asche Neros wurde in einer Porphyrurne beigesetzt (Suet. vit. Ner. 50, 1) u. aus dem 2. Jh. sind der Porphyrsarkophag aus dem Grabmal des Hadrian (Delbrück 216/8; A. A. Vasiliev, Imperial porphyry sarcophagi in Cple: DumbOPap 4 [1948] 3/26; J. Deer, The dynastic porphyry tombs of the Norman period in Sicily = DumbOStud 5 [Cambridge 1959] 150f) u. die Porphyrurne für die Asche des Septimius Severus zu erwähnen (Dio Cass. 77, 15, 4). Von konstantinischer Zeit an (Helena u. Constantina: Lib. pontif. 1, 182 Duchesne; Delbrück 215f. 219; Maximianus Herculius u. Valentinianus II: Ambr. ep. 25 [53], 4 [CSEL 82, 1, 177f]; Konstantin: Georg. Cedren. hist. comp.: 1, 519 Bekker) bis zu Marcianus (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642/9 R.]; Downey aO. [o. Sp. 227]) wurden Porphyrsarkophage für kaiserliche Bestattungen zur Regel. Später begegnen sie nur in Wiederverwendung; schon für Valentinianus II griff man zu einem porphyreticum labrum, das mit tabulae porphyreticae verschlossen wurde (Ambr. ep. 25 [53], 4 [178]), u. auch Theoderich wählte für seine Bestattung einen Sarkophag aus diesem Stein (Agnell. [Andr.] lib. pontif. Ravenn. 39 [MG Script. rer. Lang. 304]; Delbrück 166f). – In byzantinischer Zeit bedeutete der Titel Porphyrogennetos für einen Kaiser ‚geboren im Purpurgemach' des Kaiserpalastes in Kpel, das so genannt wurde, weil es mit diesem Material ausgekleidet war (Anna Comn. Alex. 7, 2 [229f Reifferscheid = 2, 90 Leib]). In Kpel sind unter den bedeutendsten Denkmälern noch die Porphyrsäule mit dem Standbild Konstantins auf seinem Forum u. die rotae porphyreticae zu erwähnen, die, eingelassen in den Fußboden von Gebäuden, die Stelle bestimmter zeremonieller Haltepunkte bezeichneten, etwa in der Chalke, aber auch in Rom in S. Pietro in Vaticano (Delbrück 27f. 148/50). – Nach dem Ende des Porphyrabbaus war *Leo I (gest. 474) der erste Kaiser, der gezwungen war, das Zeremoniell partiell zu modifizieren; sein Sarko-

phag wurde aus Hieracitis hergestellt. In der Folgezeit wurde oft prokonnesischer M. verwendet: Für die Zeit von Justin II (565/78) bis zu den Töchtern Leos IV (886/912) werden neun Beispiele genannt (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642/9 R.]). Aufgrund der farblichen Übereinstimmung mit dem prokonnesischen M. können wir Sarkophage aus weißem Dokimion (Heraklios [610/41]), M. von Hierapolis (Theodora [gest. 548]) u. βασιλικὸς λίθος hier anschließen (vielleicht prokonnesischer M., für Konstantinos, den Sohn Basileios' I [869/79]: Const. Porph. caerim. 2, 42 [643 R.]; vgl. auch Nicet. Mag. vit. Theoct. Lesb. 3 [ASS Nov. 4, 226]; Mitsani aO. [o. Sp. 223]). Rotgesprenkelte Sarkophage aus sagarischem M. wurden für Konstantinos IV (668/85), Anastasios II (713/16), Thekla, die Gattin Michaels II Travlos (820/29), Maria, die Tochter des Theophilos (829/42), Leo VI (886/912), *Konstantinos VII Porphyrogennetos (913/59) u. seinen Bruder Basileios verwendet. Aus grünem thessalischen M. wurden mindestens zehn kaiserl. Sarkophage der Basilica Apostolorum hergestellt (Const. Porph. caerim. 2, 42 [642/9 R.]: von Zenon [474/91] bis zur Familie Leos VI [886/912]). Einzelstücke sind der Sarkophag für Anastasios I (491/518) aus aquitanischem M., der aus Pavonazetto für Eudokia, die Gattin Justinians II (685/95 u. 705/11), u. der aus bithynischem M. für Zoe, die zweite Gattin Leos VI, oder aus ähnlichem Stein für Justinian I (527/65).

II. Christlich. a. Marmor u. seine Konnotationen. Die christl. Quellen übernahmen von den heidn. Schriftstellern die ambivalente Bewertung des M.: Einerseits schätzten sie marmorne Inkrustationen u. Säulen, andererseits entwickelte sich eine Luxuskritik (*Luxus II) zur Wahrung spiritueller Ideale. Marmorne Wandverkleidungen u. Säulen gehörten zu den unverzichtbaren Elementen in den Kirchen aus kaiserlicher Stiftung, um als eine dem Auftraggeber angemessene Ausstattung zu gelten. Für die Grabeskirche in Jerusalem existiert eine der wenigen konkreten Anweisungen Konstantins, die die Notwendigkeit eines reichen Säulen- u. M.schmucks auf Rechnung der Reichsverwaltung begründet (Eus. vit. Const. 3, 31,-3; vgl. 3, 34/6). Im Allgemeinen geben die antiken Beschreibungen zwar nur eine unklare Vorstellung vom Grundriss dieses Gebäudes, aber das Vorhandensein von M.schmuck wird deutlich herausgestellt; Konstantin überzog auch die Apostelkirche in Kpel vom First bis zum Boden mit M. (ebd. 3, 58); beim Bau der Basilica Eudoxiana in Gaza war es die Kaiserin, die für die Ausstattung mit Säulen aus M. von Karystos, ‚glänzend wie aus Smaragd', sorgte (Marc. Diac. vit. Porph. 84 [66 Grégoire / Kugener]); in der Nea-Kirche in Jerusalem waren die Säulen aus lokalem M., aber von unvergleichlicher Pracht u. von Farben wie Feuer (Procop. aed. 5, 6, 22: τῷ χρώματι πυρός τινα φλόγα; vgl. die Bezeichnung des sagarischen M. als φλεγμενούσιος). Paulin. Nol. carm. 27, 393f (CSEL 30, 279f) rühmte sich in Bezug auf die Felix-Basilika in Nola: quaeque prius pilis stetit, haec modo fulta columnis, / vilia mutato sprevit caementa metallo; Sidon. Apoll. ep. 2, 2, 8 (2, 48 L.) pries: columnae, quas architecti peritiores aedificiorum purpuras nuncupavere. Für christliche Schriftsteller war auch bei heidnischen Gebäuden das wichtigste Kriterium der M.: Vom Serapistempel in Alexandria sagte Rufin. h. e. 11, 23 (GCS Eus. 2, 2, 1027) nur, dass er pretiosis edita columnis et marmoris saxo war. Das Allerheiligste des Marneion von Gaza war mit M.platten ausgekleidet, die nach seiner Zerstörung zum Spott zur Pflasterung der Straße benutzt wurden, damit Menschen u. Tiere sie mit Füßen treten konnten (Marc. Diac. vit. Porph. 76 [61 Grégoire / Kugener]), gewissermaßen eine damnatio des Gebäudes durch Verhöhnung jener Teile, die einst seine Zierde waren. – Die Säule konnte auch als Metapher verwendet werden. Bei Paulinus v. Nola gewann der Vergleich von Säule u. Pfeiler eine geistige Bedeutung (carm. 28, 307/9 [CSEL 30, 304]: ipse columnas / eriget in nobis Christus veteresque resolvet / obstructae pilas animae). Joh. Chrysostomus sprach mit Bewunderung von Petrus u. Paulus als den Säulen der Kirche Roms u. wies der Säule damit nicht nur eine tragende Funktion zu, sondern auch die eines schmückenden u. repräsentativen Elements (in Rom. hom. 32, 2 [PG 60, 678]). Ausgehend vom Vers ‚Seine Beine (gleichen) M.säulen, gegründet auf Sockel von Feingold' (Cant. 5, 15a), deutete Gregor v. Nyssa (in Cant. hom. 14 [GregNyssOp 6, 417]) sie als Anspielung auf Christus, das Fundament, auf den die Pfeiler gegründet sind, die die Stützen der Kirche sind. Ferner verstand er den M. als den Glanz des Lebens u. die Beständigkeit

im Festhalten an den geistigen Gütern (διὰ δὲ τοῦ μαρμάρου νοούντων ἡμῶν τό τε λαμπρὸν τοῦ βίου καὶ τὸ πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν διάθεσιν ἐμβριθές τε καὶ ἀμετάθετον). – Auf der anderen Seite gab es eine Reihe von polemischen Stellungnahmen, die durch einen Vers des Prudentius (c. Symm. 2, 245/9) zusammengefasst werden können, der Gott sagen ließ: caementa remitto / et quae saxa Paros secat et quae Punica rupis, / quae viridis Lacedaemon habet maculosaque Synna. / ... / templum mentis amo, non marmoris (vgl. Hieron. in Jer. comm. 2, 32 [CCL 74, 75f]; Aug. en. in Ps. 74, 8 [ebd. 39, 830f]; serm. 15, 1 [ebd. 41, 193]). Wegbereiter dieser Strömung war Hieronymus, der sich darüber beklagte, dass mehr Sorgfalt auf die Ausschmückung der Gebäude als auf die Auswahl der Presbyter verwandt würde (ep. 52, 10, 1) u. dass der Luxus zu Lasten der Armen ginge (in Jes. comm. 8, 24, 7/13 [CCL 73, 318f]; in Amos comm. 2, 5, 11/3 [ebd. 76, 285f]); außerdem entlarvte er die *Heuchelei derer, die einst die Kirche verfolgten u. nun prunkvolle Basiliken bauten (in Sach. comm. 2, 8, 6 [ebd. 76A, 810]). In ähnlicher Weise kritisierte Joh. Chrysostomus diejenigen, die unnütze Bauwerke errichteten ‚mit Säulen u. Steinen von hohem Wert' (in Eph. hom. 2, 4 [PG 62, 22]), oder er beschrieb missbilligend den Luxus der Häuser, deren hervorstechendste Merkmale Säulen u. M.schmuck seien (in Phil. hom. 10, 3 [ebd. 62, 260]; in Ps. 48, 17 hom. 1, 8 [ebd. 55, 510f]); seine Ausführungen implizieren damit zugleich, dass die allgemeine Einschätzung der Bedeutung einer Stadt sich auf die Pracht ihrer Gebäude, die Zahl ihrer Säulen, geräumigen Säulengänge u. Straßen gründete (stat. 17, 2 [ebd. 49, 176]).

b. Bildersprache, Wunderberichte. Seit dem 4. Jh. nC. wurde die weiße Farbe des M. u. besonders die Anspielung auf parischen M. immer stärker als literarischer Topos zur Bezeichnung von Kostbarkeit, Wert u. vor allem geistiger Reinheit verstanden; in der Vulgata wurde dieser M. von Salomo unter den ersten Baumaterialien zur Errichtung des Tempels von Jerusalem aufgezählt (1 Chron. 29, 2); Prud. perist. 12, 51 beschreibt die Säulen von S. Paolo fuori le mura als parisch, die in Wirklichkeit jedoch prokonnesisch waren (H. Brandenburg, Die Basilica S. Paolo fuori le mura, der Apostel-Hymnus des Prudentius [Peristeph. XII] u. die architektonische Ausstattung des Baues: Ecclesia urbis. Atti del Congr. Internat. di studi sulle chiese di Roma [4/10 sec.] [Città del Vat. 2002] 1540f); nach Procop. b. Goth. 1, 22, 13 war die Verkleidung des Grabmals Hadrians ἐκ λίθου Παρίου. Vgl. auch Paulin. Nol. carm. 28, 277 (CSEL 30, 303); Mar. Victor. aleth. 3, 182 (CCL 128, 172); Ven. Fort. carm. 9, 10, 10 (MG AA 4, 1, 216); Greg. Tur. glor. mart. 64 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 81): columnis Pharis. Bei Grabbauten kennzeichnete parischer M. die Bedeutung des Toten, so Greg. Tur. glor. conf. 34 (ebd. 318); 41 (ebd. 324): Im castrum Divionensium (Dijon) war das Grab (sepulchrum) des Senators Helarius marmore Phario sculptum; 90 (ebd. 355): das Grab des seligen Lusor ex marmore Phario mirabiliter exculptum; 100 (ebd. 362): das Grab des Felix, Bischofs der Biturigi, war marmore scalptum Phario mit einem Deckel ex marmore Heracleo; hist. Franc. 4, 12 (ebd. 1, 1^2, 108). Häufig wurde hervorgehoben, wenn M. (weiß, kostbar oder allgemein glänzend) für ein Grab verwendet wurde; vgl. CIL 5, 617, 6. 622, 11: Mailand; Vict. Vit. 1, 46 (118 Lancel): Grab Arbogasts; Greg. Tur. glor. mart. 66 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 83): Grab des hl. Genesius in Clermont, dessen Errichtung auf Kosten eines anonymen Grabes geschah; vgl. auch Greg. Tur. glor. conf. 17. 34 (ebd. 307. 319); Beda h. e. 4, 19: zweites Grab der Königin Ethelthryth, Äbtissin von Elge bei Cambridge vJ. 696. Zu kritischen Stimmen vgl. Aug. discipl. 12, 13 (CCL 46, 222); cur. mort. 2, 4 (CSEL 41, 626). – Wegen seiner Farbe konnte der parische M. auch Reinheit symbolisieren: PsHilar. Pict. dedic. eccl.: PL 10, 881: erat autem Templum Dei marmore Pario, quod est, lapide albo extructum, ut candorem Ecclesiasticae castitatis exprimeret. – Die Bedeutung des Porphyrs als dem Kaiser vorbehaltenen Steins setzte sich im christl. Umfeld seit Konstantin bei Sakralbauten fort (Rom, Lateransbaptisterium: Lib. pontif. 1, 174. 234 Duch.; vgl. 1, 243 Duch.; St. Peter im Vatikan: ebd. 1, 176 Duch.; S. Lorenzo f. l. m.: ebd. 1, 181. 233; S. Maria Maggiore: ebd. 1, 234; S. de Blaauw, Papst u. Purpur. Porphyr in frühen Kirchenausstattungen in Rom: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 36/50; Kpel: Paul. Silent. descr. Soph. 376/80. 627 [237. 245 Friedl.]; Διήγησις περὶ τῆς Ἁγίας Σοφίας 2. 9 [Script. orig. Cpol. 1, 76. 87 Preger]). In Ravenna

wurden auch bischöfliche Gräber damit gekennzeichnet (Deckplatten: Agnell. [Andr.] lib. pontif. Ravenn. 23 [MG Script. rer. Lang. 289]: Ursus; 29 [ebd. 293]: Neo; 33 [ebd. 297]: Exuperantius; s. aber schon Paulin. Nol. ep. 32, 17 [CCL 29, 292]: regia purpureo marmore crusta tegit). – Ein besonderes Beispiel moralischen Verständnisses von M. zeigt eine nordafrikanische Predigt des 5./6. Jh. Bei der Ausdeutung des Wunders der Heilung des Gelähmten (Joh. 5, 1/17) versicherte PsFulg. Rusp. serm. 63 (PL 65, 934C), dass die Kranken am Teich von Betesda columnae futurae erant Ecclesiae, cum acciperent sanitatem. Columnae Porphyreticae, homines bibituri Christi cruorem, Columnae Lacedaemoniae, insani liberandi a daemone, quo praesente ultra non habuit in hominibus potestatem. Columnae Pariae fulgentes in ordine, leprosi et paralytici transituri per fontem: ut dimitterent varietatem, et de fonte acciperent unitatem. Columnae Carystiae, homines sub poena laborandi sub gratia, ut juxta nomen columnarum gratis fieret sanitas aegrotorum. Der Prediger spielte mit Gegenüberstellungen, die sich auf der einen Seite auf einen Bedeutungskanon der Farben stützen, nach dem der Porphyr das Blut Christi, ‚das Weiß des Parium Zeichen der Reinheit' bedeutet, auf der anderen Seite mit Klangähnlichkeiten von Lacedaemoniae / daemone u. Carystiae / Charys. – Über Ereignisse oder Wunder, die mit M. verbunden sind, ist nichts bekannt; es gibt aber Berichte über äußerst schwere Säulen. Für die Zeit Kaiser Julians überliefert Joh. Zonar. ann. 13, 12, 30/4 (PG 134, 1149) die Erzählung von einem Bischof in *Kilikien, der für seine Kirche Säulen vom Asklepios-Tempel in Aigai verwendet hatte. Der Kaiser autorisierte den Asklepios-Priester, sie auf Kosten des Bischofs zurückbringen zu lassen; obwohl er alle erdenklichen Kräfte u. Maschinen einsetzte, gelang es ihm nur, eine einzige Säule u. diese nicht weiter als bis zum Eingang der Kirche zu schaffen. Als der Kaiser gestorben war, ließ der Bischof sie mit größter Leichtigkeit an ihren Platz zurückbringen. Der Topos von der Unmöglichkeit des Transports einer Säule durch Heiden oder Unwürdige findet sich bis zum 6. Jh. (Rufin. h. e. 10, 11 [GCS Eus. 2, 2, 975]; Gelas. Cyz. h. e. 3, 10; Socr. h. e. 1, 20; vgl. auch ebd. 7, 37, 11/5; Soz. h. e. 2, 7; Greg. Tur. glor. mart. 8 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 43]).

R. Delbruck, Antike Porphyrwerke (Roma 1932). – R. Gnoli, Marmora Romana^2 (ebd. 1988). – L. Lazzarini, La determinazione della provenienza delle pietre decorative usate dai romani: De Nuccio / Ungaro 223/66; Poikiloi lithoi, versiculores maculae. I marmi colorati della Grecia antica = Marmora Suppl. 1 (Pisa 2007); Interdisciplinary studies on ancient stone = ASMOSIA 6 (Padova 2002). – V. A. Maxfield / D. P. S. Peacock (Hrsg.), The Roman imperial quarries. Survey and excavations at mons Porphyrites 1994/98 1/2 (London 2001/07). – D. Monna / P. Pensabene, Marmi dell'Asia Minore (Roma 1977). – M. De Nuccio / L. Ungaro (Hrsg.), I marmi colorati di Roma imperiale (Venezia 2002). – P. Pensabene, Le principali cave di marmo bianco: De Nuccio / Ungaro 203/22. – P. Pensabene u. a., The provenance of the marbles from the depository of the temple of the Fabri Navales at Ostia: Schvoerer 203/22. – M. Schvoerer (Hrsg.), Archéomatériaux. Marbres et autres roches = ASMOSIA 4 (Bordeaux 1999).

Paolo Liverani (Übers. Gerhard Rexin).

Mars s. Etymologie: o. Bd. 6, 833; Gallia I: o. Bd. 8, 876/9; Germania (Romana): o. Bd. 10, 571/4; Heerwesen (Heeresreligion): o. Bd. 13, 1088/90.

Marseille.

A. Allgemein. I. Name u. Lage. Die einzige Etymologie des Namens M. (Μασσαλίη: Herodt. 5, 9, 3; Μασσαλία: Thuc. 1, 13, 6) stammt erst aus dem 6. Jh. nC. u. ist wohl frei erfunden (S. Collin Bouffier, M. pendant l'antiquité grecque et romaine: Rothé / Tré-

ziny 218). Sie bezieht sich auf die Stadtgründung durch griechische Seeleute aus Kleinasien: ‚Timaios sagt, dass der Steuermann beim Landen einen Fischer sah u. ihn anwies, das Haltetau an Land festzumachen (μάσσαι). Denn die Aiolier sagen μάσσαι für δῆσαι. Der Name kommt also von ἁλιεύς (‚Fischer‘) u. μάσσαι‘ (‚festmachen‘; Steph. Byz. s. v. Μασσαλία [435f Meineke]; M. Bats, Corpus des principales sources littéraires sur M. antique: Rothé / Tréziny 148 nr. 29). – Justin beschreibt die für eine Stadtgründung besonders geeignete Lage folgendermaßen: ‚nahe der Rhônemündung, in einer zurückgezogenen Bucht, wie in einem verborgenen Winkel des Meeres‘ (Iust. / Trog. 43, 3, 12); M. lag also zum Meer hin offen u. in der Nähe eines großen Flusses, der als bequeme Handelsstraße ins gallische Hinterland dienen konnte. Caesar bezeichnet M. als ‚auf drei Seiten vom Meer umspült‘ (b. civ. 2, 1). – Die Stadt befindet sich auf einem aus drei Hügeln (der höchste 42 m) bestehenden felsigen Terrain, das Strab. 4, 1, 4 zufolge in der Form eines Theaters das Meer im Nordwesten u. im Süden Lacydon, den Hafen von M., überragt (Abb. 1).

II. Topographie. Die phokaische Siedlung, die zunächst auf die beiden westl. Hügel beschränkt war (St. Laurent u. des Moulins), dehnte sich seit dem 2. Viertel des 6. Jh. vC. nach Norden aus u. erreichte dann den östl. Hügel (des Carmes) u. sein Vorland bis zum Gelände der Börse, wo ein Teilstück der Stadtmauer vom Ende des 6. Jh. gefunden wurde. Im Norden, außerhalb der Stadt-

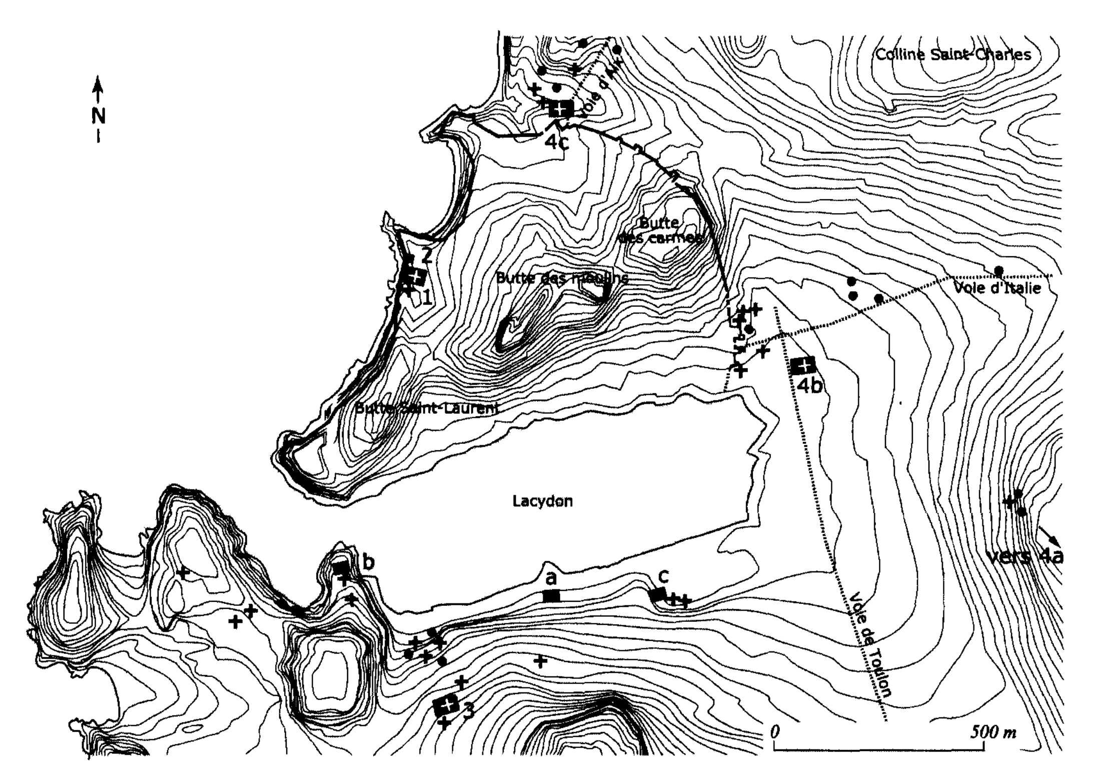


Abb. 1. Christliche Topographie des spätantiken M. (Zeichnung Ch. Hussy nach J. Guyon, auf Grundlage des Plans von M. Bouiron). – Gebäude, die sicher spätantik datiert sind: 1 Bischofskirche; 2 Baptisterium der Bischofskirche; 3 Basilika St. Victor. – Gebäude, die möglicherweise mit der Stephansbasilika identifiziert werden können: 4a Notre-Dame du Mont; 4b Grabbau auf dem Gelände der Börse; 4c Grabbasilika an der rue Malaval. – Kirchen, die wahrscheinlich spätantiken Ursprungs sind: a St. Pierre; b St. Nicholas; c St. Catherine.

• vorchristliche Nekropolen; + christliche Nekropolen; ⊓ rekonstruierter Verlauf der Stadtmauer

mauer, musste im 4. Jh. vC. ein Handwerkervorort einem Wohnviertel weichen, das nach dem Neubau der Stadtmauer in der Mitte des 2. Jh. nC. in die Stadt einbezogen wurde (H. Tréziny, Topographie, urbanisme et architecture de M. pendant l'antiquité: Rothé / Tréziny 232f. 535/8). Damit hatte M. seine bis in die Neuzeit unveränderte Ausdehnung erreicht. Das unübersichtliche Straßennetz entstand durch die im Verlauf des Wachstums der Stadt aneinander gereihten Viertel, die in sich gleichmäßig gegliedert, jedoch unterschiedlich ausgerichtet sind (ebd. 235f). – Von den öffentlichen Gebäuden sind nur die Bäder der hellenist. Zeit identifiziert. Die Agora lag auf einer Anhöhe im Tal zwischen den beiden Hügeln St. Laurent u. des Moulins, auf denen sich Heiligtümer befanden (s. unten Sp. 253; ebd. 236f). Bei den jüngsten Grabungen kamen dagegen zivile u. militärische Hafenanlagen mit zugehörigen Lagerhäusern zu Tage (ebd. 363/7. 373/83). Die vor allem aus klassischer Zeit bekannten Nekropolen befinden sich im Norden u. Osten entlang der Straßen nach Gallien u. Italien u., der Stadt gegenüber, am Südufer des Hafens Lacydon (ebd. 240). – Von der Schleifung der Arsenale u. (eher geringfügig) der Stadtmauer abgesehen, ist die Belagerung durch Caesars Truppen iJ. 49 vC. ohne nennenswerte Folgen für die Stadt geblieben. Die Kaiserzeit war wohl eher durch einen baulichen Aufschwung gekennzeichnet, vor allem in der Unterstadt, die durch die teilweise Aufschüttung des Lacydonbeckens entstanden war. Von Westen nach Osten entstanden folgende Bauwerke: ein Theater; ein Forum, das an die alte, erhöht liegende Agora angrenzte, u. mit ihr durch ein öffentliches Gebäude verbunden war; Lagerhäuser, deren Überreste zT. im Musée des Docks erhalten sind; öffentliche Thermen; schließlich Anlegeplätze u. weitere Lagerhäuser, die im Jardin des Vestiges du Centre Bourse zu sehen sind (ebd. 237/9. 326/36. 347/53. 367/70. 384f. 546/51). Das Straßennetz der Stadt änderte sich hingegen nicht, es folgten lediglich römische Häuser auf die griech. Bebauung (M. Moliner: Bizot u. a. 75/9). Gleiches gilt für die Nekropolen. – Im 5. Jh. wurde auf dem Gelände der Börse eine mächtige Vormauer vor der erhaltenen antiken Stadtmauer errichtet, während sich im Bereich extra muros Gräber, ein kleiner Siedlungskern u. Handwerksbetriebe befanden (Tréziny, Topographie aO. [o. Sp. 249] 233; ders.: Rothé / Tréziny 552f). Außerdem wurden Salinen u. bis ins 8. Jh. genutzte landwirtschaftliche Einrichtungen in anderen Außenbezirken weiter südlich u. östlich gefunden (ebd. 558f; St. Bien: ebd. 592/7). Diese Funde bestätigen die Bedeutung der Stadt, deren Topographie intra muros weniger gut bekannt ist. Die Grundstruktur der Stadt scheint allerdings erhalten geblieben zu sein, außer in der Umgebung der Kathedrale, wo schräg verlaufende Straßen das antike rechtwinklige Straßennetz überlagern (Tréziny, Topographie aO. 236). Die dürftige Dokumentation der späten Bebauung hat ihre Ursache vielleicht im schlechten Erhaltungszustand der Befunde aus dieser Zeit (ebd. 242). Das betrifft besonders die verschlammten Bereiche des Hafens (P. Pomey: Rothé / Tréziny 370f) u. den Bereich der kaiserzeitl. Thermen (C. Chappuis u. a.: ebd. 385/8). Völlig unbekannt ist das Fortleben anderer öffentlicher Gebäude. Eine Ausnahme bilden die Agora u. das Forum, die seit der Kaiserzeit zu einem organischen Ganzen verbunden waren, denn der Panegyricus antiquus des hl. Victor (s. u. Sp. 254) siedelt die Hinrichtung der Gefährten des Heiligen in superiori foro (Paneg. ant. 13) u. die Victors selbst in medio foro inferiore (ebd. 15) an (Moulinier 442. 444).

III. Stadtgeschichte. Die bei Aristoteles (frg. 549 Rose = Athen. dipnos. 13, 576AB) u. Justin (Iust. / Trog. 43, 3f) überlieferten, nur leicht divergierenden Legenden stimmen darin überein, dass die Gründung von M. ihren Ursprung in der Verbindung eines Griechen aus Ionien mit der Tochter des lokalen Stammesfürsten der Segobrigen hat. Das von Justin (ebd.) angegebene Datum für die Stadtgründung um 600 vC. (temporibus Tarquinii regis) ist archäologisch bestätigt. Eine zweite Kolonisierungswelle scheint auf die Einnahme von Phokaia durch die Perser um 545 vC. zurückzugehen (Collin Bouffier aO. 219). M.s politisches System war eine (gemäßigte: Aristot. pol. 5, 6, 1305b 4/10) Oligarchie, die der Politie nahekommt. Ein Rat von 600 Timuchen wählte 15 *Magistrate, von denen drei die höchste Macht innehatten (Strab. 4, 1, 5). – Vom Ende des 5. Jh. bis zur Mitte des 3. Jh. gründete M. zahlreiche Festungsstädte, vornehmlich an der Küste, zB. Agde, Olbia (Hyères), Antibes u. Nizza (Col-

lin Bouffier aO. 221). Das mit Rom während der Punischen Kriege geschlossene Bündnis erlaubte es M. um die Mitte des 2. Jh., die Truppen des Röm. Reiches gegen die Drohungen benachbarter gallischer Stämme, wie zunächst der Ligurer u. dann der Salluvier, zu Hilfe zu holen. Nach drei militärischen Interventionen zwischen 181 u. 122 vC. hatte Rom die ganze Region unterworfen u. M. die Kontrolle über die Küste bis nach Italien anvertraut (Strab. 4, 1, 5). Marius verfolgte die gleiche Politik, als er M. den Rhôneseitenkanal (die sog. fossae Marianae) übergab, den er von seinen Truppen 104 vC. vor dem Sieg über die Teutonen hatte graben lassen (ebd. 4, 1, 8). Im Bürgerkrieg wollte M. zunächst keine Partei ergreifen (Vell. 2, 50, 3; Caes. b. civ. 1, 35), stellte sich beim Eintreffen der Truppen des Domitius aber doch auf Pompeius' Seite (ebd. 1, 36). Die Stadt wurde daraufhin von Caesars Truppen eingeschlossen u. kapitulierte iJ. 49 vC. nach langer Belagerung (ebd. 1, 56/8; 2, 1/16. 22; Lucan. 3, 298/762). Caesar verschonte zwar die Bevölkerung, entwaffnete aber die Stadt u. brachte sie um den Großteil ihres Territorialbesitzes (mit Ausnahme von Nizza; Strab. 4, 1, 9). – Der katastrophale Ausgang der Belagerung führte jedoch zu keiner wirklichen Zäsur in der Stadtgeschichte: Der Handel florierte weiterhin, u. der Ruf der *Hochschulen, vor allem in der Medizin, blieb hervorragend (Plin. n. h. 29, 1, 9f). M. galt als zweites Athen u. war bevorzugter Studienort junger röm. Aristokraten (Strab. 4, 1, 5; Loseby 179; zu heidn. griech. Schriftstellern in M.: W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 933/5). Die griech. Kultur blieb hier so lebendig, dass der größte Teil der griech. Inschriften der Stadt der Kaiserzeit entstammt (J.-C. Decourt / J. Gascou / J. Guyon, L'épigraphie: Rothé / Tréziny 162f. 177/89). M. hatte zwar seine politische Selbständigkeit bewahrt, übernahm aber seit dem 1. Jh. die in der Kaiserzeit gebräuchlichen Regierungsmodi: Die 600 Timuchen wurden durch einen ordo decurionum ersetzt (ebd. 190 nr. 57; CIL 12, 407. 410), der cursus der Magistrate umfasste die Ämter des Quästor, duumvir u. duumvir quinquennalis; die Bürger waren in die tribus Quirina eingeschrieben (ebd. 410; Decourt / Gascou / Guyon aO. 191 nr. 60; J.-C. Decourt, Inscriptions grecques de la France [Lyon 2004] 14/6 nr. 8). – Die Notitia Galliarum verzeichnet die civitas Massiliensium an letzter Stelle der Städteliste der durch die diokletianischen Reformen entstandenen provincia Viennensis (11, 14 [CCL 175, 398]). Unter der Tetrarchie (ein genaues Datum ist unbekannt) endete also die politische Autonomie, die M. theoretisch seit der Kaiserzeit genoss. Die Stadt war in den Bürgerkrieg involviert, der auf das Ende der Tetrarchie folgte: Sie wurde 309 oder 310 von Konstantin belagert (Paneg. lat. 6 [7], 19), der dadurch die Auslieferung Maximians erreichte, der in ihren Mauern Zuflucht gesucht hatte (Lact. mort. pers. 29, 7 [SC 39, 111f]). Im Frühjahr 476 fiel M., ebenso wie Arles u. andere provenzalische Städte, in die Hände des Westgotenkönigs Eurich (Chron. Gall. 657 [MG AA 9, 665]; Iordan. Get. 47, 244 [ebd. 5, 1, 120]). – M. blieb unter der Herrschaft der Westgoten bis zu deren Niederlage in der Schlacht von Vouillé / Voulon iJ. 507, in deren Folge sich Franken u. Burgunder zur Belagerung von Arles verbündeten. Nach einer siegreichen Gegenoffensive des Feldherrn Ibba ging die Stadt 508 in den ostgotischen Machtbereich über (ebd. 58, 302 [135]). Theoderich entsandte sofort einen comes nach M., Marabaudus (Cassiod. var. 3, 34 [CCL 96, 122]), dessen Amtsbereich wohl über die Stadt hinausging (Jouanaud 159). Er bestätigte die immunitas (Cassiod. var. 4, 26 [CCL 96, 159]) u. schöpfte aus M.s öffentlichen Getreidespeichern, um seine Truppen zu versorgen (ebd. 3, 41 [125]). Durch den Tod Theoderichs u. die Rückeroberung Italiens durch Justinian geschwächt, traten die Ostgoten iJ. 536 die Provence an die Franken ab (Procop. b. Goth. 3, 33, 4). – Unter der neuen Herrschaft erlangte M. eine Bedeutung zurück, die es seit Beginn der Kaiserzeit nicht mehr gehabt hatte: Zwischen 561 u. 593 war M. Hauptstadt einer provincia, die zusammen mit Aix-en-Provence u. Avignon eine Art ‚austrasischen Korridor' inmitten der Provence bildete (Loseby 174; J. R. Palanque: Baratier 92/4). M. wurde nun durch praefecti oder rectores regiert, die den Titel patrices (Statthalter) trugen (J. Guyon, M. pendant l'antiquité tardive et le haut MA: Rothé / Tréziny 227). Die wirtschaftliche Bedeutung der Stadt, die seit dem letzten Drittel des 6. Jh. bis um dJ. 700 einen spürbaren Aufschwung erlebte (ebd. 274/8; Loseby), ließ sie jedoch zu einem Spielball der Mächte

werden, besonders zwischen 581 u. 587, als Childebert von seinem Onkel Guntram den Anteil einforderte, der ihm bei der Verwaltung der Stadt zustand. Die Konfrontation zwischen den jeweiligen Anhängern der beiden Könige, dem Statthalter Dynamius u. Bischof Theodorus, führte zu einer Art Bürgerkrieg (Greg. Tur. hist. Franc. 6, 11; 8, 12 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 280f. 378]), dem bald eine schwere Pest folgte (ebd. 9, 21 [441f]), von der sich die Stadt allerdings schnell wieder erholt zu haben scheint, wie aus den archäologischen Befunden hervorgeht (J. Guyon: Bizot u. a. 49; s. u. Sp. 256f).

B. Nichtchristlich. Aus den antiken Texten ist die Existenz von Heiligtümern auf den Hügeln bekannt: Auf einer Anhöhe, die sich vermutlich mit dem Hügel St. Laurent identifizieren lässt, standen nach Strab. 4, 1, 4 die Tempel der Ephesischen Artemis u. des Apollon Delphinios, während der Hügel des Moulins wohl der arx Minervae (Iust. / Trog. 43, 5) entspricht, wo sich der Athena-Tempel befand (H. Tréziny, Les lieux de culte dans M. grecque: Hermary / Tréziny 82/6). Der einzige diesen Tempeln zuweisbare Fund ist ein großes ionisches *Kapitell ohne genauen Fundzusammenhang, das auf 520/510 vC. datiert werden kann (ebd. 135/46). Weitere Kultstätten sind im Umfeld der Gebiete vorstellbar, in denen Objekte, vermutlich mit Votivcharakter, gefunden wurden: In archaische Zeit zu datieren sind Naïskoi mit der Darstellung einer sitzenden Frau (gefunden in der rue Negrel) u. Askoi mit Silenenköpfen (gefunden in der Nähe des Hafens), die sich wohl mit Wasserkulten in Verbindung bringen lassen. Aus klassischer u. hellenistischer Zeit stammen Gegenstände aus den Grabungen bei der Börse, die Opfergaben an Demeter sein könnten (A. Hermary, Les cultes grecs et romains: Rothé / Tréziny 289f). Andere Gottheiten wie Belenos, Dionysos, Leukothea, die Matres u. Zeus (ebd. 287f) sind aus antiken Texten u. Inschriften bekannt, durch die außerdem für die röm. Zeit Priester belegt sind (Augurat, Flaminat, Pontifikat, Kollegium der seviri Augustorum; Decourt / Gascou / Guyon aO. 171), teilweise in Verbindung mit liturgischen Ämtern, wie auf einer Statuenbasis, die einem Vornehmen gewidmet war, der die Titel Augur auf Lebenszeit, Kampfrichter der Iuppiter-Spiele u. Prophet trug (CIL 12, 410: auguri perpetuo ... agonothet[e] agoni[s] Iobiani, profete; Decourt / Gascou / Guyon aO. 191 nr. 60).

C. Christlich. I. Kirchengeschichte. Als erster Bischof von M. erscheint Oresius in der Subskriptionsliste des Konzils von Arles iJ. 314 (CCL 148, 14). Jedoch ist die örtl. Kirchengemeinde sicher älter, auch wenn fast nichts über ihre Vorgeschichte bekannt ist. Einzig die mit dem Märtyrer Victor verbundenen Traditionen bilden vielleicht eine Ausnahme. Victor war Opfer der diokletianischen Verfolgung; seine Passion ist komplex u. widersprüchlich (ein durch einen Mahlstein zerquetschter Soldat: Gesta symbolica 4κ [BHL 8568z; Moulinier 416; wohl Ende 5. Jh.]; ein durch Enthauptung hingerichteter Steuermann: Paneg. ant. 6. 15 [BHL 8570; Moulinier 432. 444; wohl 6. Jh.]; ein enthaupteter Soldat: Paneg. renov. 6. 15 [BHL 8571; Moulinier 468. 482; wohl 11. Jh.]). Ob Victor Bischof von M. war, wie eine bestimmte Interpretation der Texte nahelegen könnte, ist nicht geklärt (ebd. 383/95). Im Martyrologium Hieronymianum ist sein Gedenktag am 21. VII. verzeichnet (ASS Nov. 2, 2, 388), ein eher verderbter Eintrag, aus dem die Panegyrici möglicherweise die Namen der vier Gefährten, die sie Victor zuschreiben, entnommen haben (Moulinier 238/41). – Die Gemeinde von M. scheint jedenfalls beim Aufbau der ersten christl. Strukturen in der östl. Provence einflussreich gewesen zu sein. Davon zeugen die Diskussionen des Konzils von Turin (398 oder 417?), auf dem der Bischof Proculus v. M. eine Vorrangstellung gegenüber den Bischöfen der Narbonensis II beansprucht hatte, die ihm auch lebenslang zugestanden wurde (CCL 148, 54f; J. Guyon: Bizot u. a. 41f; Palanque aO. 83). Derselbe Proculus geriet 417 in Gegnerschaft zu Bischof Patroclus v. Arles, als er in der Nähe von M. auf dem Gebiet von Arles zwei Bistümer gegründet (Gargarius u. Citharista) u. unrechtmäßig Bischöfe an deren Spitze eingesetzt hatte (ebd. 84; T. Krannich, Von Leporius bis zu Leo d. Gr. = StudTextAntChr 32 [2005] 25_{44}). Patroclus wandte sich an Papst Zosimus, der daraufhin zwischen dem 22. III. 417 u. dem 4. III. 418 in mehreren Briefen Proculus zunächst verurteilte u. schließlich exkommunizierte (ep. 1. 4f. 7 [PL 20, 642C/645A. 661A/666B. 668A/669B]), was dieser jedoch ignorierte (ep. 10f [673B/675B]). Proculus' Tod zwischen 428 u. 431 bot Papst Caelestin die Gelegenheit zur Wiederaufnahme der Be-

ziehungen zu dessen Nachfolger Venerius u. der um ihn entstandenen ‚Kirchenpartei' (Pietri 1037), die sich zur Verteidigung Augustins zusammengeschlossen hatte, dessen Andenken von Marseiller Priestern verleumdet worden war (Caelest. I ep. 21, 2 [PL 50, 530]). Das 5. Jh. lässt sich allerdings nicht auf diesen ‚heftigen u. unverzeihlichen Klerikerstreit' (Pietri 1005) reduzieren; es war wohl eher eine Art Goldenes Zeitalter für die materielle Ausstattung u. das geistliche Leben der Ortskirche (s. u. Sp. 261f). – Das 6. Jh. war, neben der Verurteilung des Contumeliosus v. Riez wegen *Ehebruchs auf einem Marseiller Konzil, einberufen 533 durch **Caesarius v. Arles (CCL 148A, 85/97), u. einer anderen Affäre, einem dem Archidiakon Vigilius angelasteten Diebstahl im Hafen (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 43 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 177f]), vor allem durch die Gestalten zweier Bischöfe geprägt. Es handelt sich zum einen um Theodorus, den Gregor v. Tours nahezu für einen Heiligen hielt (vir egregiae sanctitatis: ebd. 8, 12 [378]), obwohl er in den Putsch Gundowalds gegen König Guntram verwickelt war (ebd. 6, 24 [291f]). Theodorus hatte außerdem zusammen mit Virgilius v. Arles 591 einen Brief Gregors d. Gr. erhalten, in dem dieser sich darüber entrüstete, dass er von in der Region lebenden oder Handel treibenden Juden erfahren habe, dass die beiden Bischöfe massiv Zwangstaufen von Juden hätten durchführen lassen (ep. 1, 45 [CCL 140, 59]). Dieser Text ist um so wertvoller, als er den einzigen antiken Beleg für eine jüd. Gemeinde in M. darstellt. Die zweite bedeutende Gestalt ist Bischof Serenus, Nachfolger des Theodorus. Dieser erhielt ebenfalls Briefe von Gregor d. Gr.: 596 empfahl er ihm Augustinus, der zur Mission bei den Angelsachsen unterwegs war (ep. 6, 52 [ebd. 140, 425]). 599 verurteilte Gregor die wiederholten ikonoklastischen Praktiken: Er wies Serenus zurecht, weil dieser Heiligenbilder zerstört u. aus Kirchen entfernt hatte (ep. 9, 209 [ebd. 140A, 768]). Damit nicht genug, geißelte der Papst im folgenden Jahr erneut den unbesonnenen Eifer, der Serenus dazu gebracht hatte, Heiligenbilder zu zerschlagen, mit dem Argument, sie verdienten keine Anbetung (ep. 11, 10 [ebd. 140A, 873]: inconsiderato zelo succensus sanctorum imagines sub hoc hac quasi excusatione, ne adorari debuissent, confringeres; vgl. F. K. Mayr, Art. Hören: o. Bd. 15, 1036).

II. Topographie. (J. Guyon: Gauthier / Biarne 121/33; Guyon.)

a. Intra muros. Innerhalb der Stadt ist nur der bischöfliche Komplex, wohl des 5. Jh., bekannt, dessen Kultgebäude im 19. Jh. beim Bau der neuen Kathedrale gefunden wurden (Abb. 1, 1 u. 2): Im Norden befand sich ein von außen quadratisches u. von innen durch Nischen in den Ecken oktogonal gestaltetes *Baptisterium, das durch seine Größe von über 600 m^2 Grundfläche als das bedeutendste Galliens gilt. Im Süden stand eine Kirche, für die die jüngsten Grabungsergebnisse Abmessungen von ca. 50 m Länge u. 25 m Breite ergeben haben, was den Maßen der folgenden romanischen Kathedrale entspricht. Die Gebäude waren reich ausgestattet, besonders durch polychrome Mosaik- u. opus sectile-Fußböden. Südlich der Kirche stieß man außerdem auf eine Nekropole mit 15 Sarkophagen (M. Moliner: Rothé / Tréziny 453/64). Der Gebäudekomplex befand sich mit Sicherheit auf bereits in der Antike bebautem Gelände; ob es sich dabei aber um ein öffentliches Gebäude, vielleicht sogar einen Tempel gehandelt hat (Tréziny, Topographie aO. [o. Sp. 249] 237), bleibt hypothetisch. – Im Häuserblock nordöstlich des Baptisteriums wurden 2000/01 Überreste eines stattlichen Wohnsitzes mit beheizbaren Zimmern u. Thermen (2. Drittel 5. Jh.) ergraben (C. Barra u. a.: Rothé / Tréziny 447), dem sich ein neuer Fund aus noch unpublizierten Grabungen 2008/09 zuordnen lässt: ein kleines Stück eines polychromen Bodenmosaiks (Randbegrenzung durch geometrische Motive, im Mittelemblem gerippte Kratere mit Blattwerkpyramiden in den Diagonalen, an den Schmalseiten sich gegenüberstehende Pfauen u. ein Rosenstrauch, an den Langseiten Akanthus). Dieses Ensemble gehörte wahrscheinlich zu einer der domus ecclesiae, die Gregor v. Tours erwähnt (hist. Franc. 6, 11 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 280/2]).

b. Extra muros. Im Süden, Osten u. Norden wurden im 5. Jh. in fast allen Nekropolen rings um die Stadt Grabbasiliken errichtet, die die Landschaft prägten (J. Guyon: Bizot u. a. 111).

1. Südliche Nekropole. Die der Stadt gegenübergelegene Basilika St. Victor im Bereich der südl. Nekropole (Abb. 1, 3) war die bedeutendste Kirche u. auch die einzige, die Greg. Tur. glor. mart. 76 erwähnte (MG

Script. rer. Mer. 1, 2, 89). Die in den Krypten der mittelalterl. Abtei St. Victor erhaltenen Befunde wurden kürzlich erneut untersucht (Fixot / Pelletier, Basilique; dies., Étude 207/37; dies.: Rothé / Tréziny 610/34). Auf einer das Becken des Lacydon beherrschenden Kalksteinterrasse führte ein monumentaler Portalvorbau auf einen offenen Hof, der Zugang zu zwei Bauten gewährte: im Südosten ein kleiner in den Fels gehauener Raum, der mit dem ‚cubiculum' des Heiligen u. seiner Begleiter identifiziert wird, deren Bestattung Paneg. ant. 17 (Moulinier 450) als in latere montis loco, inciso velociter saxo beschreibt; im Süden die Basilika des Märtyrers, die aus einem dreischiffigen Eingangsbau u. einer großen viereckigen Halle bestand, die an die Abbruchkante eines alten Steinbruchs anschloss u. von zwei Annexen oben auf dem Felsplateau flankiert sowie von einem hohen Turm überragt wurde. Die Gebäude, in denen Bischof Theodorus Schutz vor der in der Stadt grassierenden Pest gefunden hatte, lassen sich hingegen nicht lokalisieren (Greg. Tur. hist. Franc. 9, 22 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 442]). – Die Nekropole beim Carénage-Becken, im Norden, also am Fuß von St. Victor, scheint kein Kultgebäude besessen zu haben, es sei denn, man interpretiert eine dort gefundene, mit (Votiv-?) Inschrift versehene kleine Säule als Teil eines Architekturdekors (CIL 12, 485; Decourt / Gascou / Guyon aO. [o. Sp. 251] 208 nr. 163). – Anders dagegen bei der nordwestlich gelegenen Nekropole des Fort Ganteaume: In der Nähe eines dicht belegten Grabbezirkes mit Bestattungen des 5./7. Jh. fanden sich Mauern, die der mittelalterl. Kapelle St. Nicholas (Abb. 1, b) zugeschrieben werden, deren Vorgängerbau möglicherweise eine antike Basilika war (Guyon 401; M. Moliner: Rothé / Tréziny 666f). – Die 35 Gräber aus der 2. H. des 7. Jh., die weiter westlich auf dem Gelände des Pharo gefunden wurden (ebd. 669/71), gehören zu einem weiteren Grabbezirk, von dem unbekannt ist, ob er mit einem Kultgebäude in Zusammenhang stand. – Im Osten ist durch eine Schenkung aus dJ. 1044 (Guérard 1, 59 nr. 40) eine ecclesia ... sancti Petri ... que olim vetustate destructa ad nihilum devenerat (ebd. 48 nr. 32) bekannt, deren Name auf eine spätantike oder frühmittelalterl. Gründung hindeutet. Neuere Forschungen lokalisieren das Gebäude ungefähr 300 m nordöstlich von St. Victor (Abb. 1, a; M. Bouiron / Ph. Rigaud / P. Bloesch: Bouiron u. a. 385/7). – Weiter östlich wurden bei der Zerstörung der Kapelle St. Catherine 1685 ‚zahlreiche Gräber aus Steinquadern in Kastenform mit ihren Deckeln, die mit Knochen angefüllt waren' (de Ruffi 2, 55), sowie ein christl. Epitaph gefunden (Decourt / Gascou / Guyon aO. 209 nr. 165). Es gab hier also eine bedeutende Kumulation von Sarkophagen, die zu einem weiteren antiken Kultgebäude gehört haben könnten (Abb. 1, c).

2. Süd-östliche Nekropole. Auf einem Plateau zwischen den Straßen nach Toulon u. Italien liegt die Kirche St. Etienne du Plan (heute Notre-Dame du Mont), die seit dem 11. Jh. bekannt ist (Guérard 2, 62 nr. 41) u. in deren Nähe 1899 späte Gräber u. ein christl. Epitaph gefunden wurden (Decourt / Gascou / Guyon aO. 214 nr. 187; M. Moliner / M.-P. Rothé: Rothé / Tréziny 680). Die Kirche wurde seit dem 19. Jh. (Longnon 448) mehrfach mit der Stephansbasilika identifiziert, die Gregor v. Tours ‚in der Nähe der Stadt' ansiedelt (hist. Franc. 6, 11 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 281]; Abb. 1, 4a). Allerdings würde eine der beiden später in der östl. u. nördl. Nekropole gefundenen Basiliken besser zu dieser Identifizierung passen (s. unten).

3. Östliche Nekropole. Auf dem in der Spätantike stark mit Gräbern belegten Gelände der Börse (H. Tréziny / M. Bouiron / M. Moliner: Rothé / Tréziny 551f) wurden bei zwei Grabungskampagnen (1959 u. 1974) 140 m vor der Porte d'Italie u. in der Nähe der Straße nach Toulon in einem abgegrenzten Bezirk von 25 × 11 m ca. 40 Sarkophage gefunden (Abb. 1, 4b). Für eine mögliche Überdachung dieses Bereiches spricht ein ebenfalls dort gefundenes Mosaikbodenfragment. Die Interpretation der Befunde als mögliche Grabbasilika (Guyon 395/8) würde die (mit anderen Argumenten belegte) These von Duprat 285f stützen, nach der der Bau mit der oben genannten Stephansbasilika des Gregor v. Tours zu identifizieren wäre.

4. Nördliche Nekropole. Auch diese ‚du Lazaret' genannte Nekropole war in der Spätantike stark belegt (M. Moliner / M.-P. Rothé: Rothé / Tréziny 563/6). Bei Grabungen 2003/04 wurde von Moliner an der rue Malaval, einige hundert Meter vor der Porte d'Aix an der via Aquensis, eine Grabbasilika des 5. Jh. gefunden (Abb. 1, 4c). Es handelt

sich um einen nach Osten ausgerichteten Bau mit einem Schiff von 16 m Breite, mindestens 35 m Länge u. halbrunder Ostapsis von 12 m Durchmesser, in dem u. um den herum 300 Gräber identifiziert werden konnten. Unter dem heute nicht mehr vorhandenen Altar befand sich ein Reliquienkasten aus Kalkstein, den man durch zwei im Sockel des Altars befindliche Öffnungen erreichen konnte. In der Nähe fanden sich zwei Sarkophage mit Bleisärgen, die mit dekorierten Schrankenplatten eingefasst u. mit Marmorplatten abgedeckt waren. In die Deckplatte waren zwei jeweils mit einem Gitter versehene Öffnungen gebohrt, die zu zwei Bronzeröhrchen führten; in der südöstl. Ecke dieser Memoria diente ein weiteres Rohr unten an der Innenwand offensichtlich zum Abfließen einer Flüssigkeit (wohl Öl), die durch den Kontakt mit den sterblichen Überresten geheiligt worden war. Die Erhöhung des Apsisfußbodens durch eine weitere Schicht von Sarkophagen führte in der Folge zur Erhöhung des Altarsockels u. zur Aufgabe des Zugangs zum Reliquiar u. des Abflusssystems der Memoria. Auch dieses Gebäude könnte möglicherweise mit der bei Gregor v. Tours erwähnten Stephansbasilika identifiziert werden (s. oben). Der Bau scheint im Laufe des Früh-MA aufgegeben worden zu sein; die Reliquien unter dem Altar wurden entnommen, die Leichname verblieben jedoch in der Memoria (M. Moliner: ebd. 566/71; Moliner; ders.: Fixot / Pelletier [Hrsg.] 107/23). – Zu erwähnen bleibt noch die Existenz eines oratorium ruris suburbani, das Gregor v. Tours in dem Bericht über die Auseinandersetzungen zwischen Bischof Theodorus u. Dynamius erwähnt, dessen genaue Lage jedoch unbekannt ist (hist. Franc. 6, 11 [MG Script. rer. Mer. 1, 1², 282]; s. o. Sp. 253).

c. Klöster. Die Quellen, die Klöster erwähnen, teilen nicht mit, ob sie intra oder extra muros lagen. Da sie auch keine Namen nennen, bleibt ungewiss, ob eine oder mehrere Einrichtungen gemeint sind. Das wohl auch deswegen, weil es in M. verschiedene Asketengruppen gab, darunter die fraternitas, die Paulinus v. Nola um das Jahr 400 erwähnt (carm. 24, 311 [CSEL 30, 216]), oder die plures sancti ... mihi cari, deren Anwesenheit in M. Paulinus v. Pella 30 bis 40 Jahre später anregte, in die Stadt zu ziehen u. dort ein zurückgezogenes Leben zu führen (euch. 520f [SC 209, 92]). – Andere Klostergründungen sind besser belegt, so die des Joh. Cassianus, der sich iJ. 416 in M. niederließ (Marrou 299): Cassianus ... apud Massiliam presbyter condidit duo id est virorum et mulierum monasteria, quae usque hodie exstant (Gennad. vir. ill. 61 [TU 14, 1, 81f]). Erst seit der Mitte des 11. Jh. beanspruchten das Männerkloster St. Victor am Südufer des Lacydon u. das Frauenkloster St. Sauveur, das sich in der Stadt an der Place de Lenche befand, die Erben dieser Gründungen zu sein (M. Fixot: Bouiron u. a. 237/42; M. Bouiron, Histoire et topographie des monuments de M. médiévale: ebd. 265). Da dieses späte Datum die Identifizierungen fragwürdig erscheinen lässt, bleibt die ursprüngliche Lage der Klöster des Joh. Cassianus ungewiss (vgl. Février 70). – Literarische Quellen oder Inschriften erwähnen außerdem zwei Männer- u. vier Frauenklöster. Bei den Männerklöstern handelt es sich zunächst um eine namenlos bleibende Gemeinschaft aus dem 1. Viertel des 5. Jh., in der Rusticus v. Narbonne zusammen mit Venerius lebte, der später Bischof von M. wurde: Veneri soci(us) in monasterio conpr(es)b(yter) eccle(siae) Massiliens(is) (CIL 12, 5336). Die Formulierung legt nahe, dieses Kloster in M. zu lokalisieren, wobei aber unsicher bleibt, ob es mit der Gründung des Joh. Cassianus gleichzusetzen ist. Davon zu unterscheiden ist die cellula, in der Hilarius, der Bischof des Stammes der Gabali, aA. des 6. Jh. lebte (BHL 3910). Sie ist wohl nicht in der Stadt zu lokalisieren, denn sie lag in finibus Massiliensis urbis propter villam cuiusdam viri sublimis (vit. Hilar. 3 [J. Van der Straeten, Les manuscrits hagiographiques de Charleville = SubsHag 56 (1974) 82f]). – Von den Frauenklöstern sind zwei namentlich bekannt: Ein St. Cassianus-Kloster wird 591 in einem Brief Gregors d. Gr. erwähnt (ep. 7, 12 [CCL 140, 461f]), der die Privilegien des monasterium quod honore sancti Cassiani est consecratum bestätigt. Trotz des Namens spricht nichts dafür, dieses Kloster mit der cassianischen Gründung zu identifizieren. Auf dem Grabstein (6. Jh.?) einer Nonne (u. vielleicht Äbtissin; anders Atsma 35) wird ein St. Cyrus-Kloster erwähnt, in dem sie 40 Jahre lang gelebt hatte (Decourt / Gascou / Guyon aO. 211 nr. 173; CIL 12, 482: in monasterio scs Cyrici servivet annus quinquagenta). Die beiden anderen Klöster sind anonym. Das

eine ist das Kloster, in das **Caesarius v. Arles seine Schwester Caesaria zur Vorbereitung schickte, bevor sie iJ. 512 Äbtissin von St. Johannes in Arles wurde (Vit. Caes. Arel. 1, 35 [MG Script. rer. Mer. 3, 470]: evocat Massiliensi monasterio venerabilem germanam suam Caesariam). Auf die Existenz des anderen kann man durch den Epitaph (6./7. Jh.) der Äbtissin Tilisiola schließen, die 40 Jahre lang an der Spitze eines offenbar in M. gelegenen Klosters gestanden hatte (virgo virginibus sacris XL praefuit annis; Atsma 8 nr. 34; Decourt / Gascou / Guyon aO. 212 nr. 175; s. u. Sp. 263).

III. Religiöses Leben. M. war während der Spätantike ein Zentrum des geistlichen u. intellektuellen Lebens. Grund dafür war vor allem der Streit um die Gnadenlehre, der hier um 418 seinen Anfang nahm, als Bischof Proculus die Lehre des Mönches Leporius verurteilte (Aug. ep. 219, 2 [CSEL 57, 429f]; Krannich aO. [o. Sp. 254] 233) u. zehn Jahre später noch härter gegen Joh. Cassianus vorging, dessen Ideen u. Werke, ohne ausdrücklich genannt zu werden, eine Kontroverse entfachten, die weit über M. hinaus ging. Davon zeugen die beiden Traktate De dono perseverantiae u. De praedestinatione sanctorum, die Augustinus als Antwort auf zwei Briefe verfasste, die er aus M. von Hilarius u. Prosper v. Aquitanien erhalten hatte, die das provenzalische Asketenmilieu stärker im Blick hatten (Aug. ep. 225f [CSEL 57, 454/81]), sowie der schon zitierte Brief, den die beiden Repräsentanten des Augustinismus iJ. 431 von Papst Caelestin I erhielten, um das Andenken ihres Meisters zu verteidigen (Caelest. I ep. 21 [PL 50, 528/37]; s. o. Sp. 255), u. schließlich der Traktat Contra collatorem (PL 51, 213/76), den Prosper 432 oder 433 als Antwort auf die 13. Collatio des Joh. Cassianus verfasste. – Neben Cassianus u. Prosper lassen sich Salvian (o. Bd. 17, 1191f) u. Paulinus v. Pella unter die bedeutenden Schriftsteller aus M. einreihen. Dazu zählen aber auch Marius Victorius, der Dichter der Aletheia, einer Genesisparaphrase, Musaeus, der für Bischof Venerius Lektionsreihen zusammenstellte, u. schließlich Bischof Honoratus, der Autor mehrerer Heiligenviten, darunter vielleicht der des Hilarius v. Arles (BHL 3882; zu christl. lat. Schriftstellern in M.: W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 946). Die Werke all dieser Autoren sind zum Großteil verloren, jedoch bekannt durch die aE. des 5. Jh. verfassten Beschreibungen in De viris illustribus des Marseiller Priesters Gennadius (vir. ill. 61. 80. 100 [TU 14, 1, 81f. 88f. 97]). Das Œuvre des Gennadius selbst ist ebenfalls schlecht erhalten; ihm kann vielleicht auch die kanonische Textsammlung der Statuta ecclesiae antiqua zugeschrieben werden (Ch. Munier [Hrsg.], Les Statuta ecclesiae antiqua [Paris 1960]). – Das geistige Leben in M. hatte zwar seinen Höhepunkt im 5. Jh., blieb jedoch auch im 6. Jh. auf einem hohen Niveau. Hier tritt vor allem die Gestalt des Andarchius hervor, dessen literarische, juristische u. arithmetische Fähigkeiten Gregor v. Tours lobt (hist. Franc. 4, 46 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 180/3]). Außerdem sind Andarchius' Gönner, der Feldherr Lupus, ein Briefpartner des Venantius Fortunatus (carm. 7, 7/9 [MG AA 4, 159/64]), sowie die Statthalter Bodegisel (ebd. 7, 5 [156f]), Iovinus (ebd. 7, 11f [165/8]) u. vor allem Dynamius (ebd. 6, 9f [149/52]), dessen Bedeutung nicht auf seinen Streit mit Bischof Theodorus reduziert werden darf, zu erwähnen. Dynamius war selbst Schriftsteller, ist der Vf. der Vita des Maximus v. Riez (BHL 5853) u. war verheiratet mit Eucheria, die vielleicht Dichterin war (anders S. Santelia, Per amare Eucheria. Anth. Lat. 386 Sh. B. [Bari 2005]). Sein Enkel Dynamius verfasste für beide einen metrischen Epitaph (v. 21 [MG AA 6, 2, 194]). Das lässt auf einen regelrechten literarischen Zirkel in M. am Beginn des Früh-MA schließen.

IV. Inschriften. (Vgl. die Zusammenstellung von Decourt / Gascou / Guyon aO. 208/16 nr. 163/201, darunter einige sehr fragmentarische Stücke der jüngsten Grabungen in St. Victor; zum Zusammenhang mit nichtchristl. Inschriften ebd. 160/77.) Das Corpus, das nur zwei griech. Texte umfasst (ebd. 210 nr. 171 Abb. 155; 214 nr. 189), ist ebenso bescheiden wie das der nichtchristl. griech. u. lat. Inschriften, das ebenfalls wenig gehaltvoll ist. Wie die paganen, so sind auch die christl. Inschriften fast ausschließlich Epitaphe, die vor allem aus der nördl. u. südl. Nekropole stammen, welche in der Spätantike offenbar am stärksten belegt wurden. Die meisten scheinen aus dem 5./6. Jh. zu stammen. Sehr selten sind ältere Inschriften, unter die man nicht die von Volusianus u. Fortunatus rechnen wird (CIL 12, 489; Decourt / Gascou / Guyon aO. 202 nr. 115), zweier angeblicher Märtyrer, die wahr-

scheinlich in Wahrheit auf dem Meer umgekommene Seeleute waren (J. Rougé, À propos d'une inscription de M. Martyrs ou péris en mer?: RevÉtAnc 71 [1969] 85/99). Wenn auch die meisten Formulare wenig außergewöhnlich sind, bezeugen doch metrische oder in rhythmischer Prosa verfasste Stücke, die immerhin mehr als 10% des Bestandes ausmachen, die Bildung ihrer Verfasser, aber auch ein geistiges Leben, von dem selbst die bescheideneren Stücke Spuren bewahren (Decourt / Gascou / Guyon aO. 174/6). – Unter den figürlichen Darstellungen auf Grabsteinen sind bemerkenswert eine Orans (ebd. 209 nr. 166 Abb. 150), die Abbildung eines Votivkreuzes (ebd. nr. 167 Abb. 151) u. eines Kreuzes auf einem Olivenbaum (208f nr. 163 Abb. 148), zwei Pfauen zu Seiten eines Kantharos (211 nr. 173 Abb. 157) u. schließlich Kandelaber (?) (215 nr. 194 Abb. 170). – Die Inschriften dokumentieren auch das religiöse Leben in M. Das Corpus enthält zB. den Epitaph eines Bischofs Lazarus, in dem man wohl den Mann erkennt, der, nachdem er den Bischofsstuhl von Aix von 408 bis 411 innehatte, ein wertvoller Gehilfe des Proculus v. M. in dessen Kampf gegen Patroclus v. Arles wurde (210 nr. 169 Abb. 153). Enthalten ist auch der Grabstein einer Äbtissin Tilisiola (s. o. Sp. 261; Decourt / Gascou / Guyon aO. 212 nr. 175 Abb. 159) u. einer Nonne Eugenia, die vielleicht ebenfalls Äbtissin war (ebd. 211 nr. 173 Abb. 157). Ob sich allerdings die Epitaphe, die das Beiwort virgo (ebd. 212 nr. 176 Abb. 160) u. virgo fidelis (ebd. 214 nr. 188 Abb. 167) enthalten, auf geweihte Jungfrauen beziehen, muss offenbleiben.

V. Sarkophage. (Christern-Briesenick; V. Gaggadis-Robin, Les sarcophages de M.: Rothé / Tréziny 303/7; V. Gaggadis-Robin, La sculpture funéraire paléochrétienne à M. Les sarcophages: Fixot / Pelletier [Hrsg.] 69/88.) Das Corpus umfasst etwa 40 Stücke, Wannen u. Deckel, die häufig fragmentarisch erhalten oder nur durch alte Kopien bekannt sind. Ungefähr drei Viertel der Stücke sind importiert u. bieten einen guten Querschnitt der röm. Produktion des 4. Jh.: vor allem Nischensarkophage, einige Strigilissarkophage u. ein einziger Stadttorsarkophag vom Ende des Jh. (Christern-Briesenick 145 nr. 293, Taf. 74, 3). Die gleichen Dekorationsschemata finden sich bei den Sarkophagen aus lokaler Produktion des 5. Jh.: zwei Strigilissarkophage (ebd. 155f nr. 306, Taf. 79, 5; 158 nr. 315, Taf. 81, 1), vier Nischensarkophage, von denen der ‚von den Gefährtinnen der hl. Ursula' der monumentalste ist (ebd. 150f nr. 300, Taf. 77, 1), u. zwei Friessarkophage, von denen der spätere (5./6. Jh.) auf seiner Hauptseite eine Traditio legis, das Abrahamsopfer u. die Heilung des Blindgeborenen zeigt (ebd. 149f nr. 299, Taf. 76, 1/6). Dieser Sarkophag, der bei den jüngsten Grabungen unter St. Victor entdeckt wurde, enthielt die bekleideten Gebeine einer Frau, zu deren Schmuck ein goldenes Kreuz gehörte (Boyer 45/93; Rothé / Tréziny 632f Abb. 867).

VI. Kirchenausstattung. Die bedeutendsten Ausstattungsgegenstände stammen aus den Sammlungen oder Grabungen von St. Victor (V. Gaggadis-Robin: Rothé / Tréziny 644/7): ein Frg. eines Reliquiars, Schrankenteile, von denen einige mit einem Kantharos, Ranken u. einem Christogramm versehen sind (ebd. 645 nr. 41f Abb. 910f), u. vor allem ein monumentaler, auf allen Seiten dekorierter Altar aus dem 5. Jh. (1,78 × 1,12 m; ebd. 297. 644f nr. 39 Abb. 906/8; Y. Narasawa: Fixot / Pelletier [Hrsg.] 45/68). Er trägt unter anderem eine griech. Votivinschrift (Decourt / Gascou / Guyon aO. 210 nr. 171 Abb. 155). Aus der Grabkirche der rue Malaval kommen außer dem o. Sp. 259 erwähnten steinernen Reliquiar, der Altarbasis aus Marmor u. den Schrankenplatten mit Schuppenmuster (ebd. 570f Abb. 760/3) ein durchbrochen gearbeitetes Schrankenplatten-Frg. mit einem Christogramm, dessen Dekor zu dem der Schrankenplatten von St. Victor gepasst haben dürfte. Mit Ausnahme eines Altar-Frg., eines Kapitells u. einer Basis (ebd. 461 Abb. 499f) scheint das Material aus den Grabungen der Bischofskirche dagegen aus dem Früh-MA zu stammen.

H. Atsma, Die christl. Inschriften Galliens als Quelle für Klöster u. Klosterbewohner bis zum Ende des 6. Jh.: Francia 4 (1976) 1/57. – E. Baratier (Hrsg.), Histoire de la Provence (Toulouse 1969). – B. Bizot u. a., M. antique = Guides archéologiques de la France 42 (Paris 2007). – J. M. Blázquez Martínez, La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella (Madrid 1990). – M. Bouiron u. a. (Hrsg.), M. Trames et paysages urbains de Gyptis au roi René (Aix-en-Provence 2001). – R. Boyer (Hrsg.), Vie et mort à M. à la fin de l'antiquité. Inhumations habillées des 5e et 6e s.

et sarcophage reliquaire trouvés à l'abbaye de St.-Victor (Marseille 1987). – B. CHRISTERN-BRIESENICK, RepertChrAntSark 3. Frankreich, Algerien, Tunesien (2003) 141/58 nr. 283/315. – E.-H. DUPRAT, Essai sur les fortifications de M. dans le haut MÂ: Mém. de l'Institut Historique de Provence 6 (1929) 272/87. – P.-A. FÉVRIER, Le développement urbain en Provence de l'époque romain à la fin du XIVe s. = BiblÉcFranç 202 (Paris 1964). – M. FIXOT / J.-P. PELLETIER, St.-Victor de M. De la basilique paléochrétienne à l'abbatiale médiévale (Marseille 2004); St.-Victor de M. Étude archéologique et monumentale = Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 12 (Turnhout 2009). – M. FIXOT / J. -P. PELLETIER (Hrsg.), St.-Victor de M. Études archéologiques et historiques = ebd. 13 (2009). – N. GAUTHIER / J. BIARNE (Hrsg.), Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIIIe s. 3. Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles (Viennensis et Alpes Graiae et Poeninae) (Paris 1986). – B. GUÉRARD, Cartulaire de l'abbaye St.-Victor de M. 1/2 = Collection des cartulaires de France 8/9 (ebd. 1857). – J. GUYON, La topographie chrétienne de M. pendant l'antiquité tardive et le haut MÂ: Romanité et cité chrétienne, Festschr. Y. Duval (ebd. 2000) 391/407. – A. HERMARY / H. TRÉZINY (Hrsg.), Les cultes des cités phocéennes = Études Massaliètes 6 (Aix-en-Provence 2000). – J.-L. JOUANAUD, M. dans les Variae de Cassiodore: Provence historique 42 (1992) 151/63. – A. LONGNON, Géographie de la Gaule au VIe s. (Paris 1878). – S. T. LOSEBY, M. A late antique success story?: JournRomStud 82 (1992) 165/85. – H. I. MARROU, Le fondateur de St.-Victor de M. Jean Cassien: Provence historique 16 (1966) 297/308. – M. MOLINER, La basilique funéraire de la rue Malaval à M. (Bouches-du-Rhône): Gallia 63 (2006) 131/6. – J.-C. MOULINIER, St. Victor de M. Les récits de sa passion = StudAntCrist 49 (Città del Vat. 1993). – CH. PIETRI, Roma Christiana 2 = BiblÉcFranç 224 (Rome 1976) 1001/37. – M.-P. ROTHÉ / H. TRÉZINY, M. et ses alentours = Carte archéologique de la Gaule 13, 3 (Paris 2005). – A. / L. A. DE RUFFI, Histoire de la ville de M. (Marseille 1696) – H. G. WACKERNAGEL, Art. Massalia nr. 1: PW 14, 2 (1930) 2130/52.

Jean Guyon (Übers. Elisabet Enß).

Martialis s. Epigramm: o. Bd. 5, 562/77; Hispania II: o. Bd. 16, 649/52.

Martianus Capella.

I. Autor. Das wenige, was an sicherem Wissen über M. C. bekannt ist, ist allein seinem Werk zu entnehmen. Er nennt sich selbst ‚Felix Capella' (8, 806; 9, 999 [425, 21; 534, 7 Dick]; zu den Editionen s. u. Sp. 268). Die Überlieferung seines vollständigen Namens ‚Martianus Minneus Felix Capella' beruht auf der Inskription bzw. Subskription einiger Hss. karthagischen Ursprungs (C. Leonardi, I codici di Marziano Capella: Aevum 33 [1959] 443/89; 34 [1960] 1/99. 411/524, bes. 443). Den größten Teil seines Lebens hat er nach eigenem Zeugnis in *Karthago verbracht (9, 999 [534, 13 D.]). Das seinem Sohn Martianus gewidmete Werk (9, 997 [533, 11 D.]) hat er womöglich als Fünfzigjähriger im Anschluss an seine berufliche Tätigkeit verfasst (1, 2 [4, 7f D.]). Fraglich ist, welchen Beruf er ausgeübt hat. Möglicherweise war er als Anwalt tätig (6, 577; 9, 999 [287, 20; 534, 8f D.]; Grebe 12/5). Strittig, aber für seine Stellung zum Christentum entscheidend, ist seine Lebenszeit. Die ältere Forschung entnimmt einer Passage, die auf die Zerstörung Roms iJ. 410 gedeutet werden kann (6, 637 [311, 10/3 D.]), den terminus post quem, während Hinweise auf die Blüte Karthagos (6, 669; 9, 999 [333, 5f; 534, 13]) nur vor der Eroberung Karthagos durch die Vandalen iJ. 439 sinnvoll erscheinen u. damit den terminus ante quem bezeichnen. Gegen diese Datierung spricht die mangelnde Eindeutigkeit der herangezogenen Stellen, von denen die erste auch für die spätere Eroberung Roms durch die Vandalen iJ. 455 in Frage kommt (Shanzer 5f), während letztere auch auf die Zeit vandalischer Herrschaft nach 439 bezogen werden kann (ebd. 6f). Ein externes Zeugnis, das einer Datierung dienlich sein kann, liegt in der in 25 Hss. erhaltenen Subskription der spätantiken Ausgabe des Werkes von Securus Melior Felix vor (J. Préaux, Securus Melior Felix, l'ultime Orator Urbis Romae: Corona gratiarum, Festschr. E. Dekkers 2 [Brugge 1975] 101/21, bes. 104). Der darin enthaltene Verweis auf das Konsulat des Paulinus erlaubt es, je nachdem, welche historische Person mit dem Namen identifi-

ziert wird, die von Securus Melior Felix vorgenommene Korrektur der Überlieferung in dJ. 498 oder 534 zu datieren, u. wird in der Forschung für die Spätdatierung geltend gemacht (Shanzer 8/10), aber auch, in Verbindung mit einer Neudeutung der oben genannten Stelle (6, 637 [311, 10/3 D.]) u. der Annahme einer mindestens 50 Jahre währenden Überlieferung bis zur antiken Edition, für die Frühdatierung herangezogen (A. Cameron, Martianus and his first editor: ClassPhilol 81 [1986] 320/8). Zusätzlich beigebrachte zeitgeschichtliche Argumente versuchen, die literarische Tätigkeit des M. C. aus einem Bedürfnis nach enzyklopädischer Literatur abzuleiten, das sich kulturgeschichtlich für die Regierungszeit Thrasamunds (496/523) nachweisen lasse (S. Grebe, Gedanken zur Datierung von De nuptiis Philologiae et Mercurii des M. C.: Hermes 128 [2000] 353/68, bes. 368), setzen aber voraus, dass die Septem Artes Liberales zu diesem Zeitpunkt schon als Curriculum etabliert sind (Vössing 390f; vgl. H. Fuchs, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 389). Eine zuverlässige Datierung ist damit aus den bisher bekannten Hinweisen nicht zu gewinnen. Sie lässt sich auch nicht aus den Indizien ermitteln, die M. C.s Stellung zum Christentum betreffen. Sein Werk als Ganzes ist frei von jeglichen Bezügen u. Anspielungen auf eine christl. Vorstellungswelt, sondern steht vielmehr ganz in der Tradition der pagagnen Wissensliteratur. Darüber hinaus zeigt er sich mit der antiken Mythologie ebenso vertraut wie mit mantischen, theurgischen u. magischen Praktiken, deren Niedergang in der Beschreibung der verlassenen Heiligtümer des *Apollon (1, 9f [9, 14/10, 10 D.]) greifbar wird. Doch machen Shanzer zufolge diese u. ähnliche Stellen den Rückschluss darauf, dass M. C. Heide war, nicht zwingend erforderlich (Shanzer 21f); sie sind ebenso plausibel als Matrix einer gelehrten Tradition erklärbar, in die sich ein christl. Autor einzeichnet, der von einem allenfalls akademischen Interesse an der paganen Mythologie bestimmt ist (Barnish 107/9).

II. Werk. Der geläufige Titel des mit dem Namen des M. C. verbundenen Werkes De nuptiis Philologiae et Mercurii ist erstmals bei *Fulgentius belegt (serm. ant. 45 [123, 4f Helm]) u. bezieht sich zunächst wohl auf die beiden ersten Bücher, spätestens ab dem 12. Jh. aber auf das Gesamtwerk (H. Backes, Die Hochzeit Merkurs u. der Philologie. Stud. zu Notkers Martian-Übers. [1982] 25f; G. Nuchelmans, Philologia et son mariage avec Mercure jusqu'à la fin du 12[e] s.: Latom 16 [1957] 84/107, bes. 104). Wie aus dem personifizierten Auftritt der Satura an Anfang u. Ende des Werkes deutlich wird, rechnet M. C. selbst sein Werk der Gattung der Satire zu (1, 2; 9, 997 [4, 16/20; 533, 11/5 D.]). In der Forschung wird diese Charakterisierung aufgegriffen, wenn das Werk als Übergangsphänomen zwischen Mennipeischer Satire u. Prosimetrum verstanden wird (Shanzer 29/44; B. Pabst, Prosimetrum [1994] 97/133). Damit lässt sich zugleich die Vielfalt der verwendeten Metren im Sinne der abwechslungsreichen Gestaltung eines spröden Stoffes gattungstypologisch begründen u. könnte zudem auch dadurch veranlasst sein, dass M. C. seinen Stoff narrativ nach dem Muster eines Bühnenspiels gestaltet (LeMoine 16/20). – Der Text von De nuptiis Philologiae et Mercurii ist in ca. 250 Hss. überliefert, deren stemmatische Ordnung komplex u. trotz der neueren Edition von J. Willis aus dJ. 1983 nicht eindeutig bestimmt ist (D. Shanzer, Felix Capella. Minus sensus quam nominis pecudalis: ClassPhilol 81 [1986] 62/81), so dass für eine überlieferungsgeschichtl. Analyse die auf breiterer Hss.grundlage erarbeitete u. durch die Corrigenda von J. Préaux ergänzte Edition von A. Dick aus dJ. 1969 vorzuziehen ist.

a. Inhalt u. Aufbau. Das Werk des M. C. umfasst neun Bücher, von denen die ersten beiden eine mythische Rahmenhandlung bilden, deren Zusammenhang in den folgenden sieben, die Septem Artes Liberales darstellenden Büchern sporadisch wiederkehrt u. so die Einheit des Werkes mit narrativen Mitteln sichert. Die Auswahl u. Reihenfolge der behandelten Wissenschaften (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Harmonie) lässt die Konsolidierung eines *Kanons von Grundwissenschaften erkennen, der sich von der Fächerstruktur in den Disciplinae Varros u. dem von Augustinus (ord. 2, 12, 35/16, 44 [CCL 29, 127/31]) entworfenen Curriculum zu unterscheiden beginnt. Die Rahmenhandlung, die für die narrative Gestaltung der Mythologeme u. a. aus Apuleius u. den theologischen Werken Varros schöpft u. sprachlich Parallelen zu *Fulgentius u. anderen Autoren des vandalischen Africa aufweist (Shanzer

17/21), schildert zunächst die vergebliche Brautschau des Merkur, dem Apoll schließlich die Jungfrau Philologia zuführt. Schon die Aufzählung ihrer Kompetenzen charakterisiert Philologia als Universalwissenschaft. Obgleich irdischer Abkunft, erstreckt sich ihr Erkenntnisinteresse mit Erfolg zugleich auf das Wissen, das den Göttern vorbehalten bleibt, mehr noch, sie vermag es, durch Erkenntnis die Götter selbst zu nötigen (1, 22 [16, 8/20 D.]). Der Universalität ihres Wissens u. ihrer Macht entspricht ihre ununterbrochene Einsatzbereitschaft, die weder Schlafmangel noch Mühe scheut. Die eigens einberufene Götterversammlung stimmt dieser Ehe, die in der Darstellung des M. C. für Philologia freilich eine intellektuelle Mesalliance bedeutet, zu, nicht ohne allerdings zuvor den Grundsatzbeschluss zu fassen, dass Sterblichen unter bestimmten Bedingungen aufgrund ihrer Verdienste der Aufstieg in die Welt der Unsterblichen gewährt werden kann u. dieser Aufstieg die Bedingung für die Ehe sei. Diese Verwandlung der Philologia zu einer Unsterblichen wird in einer für die Systematik des Werkes entscheidenden Szene dargestellt. Nachdem die Götterversammlung den Heiratsabsichten Merkurs zugestimmt u. seine Wahl gebilligt hat, wird die beschlossene Erhebung der Philologia eingeleitet. Der Philosophie wird der Auftrag erteilt, den Ratschluss der Götter bekanntzumachen u. mit Hilfe von Athanasia den Transformationsprozess der Philologia einzuleiten (2, 134/8 [58, 16/60, 14]). Dazu betastet sie zunächst Puls u. Brust der Philologia u. diagnostiziert rasch, dass Philologia bis zum Bersten erfüllt ist von dem Wissen, das sie angesammelt hat. Bevor Philologia daher den Becher der Unsterblichkeit leeren kann, muss sie zunächst aufnahmefähig für den Trank werden u. sich um alles erleichtern, was sie inwendig erfüllt. Sie erbricht eine ungeheure Menge an Texten. Unterschiedlich nach Art u. Ausstattung, nach Beschreibstoff u. Sprache, ergeben sie eine ganze Bibliothek, illa bibliothecalis copia (2, 139 [60, 14f]), die von den Septem Artes Liberales, den künftigen Dienerinnen der Philologia, u. den *Musen aufgesammelt u. von Apotheosis, der Mutter der Athanasia, durch Berührung u. Zählung geheiligt wird. Nicht nur Philologia wird damit verwandelt, sondern auch das durch Philologia repräsentierte Wissen, das in der Bibliothek, die sie erbricht, ansichtig wird. Die Bibliothek repräsentiert so das universale Wissen der Philologia u. zugleich die neue Ordnung dieses Wissens. Sie gibt damit durch die Ordnung, die ihr gegeben wird, das Wissenssystem vor, das das Denken bestimmt, u. umgekehrt. Erst nach dieser zweifachen Transformation kann Philologia den Becher der Unsterblichkeit leeren, steigt in der Folge durch die Sphären zur kontemplativen Betrachtung des Göttlichen auf (*Kontemplation) u. erhält am Ende als Hochzeitsgabe eben die Septem Artes Liberales zurück, die sie auch vorher schon besessen hat. Sie stellen sich bei der Hochzeitsfeier einzeln vor, so dass sich daraus erzähltechnisch die sieben folgenden enzyklopädischen Bücher ergeben, ohne dass nochmals auf die Vomierszene eingegangen wird (Vössing 400). Die Darstellung der Septem Artes Liberales selbst u. ihrer Teildisziplinen folgt weitgehend den in der antiken u. spätantiken Wissenschaftsliteratur entwickelten Vorbildern u. kompiliert den in den dem Vf. verfügbaren Quellen erreichten Wissensstand. Dabei stützt sich M. C. überwiegend differenziert nach der jeweils behandelten ars auf die einschlägige Schulliteratur, die ihrerseits u. a. die Disciplinarum libri IX Varros ausschreibt. Die eigenständige Benutzung der Enzyklopädie Varros lässt sich nicht zwingend beweisen. Zuverlässiger dagegen lassen sich Übereinstimmungen mit den spätantiken Rezensionen der Schulgrammatik für Buch 3, mit Aquila Romanus u. Fortunatianus (für Buch 5) u. mit Plinius u. Solinus (für Buch 6) konstatieren. Durchgehend ist das Bemühen des M. C. erkennbar, den jeweiligen Gegenstand übersichtlich gegliedert zu behandeln, auch wenn er darin zumeist den üblichen Darstellungskonventionen folgt, ohne zur wissenschaftssystematischen Einheit der jeweiligen Fachdisziplin vorzudringen.

b. Einheitlichkeit. Auch wenn der an u. für sich einfache Handlungsstrang durch zahlreiche gelehrte Digressionen angereichert wird, ist die Funktion der Fabula, mit narrativen Mitteln die Einheit des Werkes im Ganzen zu garantieren, dennoch klar erkennbar. Ob jedoch die erzählenden Passagen des Textes, in denen die Handlung vorangetrieben wird, zugleich Aufschluss über das Wissenschaftsverständnis bzw. -system geben, das dieser Fabula zugrunde liegt bzw. durch

sie vermittelt wird, mithin ob das Werk noch von einer anderen Einheit bestimmt ist als der der äußeren Form oder in die Allegorie der beiden ersten u. die Enzyklopädie der folgenden Bücher zerfällt, ist in der Forschung umstritten. Die Beantwortung dieser Frage liefert zugleich Hinweise auf die philosophische Situierung des M. C. u. damit auf seine Stellung zum Christentum. Entscheidend für die Deutung des Gesamtwerks ist das Verständnis des zweiten Buches von De nuptiis. Es schildert im Anschluss an die Transformation der Philologia ihre Himmelsreise, die sie in Begleitung der Iuno Pronuba durch die himmlischen Sphären führt. Nach dem Muster der Sphärenharmonie steigt sie in Halbtonschritten von Sphäre zu Sphäre auf, bis sie tota mentis acie coartata (2, 203 [76, 23 D.]) die rein geistige Gottheit in solcher Intensität verehrt, dass sie, nun endgültig transformiert, erkennt, selbst die Apotheose verdient zu haben, u. über die Milchstraße in den Götterrat einzuziehen vermag. Dieses Schema eines Erkenntnisaufstiegs (*Hierarchie), das die Erzählung strukturiert, ist als mythologische Übertragung einer rituellen Mysterien-*Initiation verstanden worden, in die außer neuplatonischen vor allem auch gnostische Motive eingegangen sind (L. Lenaz, De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus [Padua 1975] 6/26. 111f; dazu ablehnend T. Kupke, Wissenssystematisierung als enzyklopädische Intertextualität bei M. C.: H. J. Westra / T. Kupke [Hrsg.], The Berlin commentary on M. C.'s De nuptiis Philologiae et Mercurii 2 [Leiden 1998] 145/60, bes. 147/56). Das in der mythischen Erzählung erkennbare neuplatonische Motiv eines Erkenntnisaufstiegs bis zum Intelligiblen erlaubt es freilich, den Text stärker auf die schon bei *Macrobius erkennbare Tendenz zur Systematisierung des Wissens zu beziehen u. die auf die Allegorie folgende Darstellung der Septem Artes Liberales nun selbst als hierarchisiert zu verstehen, so dass das der Harmonie gewidmete neunte Buch u. der Höhepunkt der Himmelsreise der Philologia sich wechselseitig spiegeln (M. Bovey, Disciplinae cyclicae. L'organisation du savoir dans l'œuvre de M. C. [Trieste 2003], zusammenfassend 355/60). Zugleich lässt sich so die disziplinär-wissenschaftliche Kompetenz der Philologia mit ihrer die menschliche Rationalität übersteigenden mantischen Erkenntnisfähigkeit verbinden. Wissenschaftssystematisch wird damit gesichert, dass die auf die Erkenntnis des Wirklichen bezogenen Septem Artes Liberales der intelligiblen Struktur der Wirklichkeit im Ganzen entsprechen u. mit dieser im göttlichen *Logos ihren Ursprung haben. Insofern können sie als Vollzugsformen der menschlichen Rationalität dazu dienen, die menschliche Erkenntnisfähigkeit aus der Bindung an die den Sinnen zugänglichen Gegenstände zu befreien u. zur Rückkehr zu ihrem intelligiblen Ursprung zu befähigen (Hadot 150/4). – Gegen diese in der älteren philologischen Forschung fast durchweg bestrittene systematische Einheit des Werkes spricht freilich, dass die lehrbuchhafte Darstellung der Septem Artes Liberales in den Büchern 3 bis 9 nur lose mit dem Narratem der Rahmenhandlung verbunden scheint. Positiv gewendet erkennt Kupke in diesem Befund den bewussten Verzicht auf die Homogenisierung des Wissens, das zwar vollständig gespeichert, aber nicht systematisiert werden soll (aO. 158). Damit konvergiert die Beobachtung, dass die im Werk des M. C. realisierte Verbindung von Mennipeischer Satire u. *Enzyklopädie vor allem didaktischen Interessen verpflichtet ist, mithin weder systematisiert, noch die Relevanz dessen, was gewusst werden kann, skeptisch dekonstruiert (J. C. Relihan, Ancient Menippean satire [Baltimore 1993] 149f), sondern ausschließlich der Vermittlung dient, indem sie unterhaltend unterrichten will (H. J. Westra, Martianus prae/postmodernus?: Dionysius NS 16 [1998] 115/22, bes. 120f; ähnlich Grebe 27). Mit diesen unterschiedlichen Deutungen divergieren zugleich die Urteile über die Intention, die M. C. mit seinem Werk verfolgt. Im Blick auf den umfangreicheren enzyklopädischen Teil u. angesichts der unterstellten mangelnden Systematisierung wird es als zT. redundantes spätantikes Schulbuch angesehen (Stahl 1, 234), das mit vielfältigem Wissen prunkend vor allem der Selbstdarstellung des Autors dient (Vössing 404). Mit den Rekonstruktionsversuchen einer systematischen Einheit beider Teile erscheint es der Forschung entweder als krypto-paganes mystologisches Kompendium mit polemisch-antichristlicher Tendenz (Shanzer 43f), als der Versuch der Synthese einer Kosmologie (LeMoine 229) oder als ein von neuplatonischen Aufstiegsmodellen bestimmtes hierar-

chisiertes, konsekutives Curriculum des Trivium u. des Quadrivium (Bovey aO. 359).

III. Rezeption. Dieser Vielfalt der wissenschaftlichen Urteile entspricht die Varianz der mittelalterl. Rezeption des Werkes. Als Lehrer der Septem Artes Liberales erwähnt Gregor v. Tours am Ende seiner Historien M. C. u. versieht ihn mit dem Epitheton ‚noster', sei es, weil er ihn für einen Christen hält, sei es, weil sich die Benutzung seines Werkes im Schulunterricht schon durchgesetzt hat (hist. Franc. 10, 18 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 536, 8/14]; dazu J. Préaux, Les manuscrits principaux du De nuptiis Philologiae et Mercurii de M. C.: G. Cambier / C. Deroux / J. Préaux [Hrsg.], Lettres latines du MÂ et de la Renaissance [Bruxelles 1978] 76/128, bes. 83f). Dagegen erwähnt Cassiodor ausdrücklich, keinen Zugang zu dem Werk des M. C. gehabt zu haben (inst. 2, 20 [130, 11/4 Mynors]). Aufschlussreichere Zeugnisse der Rezeption des Werkes werden erst in den frühmittelalterl. Kommentaren zu M. C. greifbar. Der erste stammt aus der Mitte des 9. Jh. von einem Anonymus aus dem Umkreis der Schulen von Laon oder Auxerre (vormals Dunchad bzw. Martin v. Laon zugeschrieben). Durch seine Deutung integriert der Kommentator das heidn. Werk in das christl. Verständnis der Septem Artes Liberales, wie es etwa Alkuin entwickelt hat, indem er die Fähigkeit, mit ihrer Hilfe zur Wahrheitserkenntnis zu gelangen, als natürliche Anlage des menschlichen Geistes erweist (J. J. Contreni, The Cathedral School of Laon from 850 to 930 [1978] 113). Der zweite Kommentator ist Joh. Scottus Eriugena. Er setzt seinen Schwerpunkt vor allem auf das vierte Buch des Werkes, die Dialektik, u. etabliert im Anschluss daran die *Logik als universal geltende Methode der wissenschaftlichen Wahrheitssicherung (G. Schrimpf, Joh. Scottus Eriugena u. die Rezeption des M. C. im karolingischen Bildungswesen: W. Beierwaltes [Hrsg.], Eriugena. Studien zu seinen Quellen = AbhHeidelberg 1980 nr. 3, 135/48). Die Ursprungsbedingungen dieser beiden frühesten mittelalterl. Kommentare zu M. C. sind umstritten, u. je mehr Texte zugänglich werden, umso dunkler. Während der früheste bisher bekannte Kommentar nur in einer Hs. u. dort unvollständig als fortlaufender Text überliefert, aber ungleich vollständiger in etliche glossierte Hss. eingegangen ist, sind vom Kommentar des Eriugena zwei Fassungen erhalten. Die erste von ihnen ist für Eriugena zuverlässig gesichert, während die andere nach der Auffassung von B. Pabst (aO. [o. Sp. 268] 234/43) den Text des Eriugena zwar weitgehend benutzt, zum überwiegenden Teil aber auch auf einen bisher unbekannten früheren Kommentar zurückgeht. Deutlicher wird die Lage erst im letzten Viertel des 9. Jh. Zu dieser Zeit verfasst Remigius v. Auxerre einen Kommentar zum ganzen Werk, mit dem er ein zweifaches Ziel verfolgt: erstens die Erklärung der zahlreichen nach Sprache u. Sinn schwer verständlichen Stellen für eine Verwendung des Werks im Unterricht u. zweitens die Übertragung der philosophischen Aussagen des M. C. aus seinem spätantik-heidn. bzw. neuplatonischen Weltbild in ein christl. Wirklichkeitsverständnis (C. E. Lutz, The commentary of Remigius of Auxerre on M. C.: MediaevStud 19 [1957] 137/56). Dazu nutzt Remigius alle ihm verfügbaren Kommentare zu De nuptiis bzw. die Lehrbücher zu den einzelnen Septem Artes Liberales als Hilfsmittel, aus denen er auf diese Weise eine Summe verfasst, in der anhand von De nuptiis das in seiner Zeit verfügbare Wissen möglichst vollständig zusammengestellt ist. Was M. C. also dem mittelalterl. Leser mit seinem Werk bietet, ist nicht nur eine lockere Folge von Darstellungen zu den sieben Einzelwissenschaften, sondern zugleich ein erzähltes System, das diese Wissenschaften zum Inbegriff wissenschaftlicher Wahrheitssicherung macht u. ihre universale Geltung garantiert. Schon aus diesem Grunde konnte das Handbuch des M. C. zum klass. Lehrbuch des mittelalterl. Schulbetriebs werden. Als solches wird es bis in das 15. Jh. kommentiert u. dadurch für den Unterricht nutzbar gemacht.

S. I. B. Barnish, M. C. and Rome in the late 5th cent.: Hermes 114 (1986) 98/111. – S. Grebe, M. C. ‚De nuptiis Philologiae et Mercurii'. Darstellung der Sieben Freien Künste u. ihrer Beziehungen zueinander = BeitrAltK 119 (1999). – I. Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'antiquité² = Textes et traditions 11 (Paris 2005). – F. Le-Moine, M. C. A literary re-evaluation = MünchBeitrMediävRenaissForsch 10 (München 1972). – D. Shanzer, A philosophical and literary commentary on M. C.'s De nuptiis Philo-

logiae et Mercurii 1 = Univ. of California Publications. Classical Studies 32 (Berkeley 1986). – W. H. STAHL, M. C. and the Seven Liberal Arts 1/2 = Records of Civilization 84 (New York 1971). – K. VÖSSING, Augustinus u. M. C. Ein Diskurs im spätantiken Karthago?: Th. Fuhrer (Hrsg.), Die christl.-philosophischen Diskurse der Spätantike. Texte, Personen, Institutionen = Philosophie der Antike 28 (2008) 381/404.

Marc-Aeilko Aris.

Martin von Braga.

I. Leben. a. Politischer Hintergrund. M. war nicht zuletzt aufgrund seiner herausgehobenen Position im germ. Suebenreich der bedeutendste Bischof des 6. Jh. in der ehemaligen röm. Provinz Gallaecia, dem heutigen Norden Portugals u. Nordwesten Spaniens (Violante Branco). Die Sueben hatten noch vor den Westgoten die Iberische Halbinsel in der 1. H. des 5. Jh. zusammen mit asdingischen u. silingischen Vandalen sowie Alanen erreicht u. in der Provinz Gallaecia ein unabhängiges Königreich mit der Hauptstadt Bracara Augusta, dem heutigen Braga, errichtet, das bis zur Eroberung durch den homöischen Westgotenkönig Leovigild iJ. 585 bestand (H. Castritius u. a., Art. Sweben: ReallexGermAlt^2 30 [2005] 184/212; R. Wenskus: Th. Schieder [Hrsg.], Hdb. der europ. Geschichte 1 [1976] 249f).

b. Quellen. Wichtigste biographische Quellen für M. sind: Greg. Tur. virt. Martin. 1, 11 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 144/6); hist. Franc. 5, 37 (ebd. 1, 1^2, 243); Ven. Fort. carm. 5, 1f (MG AA 4, 101/6); Martin. Brac. epitaph.: 283 Barlow; Isid. Hisp. Sueb. 90f (MG AA 11, 302f); chron. II 401d (ebd. 476); vir. ill. 22 (145f Codoñer Merino). Betont wird oft die geistige Nähe M.s zu *Martin v. Tours, da beide Übereinstimmungen in ihrem Lebenslauf aufweisen.

c. Leben. 1. Herkunft. M. stammte aus Pannonien (Mart. Brac. epitaph. 1 [283 Barlow]; Ven. Fort. carm. 5, 2, 21 [MG AA 4, 104]; Ribeiro Soares 16f), dem heutigen Ungarn (*Donauprovinzen), u. begab sich um 550 nach Gallaecia (A. Ferreiro, The westward journey of St. Martin of Braga: StudMonast 22 [1980] 243/51; Caspari II$_4$). Über die Gründe der Reise schweigen die Quellen. Er lebte zuvor vermutlich eine Weile als Asket in Palaestina (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 37 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 243]); auf eine Nähe zum dortigen Wüstenmönchtum könnte hindeuten, dass er eine bedeutende griech. Sammlung der *Apophthegmata patrum bei sich führte, die später Paschasius, einer seiner Mönche in Dumio, übersetzte (s. u. Sp. 278).

2. In Gallaecia. Greg. Tur. virt. Martin. 1, 11 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 144/6) schildert legendarisch anmutend die Umstände der Ankunft M.s in Gallaecia. Er sei dort zeitgleich mit Reliquien Martins v. Tours eingetroffen, die König Chararich für die Genesung seines an Lepra (*Aussatz) erkrankten Sohnes u. als Vorbedingung für die Annahme des großkirchlichen Bekenntnisses erbeten hatte. Dass M. sich unmittelbar vor seiner Reise nach Gallaecia in Gallien aufgehalten habe, geht aus den Quellen nicht hervor u. beruht wohl auf einer falschen Lesart bei Isid. Hisp. vir. ill. 22 (145 Codoñer Merino; vgl. krit. App. zSt.; Caspari III$_2$). Nach der Heilung des Sohnes habe sich der König vom Homöertum abgewendet. In dieser Zeit scheint auch eine Martin v. Tours geweihte Basilika errichtet worden zu sein, die erste für diesen Heiligen auf der Iberischen Halbinsel (Mart. Brac. in bas. 15/22 [282 B.]; Ferreiro, Braga). M. förderte die Verehrung Martins v. Tours im Suebenreich (Martin. Brac. epitaph. 3/6 [283 B.]). Ven. Fort. carm. 5, 2, 17 (MG AA 4, 104) wird M. als Martinus novus bezeichnet (Ferreiro, Braga; ders., The cult of saints and divine patronage in Gallaecia before Santiago: M. J. Dunn u. a. [Hrsg.], The pilgrimage to Compostela in the MA [New York 1996] 3/22). Da diese Erzählung über König Chararich nur bei Gregor v. Tours, nicht jedoch bei Isidor v. Sevilla u. Joh. v. Biclaro überliefert ist (A. Ferreiro, The omission of St. Martin of Braga in John of Biclaro's Chronica and the third council of Toledo: Los Visigodos [Madrid 1986] 145/8), hat die moderne Forschung sie oft als hagio-

graphische Legende abgetan u. die Existenz König Chararichs bestritten (anders ders., Braga, der die Faktizität der Schilderung Gregors u. die Existenz Chararichs verteidigt; ebenso bereits Caspari VI_3; Schäferdiek 120f). – In Dumio gründete M. ein Kloster u. wurde dessen erster Abt (Conc. Tolet. vJ. 656 decr. 2: 5, 545 Martínez Díez / Rodríguez). Später wurde Dumio zum Bistum erhoben, u. M. dessen erster Bischof (Schäferdiek 121). An der 2. Synode von Braga vJ. 572 (s. u. Sp. 279) nahm er bereits als Bischof u. Metropolit von Braga teil. – Gestorben ist M. iJ. 579/80 (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 37 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 243]; Caspari II_4; Ribeiro Soares 13/5; Schäferdiek 121f).

3. Missionsbestrebungen. Isidor u. Venantius erwähnen M.s erfolgreiche Missionsbemühungen im Suebenreich (Ferreiro, Labors; ders., Early medieval missionary tactics. The example of Martin of Braga and Caesarius of Arles: Studia Historica. Historia Antigua 6 [1988] 225/38; ders., Saint Martin of Braga and Germanic languages: Peritia 6/7 [1987/88] 298/306). So wird M. als Apostel der suebischen Gallaecia gerühmt (Ven. Fort. carm. 5, 2, 17/22 [MG AA 4, 104]), der für die zur Großkirche übertretenden Sueben eine regula fidei verfasst habe (Isid. Hisp. vir. ill. 22 [145 C. M.]). Die bei der Landnahme mehrheitlich heidn. Sueben (Hyd. chron. zJ. 448 [SC 218, 142]; B. Dumézil, Les racines chrétiennes de l'Europe [Paris 2006] 270; Ferreiro, Braga 206f) nahmen aufgrund des Wirkens einiger aus dem tolosanischen Westgotenreich entsandter Missionare im 5. Jh. das homöische Bekenntnis an (Hyd. chron. zJ. 466 [SC 218, 172]; Isid. Hisp. Sueb. 90 [MG AA 11, 302]; Dumézil aO. 270f; Schäferdiek 109/11). Unter König Chararich (550/58?) begann der Prozess der Hinwendung zur Großkirche (s. o. Sp. 276), aber erst durch die Thronbesteigung Ariamirs iJ. 558/59 (Schäferdiek 124) trat ein grundlegender Wandel ein, der den bis dahin wahrscheinlich von homöischen Bischöfen verhinderten Zusammentritt eines Konzils in Braga iJ. 561 ermöglichte. Die von M. betriebene Missionierung im Suebenreich blieb aufgrund politischer Spannungen zwischen Sueben u. Westgoten nicht folgenlos, da die Gegensätze zwischen beiden Reichen verschärft wurden; sie führten schließlich zur Eroberung des Suebenreiches durch König Leovigild (Castritius aO. 210). Dessen Versuch, die Kirche auf der ganzen Iberischen Halbinsel unter homöischen Vorzeichen zu einen, scheiterte indes (Dumézil aO. 274; Schäferdiek 157/92). – Weitere missionarische Bestrebungen richteten sich gegen Relikte paganer Vorstellungen u. Praktiken, ohne dass man den tatsächlichen Umfang der Bemühungen M.s einschätzen könnte. Die gegen heidnische Bräuche gerichtete Schrift De correctione rusticorum gilt als sein bekanntestes Werk (s. u. Sp. 282).

4. Bildung. M.s intellektuelle Fähigkeiten werden von Zeitgenossen gelobt: Ven. Fort. carm. 5, 1, 6f (MG AA 4, 102f) preist sein literarisch-stilistisches Können wie auch seine Vertrautheit mit griechischer Philosophie u. christlicher Literatur (zur Sprache M.s J. W. Rettig, The latinity of M. of Braga, Diss. Columbus, Ohio [1963]). Greg. Tur. hist. Franc. 5, 37 (MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 243) behauptet überschwänglich, dass ihm kein Zeitgenosse an Gelehrsamkeit gleichkomme.

II. Werke. a. Monastische Regeln. Unter M.s Namen ist keine monastische Regel überliefert, obwohl zumindest Isid. Hisp. vir. ill. 22 (146 C. M.) M. mehrere Klostergründungen zuschreibt (monasteria condidit; vgl. Isid. Hisp. Sueb. 91 [MG AA 11, 303]: multa monasteria condita; namentlich bekannt ist nur die Gründung in Dumio). Aufgrund des sich in dieser Zeit noch entwickelnden Mönchtums vermutete man, dass die Klöster verschiedenen Regeln oder Sammlungen von Apophthegmata patrum folgten (Ferreiro, Labors 18f): Hierzu gehören die 109 Kap. umfassenden, von M. selbst übersetzten Sententiae patrum Aegyptiorum (30/51 B.; Ribeiro Soares 60/4) oder der bedeutend umfangreichere Liber geronticon de octo principalibus vitiis (J. G. Freire [Hrsg.], A versão Latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum 1 [Coimbra 1971] 159/340), von Paschasius v. Dumio, der von M. Griechisch gelernt hatte, auf dessen Bitte hin übersetzt (Barlow 12). Beiden Übertragungen dürfte dasselbe griech. Manuskript zugrunde gelegen haben. Viele Kap. der Sententiae sind nämlich mit denen des Liber geronticon identisch, so dass es sich bei den Sententiae offenbar um eine von M. vorgenommene Auswahl handelt (ebd. 12f; Ferreiro, Labors 18f). – Möglich ist ebenso, dass von M. gegründete Klostergemeinschaften ihre Regeln jeweils unter seiner Anweisung vor Ort formuliert haben, wobei

mit Kompilationen aus einer größeren Zahl monastischer Quellen zu rechnen ist. Die Sententiae dienten hierbei wahrscheinlich als wichtige Inspirationsquelle für das sich unter M.s Führung herausbildende gallaecische Mönchtum.

b. Kirchenrechtliches. 1. Konziliare Aktivitäten. Die von M. geführte gallaecische Kirche erlebte zwei bedeutende, in Braga abgehaltene Konzilien in den J. 561 u. 572 (105/23 B.; J. Orlandis / D. Ramos-Lissón, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam [711] [1981] 77/92). In den Akten des ersten taucht M. in der Unterschriftenliste an dritter Stelle auf, am zweiten nahm er als Metropolit von Braga u. Konzilsvorsitzender teil. Die Akten beider Synoden, angesichts weniger aus dieser Zeit erhaltener literarischer Zeugnisse eine wichtige Quelle für das Suebenreich, zeigen eine trotz geographischer Abgeschiedenheit vitale u. gut organisierte suebische Kirche, die sich mit ähnlichen Problemen wie später die toletanisch-westgotischen Synoden konfrontiert sah. – Das 1. Konzil von Braga trat am 1. V. 561 auf Befehl König Ariamirs zusammen u. hatte als eine wichtige Aufgabe die Auseinandersetzung mit der Lehre Priscillians. In 17 Anathemata wurden angebliche Lehrsätze Priscillians Punkt für Punkt verurteilt. Die Konzilsväter beziehen sich auf einen ihnen vorliegenden, nicht mehr erhaltenen Brief, den Papst *Leo d. Gr. an Bischof Turibius v. Astorga auf dessen Bitte hin geschrieben hatte u. der angebliche Lehrsätze Priscillians u. seiner Anhänger detailliert zurückwies (A. Ferreiro, Petrine primacy, conciliar authority, and Priscillian: Stud. Eph. Augustinianum 78 [2002] 641f). Darüber hinaus wird in den Konzilsakten ein weiterer Brief erwähnt, datiert auf den 29. VI. 538, den Papst Vigilius an Profuturus v. Braga bezüglich der rechtmäßigen Taufpraxis geschickt hatte; er ist außerhalb der Synodalakten erhalten (290/3 B.; ClavisPL[3] 1694). Neben den 17 Anathemata umfassen die Akten auch 22 disziplinäre Kanones. – Das 2. Konzil von Braga, am 1. VI. 572 unter König Miro versammelt, ist entscheidend von M. geprägt. In den Akten sind neben 10 disziplinären Kanones Ansprachen überliefert, die M. als Konzilsvorsitzender hielt; in einer kurzen Rede, die sich an die Verlesung der Beschlüsse des ersten Bracarense anschließt, entwirft er geradezu eine Theologie der Synode (117f B.; A. Weckwerth, Ablauf, Organisation u. Selbstverständnis antiker westl. Synoden im Spiegel ihrer Akten = JbAC ErgBd. KlR. 5 [2010] 228/30). – Barlow 83 hat aufgezeigt, dass Sprache u. Stil der Konzilsakten bis in einzelne Formulierungen hinein sprachlichen Charakteristika der Werke M.s entsprechen, ein Indiz dafür, dass er wahrscheinlich die Endredaktion der Akten übernahm.

2. Capitula Martini. (123/44 B.; Caspari XXXVII/XLI; L. Fowler-Magerl, Clavis Canonum. Selected Canon law collections before 1140 [Hannover 2005] 34; L. Kéry, Canonical collections of the early MA [Washington, D. C. 1999] 8f mit Lit.; F. Maassen, Gesch. der Quellen u. Lit. des canonischen Rechts im Abendlande 1 [1870] 802/6; G. Martínez Díez, La coleccion canónica de la iglesia sueva. Los capitula Martini: Brácara Augusta 21 [1967] 224/43.) – Es handelt sich um eine von M. angefertigte lat. Übersetzung bzw. Paraphrase griechischer Synodalkanones, die um einige lat. Kanones ergänzt wurde: 10 entstammen der Synode von Ankyra vJ. 314, 10 der Synode von Neokaisareia vJ. 319, 10 dem Konzil von Nikaia vJ. 325, 18 der antiochen. Synode vJ. 330, 2 der Synode von Gangra vJ. 343 u. 19 der Synode von Laodikaia vJ. 380 (?); 9 Kanones sind dem Konzil von Toledo vJ. 400 entnommen (Barlow 84). Die Herkunft von 11 weiteren Kanones, die sich mit dem Heidentum beschäftigen, lässt sich nicht mehr erkennen (ebd. 86). Vorangestellt ist ein kurzes Schreiben M.s an Bischof Nitigisus v. Lugo, in dem er auch Intention u. Übersetzungstechnik umreißt. Frühestmögliches Entstehungsdatum dieser Sammlung ist das J. 569 (ebd. 86). Dass diese auf der 2. Synode von Braga vorgetragen wurde, geht aus den Quellen nicht hervor; in keinem Fall sind die Capitula ein Produkt dieser Synode, auch wenn sie sich in den Hss. oft direkt an deren Akten anschließen (Caspari XXXVIII).

c. Moralische Traktate. In seinen moralischen Abhandlungen ist M. von Joh. Cassianus u. besonders von Seneca beeinflusst (P. Francoer, The relationship in thought and language between Lucius Aeneas Seneca and Martin of Braga, Diss. Michigan [1944]; A. Miranda de Barbosa, O senequismo dos opúsculos morais de S. Martinho Dumiense: Brácara Augusta 5 [1954] 259/71; P. F. Alberto, Séneca e Martinho de Braga: Eu-

phrosyne 21 [1993] 105/39). – Seine Bischof Vittimer v. Auria gewidmete Schrift De ira (Ed., ital. Übers. u. Komm.: Ch. Torre [Hrsg.], Martini Bracarensis De ira [Roma 2008]), stark geprägt von Senecas gleichnamigem Werk (G. Lopetegui, Prosa métrica versus prosa rítmica. El ‚De ira' de Séneca en un resumen de Martín de Braga: Cuadernos de Filología Clásica 3 [1992] 125/45; Ch. Torre, De Seneca a Martino di Braga [de ira 1, 1, 4]: Maia 54 [2002] 81/5) u. Joh. Cassians De iracundia, wurde wahrscheinlich nach dem 2. Konzil von Braga vJ. 572 abgefasst (P. F. Alberto, O De ira de Martinho de Braga [Oporto 1993]; Barlow 145; M. O. F. de Sousa, ‚De ira' de Seneca e de S. Martinho de Dume: Revista Portuguesa de Filosofía 6 [1950] 388/97). – Das bekannteste seiner moralischen Werke, die Formula vitae honestae (236/50 B.), enthält stoisches Gedankengut u. stellt vermutlich die epitomierte Fassung eines verlorenen Werkes Senecas dar bzw. ist an ein solches eng angelehnt (Barlow 204/6 mit unterschiedlichen Forschungspositionen). Gewidmet ist die 10 Kap. umfassende kleine Schrift König Miro, so dass sie 570/79 entstanden sein muss. Ohne biblischen Rekurs werden christlichen Idealen entsprechende Tugenden wie *Klugheit, Großzügigkeit (*Hochherzigkeit), Mäßigung u. *Gerechtigkeit propagiert. Diese für seine Zeit einzigartige Vorgehensweise M.s könnte einer Phase verdankt sein, in der der Herrscher gegenüber traditionellen Predigten nicht empfänglich schien, so dass M. auf diese Weise Prinzipien christlicher Moral in einer gefälligeren Art vermitteln wollte. Die offene Verwendung von Gedankengut Senecas scheint zum einen auf die bereits frühe Integration u. Adaptation christlichen Gedanken nahestehender paganer Strömungen zurückzuführen zu sein, zum anderen auf die Legende, Paulus habe Seneca zum christl. Glauben geführt, wodurch die Nähe Senecas zu christlichen Vorstellungen erklärt werden sollte. M. folgt hier also bereits lange bestehenden Mustern im christl. Umgang mit paganen Traditionen. Der Verweis auf Senecas moralische Prinzipien steht für ihn gewissermaßen auf einer Ebene mit Bibelzitaten. Es zeigt überdies die von Gregor v. Tours u. a. gerühmte Vertrautheit M.s mit klassischen Autoren (s. o. Sp. 278). Die Formula vitae honestae wurde lange Seneca zugeschrieben; erst Petrarca bringt das Werk mit M. in Verbindung (ep. rer. senil. 2, 4, 18 [S. Rizzo (Hrsg.), Francesco Petrarca. Res seniles. Libri I/IV (Firenze 2006) 164]). Die Beliebtheit der Formula schlägt sich in einer großen Zahl von Hss. u. frühen volkssprachlichen Übersetzungen nieder (Barlow 205/8. 224). – M.s übrige Moraltraktate sind zusammen in einem im Escorial aufbewahrten Codex überliefert (ebd. 52): 1) Pro repellenda iactantia (65/9 B.), bestehend aus 7 Kap., die sich mit Eitelkeit u. Stolz beschäftigen; 2) De superbia (69/73 B.) umfasst 10 Kap. u. war vermutlich einem Suebenherrscher gewidmet; 3) Exhortatio humilitatis (74/9 B.), eine aus 8 Kap. bestehende Schrift, deren Entstehungszeit u. Adressat unbekannt sind. Hauptquellen sind jeweils die Hl. Schrift u. Joh. Cassianus. Auch in diesen Werken tritt die oft gerühmte Intensität der literarischen Kenntniss u. spirituellen Tiefe M.s zu Tage (s. o. Sp. 278).

d. De correctione rusticorum. (Ed.: 183/203 B.; engl. Übers. u. Komm.: H. F. Palmer, Martin of Bracara. De correctione rusticorum [Washington, D. C. 1981]; galic. Übers. u. Komm.: X. E. López Pereira, Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva [La Coruña 1996]; ital. Übers. u. Komm.: M. Naldini, Martino di Braga, Contro le superstizioni [Firenze 1991]; G. López, Martini Bracarensis Pro castigatione rusticorum [Roma 1998]; portug. Übers. u. Komm.: A. A. Nascimento / M. J. Violante Branco, Instrucção pastoral sobre superstições populares [Lisboa 1997]; vgl. Barlow 159/82; Brunhölzl 69f; Caspari LIV/CXXV; McKenna 84/107; A. López, La catechesis en la Galicia medieval. Martín Duminese y el De correctione rusticorum: Estudios Mindonienses 13 [1997] 509/23.) – M.s wohl bekanntestes u. besterforschtes Werk ist De correctione rusticorum, dessen Beliebtheit im MA zahlreiche Hss. wie auch sein Modellcharakter für verschiedene Autoren bezeugen (Eligius v. Noyon, De supremo iudicio; Pirmin v. Reichenau, Scaraptus de singulis libris canonicis; Aelfric, De falsis diis [altengl.]; zusammenfassend Caspari CIX/CXXV); durch eine altnorwegische Übersetzung der Homilie Aelfrics wurde M.s Schrift auch in Island rezipiert (Brunhölzl 70; Caspari CXXII). Überdies übte der Traktat auch im Frankenreich Einfluss aus (Y. Hen, Martin of Braga's De correctione rusticorum and its uses in Frankish Gaul: E. Cohen / M. de Jong [Hrsg.],

Medieval transformations [Leiden 2001] 35/49). – Das Werk ist Polemius, Bischof von Astorga, gewidmet, wurde um das J. 572 abgefasst (Barlow 159; Caspari LXXXIX) u. enthält 19 Kap., die sich gegen im Volk tief verwurzelte heidnische Praktiken richten. Mit organisierten paganen Kulten muss sich M. indes nicht mehr auseinandersetzen. Als wichtigste Quellen u. Vorbilder dienen Augustinus' De catechizandis rudibus u. die Predigten des **Caesarius v. Arles (Barlow 163f; Ferreiro, Labors). Der Traktat ist in Form einer an romanische u. suevische Bauern gerichteten Predigt verfasst (Caspari XCf), in einem schlichten, ‚rustikalen', d. h. rhetorisch nicht geformten Latein, das von biblischer Diktion gefärbt einige Vulgarismen aufweist. – Nach einer kurzen, an Polemius adressierten Einleitung in Briefform (1) entwickelt M. eine in die Heilsgeschichte eingetragene Dämonologie (2/14): Noch vor der Schöpfung des Menschen hätten sich einige Engel unter Führung des primus archangelus gegen Gott aufgelehnt u. seien aus dem Himmel gestürzt worden (3). In der Folgezeit hätten sie als Dämonen versucht, die Menschen von Gott zu entfremden, was zu deren Verstoß aus dem Paradies geführt habe. Die Menschwerdung Gottes verdanke sich dem Bestreben, die Menschen aus dem Dämonendienst zur Verehrung des wahren Gottes (ad cultum veri Dei) zurückzuführen (13). Die paganen Gottheiten werden als Erscheinungsformen der Dämonen gedeutet, indem sie sich unter Namen wie Jupiter, Mars, Merkur u. a. als frevelhafte Menschen vergangener Zeiten ausgäben (7; *Euhemerismus). Augurien u. Weissagungen würden von ihnen gewirkt (12). Vor diesem Hintergrund weist M. im Volk verwurzelte pagane Praktiken zurück, zB. den auf den 1. Januar gelegten Jahresbeginn (10), gewisse heidnische Feste (11) oder den Brauch, die Wochentage nach heidnischen Gottheiten zu benennen (8). M.s Eintreten für die Verwendung von Zahlen anstelle der heidn. Bezeichnungen setzte sich in Gallaecia durch u. wird noch heute in Portugal praktiziert (Barlow 165; Ferreiro, Labors 25; D. Ramos-Lissón, San Martin Dumiense y las causas de la pervivencia del paganismo en la ‚Gallaecia' del siglo VI: Urbs aeterna, Festschr. C. Castillo [Pamplona 2003] 879/95). Im Schlussteil (15/9) ermahnt M. die Gläubigen, dem gegebenen Taufversprechen treu zu bleiben, das viele durch heidnische Praktiken gebrochen hätten. Besonders fordert M. sie zum häufigen Gebet u. zur Heiligung des Sonntags auf (18). – Insgesamt lässt er im Vergleich zu seinen Zeitgenossen eine offenere u. behutsamere Vorgehensweise erkennen (Ferreiro, Policy).

e. De trina mersione. Diese sakramententheologische Abhandlung (256/8 B.) umfasst fünf Kap. u. ist an einen Bischof Bonifatius adressiert, dessen Sitz unbekannt ist; entstanden ist sie zwischen 556 u. 561 (A. Ferreiro, Martin of Braga. ‚De trina mersione' and the See of Rome: Augustinianum 47 [2007] 196). M. wollte sich vor der falschen Anschuldigung verteidigen, er habe nach ‚arianischer' u. nicht nach apostolischer Form getauft. Die ‚Arianer' tauften nämlich wie die Katholiken mit dreifachem Untertauchen des Täuflings, so dass von M. gefordert wurde, im Unterschied zum ‚arianischen' Brauch ein einfaches Untertauchen vorzunehmen. Dies ist ein Indiz dafür, dass das hispanische Homöertum dieser Zeit in fundamentalen Fragen nahezu ununterscheidbar von der großkirchl. Praxis war. M. verteidigt die großkirchl. Form der Taufspendung mit Aussagen der Hl. Schrift, Kirchenväterzitaten u. der Taufpraxis in Kpel; überdies bezieht er sich intensiv auf die petrinische Autorität des röm. Bischofsitzes, indem er sich auf eine frühere Intervention von Papst Vigilius beruft (ebd.). Im Brief an Profuturus v. Braga vom 29. VI. 538 (s. o. Sp. 279) hatte sich Vigilius für dreifaches Untertauchen ausgesprochen, wobei jeweils eine Person der Dreifaltigkeit bei jedem Untertauchen genannt werden sollte. M. verteidigt seine Position mit dem Hinweis darauf, dass bloß einmaliges Untertauchen als Sabellianismus missgedeutet werden könnte, u. stellt die rhetorische Frage, ob die Katholiken auch auf den Gebrauch der Psalmen u. Evangelien verzichten sollen, da auch diese von den ‚Arianern' verwendet würden. Nicht im Taufritus, sondern in der Trinitätslehre sieht M. das entscheidende Problem des Dissenses zwischen den Homöern u. der Großkirche. Gallaecia blieb zunächst unter M.s Führung in Übereinstimmung mit Rom bei der trina immersio. Im J. 591 erlaubte Greg. M. ep. 1, 41 (CCL 140, 47/9) für Hispanien dennoch das einmalige Untertauchen, um Verwechslungen mit der homöischen Taufpraxis zu vermeiden. Diese päpstliche Ent-

scheidung wurde vom 4. Konzil von Toledo vJ. 633 in cn. 6 mit dem Hinweis darauf bekräftigt, dass die simplex immersio bereits in ganz Hispania praktiziert werde (5, 189/93 Martínez Díez / Rodríguez; Barlow 253).

f. De pascha. Die Schrift (270/5 B.) umfasst neun Kap. u. widmet sich der Frage des auf der Iberischen Halbinsel umstrittenen Ostertermins, erlangte dort jedoch nur geringe Wirkung (Barlow 261f). Wiederum wird der Brief des Papstes Vigilius an Profuturus v. Braga angeführt, in dem der röm. Bischof als Ostertermin für das J. 539 den 24. April nennt u. dessen Beachtung durch die gallaecische Kirche verpflichtend macht. Es ist unbekannt, ob Profuturus sich fügte. Das Osterfest sollte nach Mart. Brac. pasch. 9 (273 B.) nicht vor dem 22. März u. nicht nach dem 21. April gefeiert werden, so dass der von Papst Vigilius genannte Termin verwundert. Vermutlich ist diese Anordnung nicht befolgt worden oder hat sich nicht als Norm durchsetzen können. Dies zeigt, dass viele liturgisch-sakramentale Riten in einer beständigen Entwicklung u. Diskussion standen; der unterschiedliche Ostertermin im Sueben- u. Westgotenreich spiegelt die weitgehende politisch-gesellschaftliche Trennung beider Königreiche wieder. Greg. Tur. hist. Franc. 10, 23 (MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 514f) kann man entnehmen, dass in Spanien um 590 die alex., nicht aber die röm. Osterfestberechnung befolgt wurde, die sich später jedoch auch dort durchsetzen sollte (Barlow 259/62).

g. Übrige Werke. Auch werden M. einige Gedichte zugeschrieben. In der neueren Forschung wird seine Verfasserschaft für einige in Frage gestellt, was nicht zwingend erscheint (P. F. Alberto, Para una revalorização dos poemas de Martinho de Braga: Euphrosyne 22 [1994] 215/23; Barlow 276/81). Das signifikante Abweichen der verwendeten Sprache im Vergleich zum übrigen Corpus der Schriften M.s könnte auf die Tätigkeit von Sekretären (amanuenses) zurückgeführt werden. – M.s aus 20 Hexametern bestehendes Gedicht In Basilica (282 B.) rühmt die Frömmigkeit Martins v. Tours, dessen Verehrung M. im Suebenreich eingeführt u. gefördert hatte (s. o. Sp. 276). Das Gedicht war für die von König Chararich nach seinem Übertritt in Braga errichtete Basilika bestimmt u. ist vermutlich zwischen 556, dem wahrscheinlichen Datum der Ankunft M.s im Suebenreich, u. dem Ende der Herrschaft Chararichs um 558 entstanden (Ferreiro, Braga 209). – Ein zweites, sechs Hexameter umfassendes Gedicht (283 B.) mit dem Titel Epitaphium nennt Pannonien als M.s Heimat, erwähnt seine Reise in den Westen u. sein Leben in Gallaecia. Das Gedicht endet mit dem Lob des von Martin v. Tours über Gallaecia ausgeübten Patronates u. seiner Verehrung durch M. (Ferreiro, Braga 209). Einmal mehr werden die Kontakte zwischen dem merowingischen Gallien u. dem Suebenreich deutlich. – Ein letztes Gedicht (283 B.), bestehend aus 12 elegischen Disticha, trägt den Titel In refectorio u. ist für ein Kloster gedacht (277. 283 B.). – Schließlich werden M. weitere verlorene oder zweifelhafte Werke zugeschrieben (Barlow 284/7): 1) Regula fidei et sanctae religionis (Isid. Hisp. vir. ill. 22 [145f C. M.]), 2) De moribus (E. v. Wölfflin [Hrsg.], Publilii Syri sententiae [1869] 136/48; J. Machielsen, Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi 2 [Turnhout 1994] nr. 3483), 3) De paupertate (M. P. F. de Sousa, O ‚De paupertate' de S. Martinho de Dume: Revista Portuguesa de Filosofia 46 [1990] 537/45; Machielsen aO. nr. 3484), 4) De trinitate (F. Stegmüller [Hrsg.], Das Trinitätssymbolum des hl. Martin v. Tours: Universitas, Festschr. A. Stohr [1960] 151/64; ClavisPL[3] 1748a; Schanz, Gesch. 4, 2, 625_2), 5) Brief an König Reccared (CCL 140A, 805/11; ClavisPL[3] 1714; Machielsen aO. nr. 3485). Die Authentizität dieses Briefes, meist Gregor d. Gr. zugeschrieben, ist von A. Wilmart, Codices Reginenses Latini 2 (Romae 1945) 612f verteidigt worden, während sich Barlow 287 skeptisch zeigt. – M. wurde vereinzelt als Vf. des apokryphen Briefwechsels zwischen Paulus u. Seneca vermutet, der jedoch in der Regel in das 4. Jh. datiert wird (A. Fürst: ders. u. a. [Hrsg.], Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca u. Paulus [2006] 6/10). – Nach Isid. Hisp. vir. ill. 22 (146 C. M.) hat M. zahlreiche Briefe verfasst, die jedoch nicht erhalten sind.

III. Wirkung. Die meisten der überlieferten Werke M.s weisen im MA bis in die frühe Neuzeit weite Verbreitung innerhalb u. außerhalb der Iberischen Halbinsel auf. Als einer der einflussreichsten Bischöfe des 6. Jh. leistete er den wohl bedeutendsten Beitrag zur Formierung der suebischen Kirche. Sein missionarisches Werk überdauerte die politischen Spannungen zwischen Sueben u. Westgoten, so dass er zum Apostel der Su-

eben wurde. Seine Verehrung in der Gallaecia u. sogar in Teilen der ehemaligen röm. Provinz Lusitania war noch im MA weit verbreitet (A. Ferreiro, Martín de Braga. De apóstolo dos Suevos á súa memoria en época medieval na Diocése de Mondoñedo-Ferrol: G. Pereira Menaut [Hrsg.], O Feito Diferencial Galego. Galicia fai dous mil anos [Santiago de Compostela 1997] 323/56; Ferreiro, Veneration). Eine umfassende u. präzise Darlegung von M.s Einfluss u. Rezeptionsgeschichte ist noch immer ein Desiderat der Forschung (ders., Sueves and Martin of Braga. Historiography and future research prospects: E. Koller [Hrsg.], Suevos / Schwaben. Das Königreich der Sueben auf der Iber. Halbinsel [411/585] [1998] 37/62).

C. Barlow, Martini episcopi Bracarensis opera omnia (New Haven 1950). – F. Brunhölzl, Gesch. der lat. Lit. des MA 1 (1975) 68/74. – C. P. Caspari, Martin v. Bracara's Schrift De Correctione Rusticorum (Christiania 1883). – A. Ferreiro, Braga and Tours. Some observations on Gregory's De virtutibus sancti Martini (1. 11): JournEarlChrStud 3, 2 (1995) 195/210; The missionary labors of St. Martin of Braga in 6th cent. Galicia: StudMonast 23 (1981) 11/26; St. Martin of Braga's policy toward heretics and pagan practices: American Benedictine Review 34 (1983) 372/95; Veneration of Martin of Tours and Martin of Braga in Northern Portugal: Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia 20/21 (1999/2000) 223/42; The Visigoths in Gaul and Iberia. A supplemental bibliography, 1984/2003 (Leiden 2006) 579/87. – S. McKenna, Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic kingdom (Washington D. C. 1938). – L. Ribeiro Soares, A linhagem cultural de S. Martinho de Dume e outros estudios dumienses (Lisboa 1999). – K. Schäferdiek, Die Kirche in den Reichen der Westgoten u. Sueven bis zur Errichtung der westgotischen kath. Staatskirche = ArbKirchGesch 39 (1967). – M. J. Violante Branco, Martin of Braga, the Sueves, and Gallaecia: A. Ferreiro (Hrsg.), The Visigoths. Studies in Culture and Society = Medieval Mediterranean 20 (Leiden 1999) 63/98.

Alberto Ferreiro (Übers. Andreas Weckwerth).

Martin von Tours.

A. Quellen. Die Schriften des Sulpicius Severus, eines Zeitgenossen u. Bewunderers M.s (geb. ca. 360, von Paulinus v. Nola zur christl. Askese hingeführt; vgl. Van Uytfanghe 1262/74), stellen die wichtigste Quelle für das Leben M.s dar. Seine Vita Martini (verfasst ca. 396/97; ed. J. Fontaine = SC 133/5) ist die leidenschaftliche Apologie für eine umstrittene Persönlichkeit (zum Konflikt M.s mit den gallo-röm. Bischöfen s. u. Sp. 292). Drei Briefe ergänzen die Vita: Der erste wehrt Zweifel an der Wundertätigkeit M.s ab, der zweite ist gleichzeitig die *Leichenrede auf M., Panegyrikus u. Trostbrief, der dritte schildert die letzten Tage M.s u. seine Leichenfeier (ep. 1/3 [SC 133, 316/44]; vgl. Van Uytfanghe 1270f). Die nach dem Tode M.s verfassten ‚Dialoge' (ed. J. Fontaine = SC 510; Van Uytfanghe 1271/3) vervollständigen um 403/04 das Bild: Sie legen den Akzent auf die Thaumaturgie u. vermitteln den Unmut martinischer Mönche gegenüber denjenigen, die die Echtheit der Wunder des Heiligen anzweifelten. Ferner beschreibt er in einem Abschnitt seiner ‚Chroniken' (ed. G. de Senneville-Grave = SC 441) die Intervention M.s im Priszillanerprozess (2, 50 [SC 441, 340/2]). Auch wenn Sulpicius Severus sich strikt dagegen verwahrt (dial. 3, 5, 6 [ebd. 510, 308]: nos pie praestruere profitemur historiae veritatem), darf doch vermutet werden, dass er aufgrund seiner apologetischen Tendenz nicht immer historisch exakt berichtet, was es erschwert, den historischen M. hinter dem literarischen Bild auszumachen (J. Fontaine: SC 133, 171/210 stellt demgegenüber den Wert des Textes als Quelle für den Charakter des gallischen Heidentums, für den Fortschritt der Christianisierung Galliens u. für die Spiritualität M.s heraus).

B. Verhältnis zu den nichtchristl. Religionen. Nur wenige Begebenheiten im Leben M.s lassen sich genau datieren, u. ihr geo-

graphischer Rahmen bleibt recht unscharf. M. wurde um 316/17 in Sabaria (heute Szombathely, Ungarn) geboren, wo sein Vater als Militärtribun stationiert war (vgl. J. Fontaine, Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini: St. M. et son temps = StudAnselm 46 [Roma 1961] 189/236; ders.: SC 134, 498/508; anders zB. Stancliffe 111/33, die die Geburt in das Jahr 336 datiert). Am 4. VII. 371 wurde er zum Bischof von Tours gewählt u. geweiht (Pietri 4; Stancliffe 116 lässt offen, ob 370, 371 oder 372). Er starb iJ. 397 in Candes, von den Gläubigen schon als Heiliger verehrt. M. lebte somit in einem Jh., das seit der sog. Mailänder Konvention iJ. 313 bis zum Tod des Theodosius 395 von einer Auseinandersetzung zwischen Heiden u. Christen geprägt ist, die diese letztlich für sich entscheiden konnten.

I. Der Soldat u. der Kampf gegen das Heidentum. a. Die kaiserl. Garde. Aufgewachsen in Pavia (Oberitalien), gehörte M. nicht demselben Milieu der gebildeten aquitanischen Aristokraten an wie sein Biograph Sulpicius Severus; dieser stellt ihn als inlitteratus dar u. sieht darin eine Gnade. M. war vor allem ein Mann der Tat; da die Söhne von Veteranen gesetzlich ebenfalls zum Kriegsdienst verpflichtet waren (Cod. Theod. 7, 22, 2 vJ. 326), diente er in der kaiserl. Garde (T. D. Barnes, The military career of M. of Tours: AnalBoll 114 [1996] 25/32). Während seines Militärdienstes teilte er nahe bei Amiens seinen Mantel mit einem Bettler (Sulp. Sev. vit. Mart. 3 [SC 133, 256/8]). Diese Geste illustriert die moralischen Werte der griech. Philanthropie wie der röm. *Humanitas u. fügt sich ebenfalls in die Tradition der *Almosen gläubiger *Juden wie auch des Handelns aufgrund des Gebotes Christi (Mt. 25, 40) ein. – Sulpicius Severus zeigt, dass M. sein Leben lang von einem Verlangen nach Gott beseelt war. Er schildert die Konversion des späteren Heiligen in einer vor allem symbolisch zu verstehenden Chronologie, die in der mit 18 Jahren empfangenen Taufe kulminiert. Im J. 356 schloss M. sich *Hilarius in Poitiers an u. wurde auf antiarianische Missionen nach Illyricum gesandt, nachdem er bei Worms vom Caesar *Iulianus seine Entlassung aus dem Heer erhalten hatte (Sulp. Sev. vit. Mart. 4 [SC 133, 260/2]). Diese Szene vor dem Caesar, der zwar offiziell noch Christ, jedoch schon von paganer Philosophie begeistert ist u. die heidn. Kulte wiederbeleben will, nutzt Sulpicius, um M. als Christen zu stilisieren, der sich unbewaffnet den feindlichen Truppen stellt u. den Palmzweig des Märtyrers erringt, ohne dass Blut vergossen wird. Auf diese Weise will er ihn den Aposteln u. Märtyrern ebenbürtig machen (vgl. Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 139; J. Fontaine, Sulpice Sévère a-t-il travesti s. M. de Tours en martyr militaire?: AnalBoll 81 [1963] 31/58). Die Beständigkeit u. Standfestigkeit M.s in Prüfungen erinnern auch an das Ideal eines stoischen Weisen, der die Vorstellungen des Lebens-‚Kampfes' verinnerlicht hat (ders., Un cliché de la spiritualité antique tardive. Stetit immobilis: Romanitas - Christianitas, Festschr. J. Straub [1982] 528/52; *Martyrium).

b. Der Kampf gegen pagane Kulte. Der Soldat des Kaisers wandelt sich so zu einem gewaltsam pagane Heiligtümer zerstörenden Soldaten Christi (Sulp. Sev. vit. Mart. 13, 1; 14, 1. 3 [SC 133, 280/4]; dial. 3, 8f [ebd. 510, 316/24]; É. Demougeot, Art. Gallia I: o. Bd. 8, 914f): Er fällt zB. einen wohl von Anhängern der *Kybele verehrten *Baum (pinus: Sulp. Sev. vit. Mart. 13 [SC 133, 280/2]; V. Zarini, Hagiographie martinienne en prose et en vers. S. M. et le défi du pin abattu dans les sources de 4e, 5e et 6e s.: L. Ciccolini [Hrsg.], Réceptions antiques [Paris 2006] 87/103); auch stoppt er einen heidn. Leichenzug, da er ihn für die Opferprozession eines ländlichen Kultes hält (Sulp. Sev. vit. Mart. 12 [SC 133, 278]). Unter vielen mehr oder weniger wunderbaren Episoden, wie zB. einer Totenauferweckung mit Hilfe zweier Engel (ebd. 7, 5f [268]; M. P. Ciccarese, ‚Vita Martini 7': L'agiografia latina nei sec. 4/7. XII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 1983 [1984] 227/33), lassen sich auch unzweifelhaft historische Elemente ausmachen (Pietri 53/9): So stimmen die Berichte des Sulpicius mit den epigraphischen Zeugnissen, den Anordnungen des Codex Theodosianus in den Jahren 379/81 sowie den archäol. Funden überein. Zum B. ist in Levroux, wo M. versuchte, einen Tempel zu zerstören, der Kult eines Mars Cososus belegt (CIL 13, 1359). Des Weiteren werden die heidn. Kulte in all ihren Ausprägungen gesetzlich verboten: Die Tempel werden geschlossen (Cod. Theod. 16, 10, 10 vJ. 391; 16, 10, 12 vJ. 392). Ferner ähnelt ein von Sulpicius Severus als auf einer Säule stehend beschriebenes Göt-

terbild (dial. 3, 9, 1 [SC 510, 322]) stark einer röm. Säule bei Cinq-Mars-la-Pile bei Langeais oder auch einer bei Yzeures-sur-Creuse entdeckten behauenen Säule (E. Marot, La pile gallo-romaine de Cinq-Mars-la-Pile [Indre-et-Loire]: RevArchCentre 47 [2008] [e-Veröff.]; J.-P. Adam / F. Jambon, Le pilier d'Yzeures-sur-Creuse: Bull. de la Société Archéol. de Touraine 37 [1972] 99/106; G.-Ch. Picard, Imperator caelestium: Gallia 35 [1977] 89/113). – M. trieb die Christianisierung durch die Gründung kleiner Einsiedeleien u. die Errichtung von Landpfarreien an Orten, an denen er pagane Heiligtümer zerstört hatte, voran (Sulp. Sev. vit. Mart. 13, 9 [SC 133, 282]; *Christianisierung II). So entstand ein erstes Raster christlicher Besiedlung im Gebiet von Tours, das in den bevölkerungsreicheren Regionen, wie den Tälern der Loire, der Indre u. der Creuse, dichter war (Pietri 58). Sowohl durch seine (angebliche) Wundertätigkeit als auch durch seine Predigten bewirkte M. die Konversion von Teilen der Stadt- wie der Landbevölkerung (Sulp. Sev. vit. Mart. 15, 4 [SC 133, 286]). Auch trug er Sorge für die angemessene Verehrung der Heiligen u. die Prüfung der Echtheit von Reliquien (so entlarvte er das Grab eines angeblichen Märtyrers als unecht: ebd. 11 [276]). – Entgegen den Berichten des Sulpicius Severus war jedoch die Evangelisierung seiner Diözese noch nicht beendet, als M. starb; so sind Claudiomagus (heute Clion, Indre) u. Langeais die einzigen ländlichen Orte, an denen christliche Inschriften aus dieser Zeit gefunden wurden (CIL 13, 1323. 11282; ILCV 2340. 3040A; E. Le Blant, Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures du VIIIe s. [Paris 1892] 220f nr. 223; F. Prévot, Aquitaine première = Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule 8 [ebd. 1997] 76f nr. 6).

II. Asket, Mönch u. Bischof. Das Verhalten M.s als Asket, als Mönch u. als Bischof ordnet sich ein in die aus Antike wie auch Judentum ererbten Geisteshaltungen.

a. Asket u. Mönch. Nach einer Zeit als Asket, die geprägt war von kargen Mahlzeiten, einer bescheidenen Einrichtung seiner Wohnung u. schlichter *Kleidung (Sulp. Sev. vit. Mart. 9, 3; 10, 2 [SC 133, 270/4]; dial. 2, 3, 2 [ebd. 510, 226]; vgl. ep. 3, 19 [ebd. 133, 342]: M. trägt das von der Philosophen- zur Asketenkleidung gewordene Pallium), wandte M. sich dem *Mönchtum zu. Er steht am Beginn der Entwicklung eines ersten galloröm. Mönchtums, das sich zwar am ägypt. Vorbild orientiert, aber doch stark von dem des Einsiedlers u. Mönchsvaters Antonius (gest. 356) unterscheidet. Nach seinem Aufenthalt in Poitiers u. im Illyricum (s. o. Sp. 289) machte er auf der ligurischen Insel Gallinara erste Erfahrungen als Einsiedler (I. Opelt, Art. Elleborus: o. Bd. 4, 1190). Nach Gallien zurückgekehrt, leitete er seit 361 eine von ihm gegründete Asketen-Gemeinschaft in Ligugé (11 km südlich von Poitiers; J. Fontaine, Art. Ligugé: LexMA 5 [1991] 1978f; *Gründer); diese musste er verlassen, als er gegen seinen Willen zum Bischof von Tours gewählt wurde (Sulp. Sev. vit. Mart. 9 [SC 133, 270/2]; W. Speyer, Art. Gans: JbAC 16 [1973] 187/9). M. übte jedoch sein Bischofsamt aus, ohne sein Mönchsein aufzugeben: So gründete er zB. eine Einsiedelei in Marmoutier (3 km flussaufwärts von Tours; G. Devailly, Art. Marmoutier: LexMA 6 [1993] 318f), wo er auch selbst eine Zelle hatte. Die Mönche dieses Klosters lebten nicht in Isolation u. hatten keine ausgesprochene Regel für ihr Gemeinschaftsleben; sie praktizierten eine sehr strenge Askese, pflegten Gebet u. Schriftlesung u. fertigten Kopien von Hss. an. – Indem M. das Leben eines Bischofs mit dem eines Mönchs verband, verwirklichte er das Ideal der vita mixta: Er teilte seine Zeit zwischen Stadt u. Land, Einkehr u. Umgang mit anderen Menschen, vita activa u. vita contemplativa. So führt die martinische Spiritualität aus christlicher Perspektive die von der stoischen u. neupythagoreischen Philosophie gerühmten Werte, wie das Leben in Einsamkeit u. Zurückgezogenheit, in Besinnlichkeit u. Stille, fort; sie tendiert zu der aristotelischen Verbindung von vita activa u. vita contemplativa (*Lebensform). Auf diese Weise ermöglichte M. eine Öffnung von Kirche u. Kloster für Stadt u. Land zugleich.

b. Bischof. Es ist kaum abzuschätzen, inwieweit die Ausstrahlung des Bischofs M. die Gläubigen beeindruckte u. beeinflusste. Dagegen treten seine Beziehungen zu den kirchl. u. kaiserl. Einrichtungen seiner Zeit u. ihren Repräsentanten mit größerer Deutlichkeit zutage. So stieß M. zB. bis zu seinem Tod auf den Widerstand einiger Bischöfe (Sulp. Sev. vit. Mart. 27, 3 [SC 133, 314]; besonders anlässlich seiner Wahl: ebd. 9, 3

[270/2]). Hierin lässt sich einerseits der Ausdruck eines Antiklerikalismus von Seiten des Sulpicius erkennen, andererseits die Abneigung einiger aus dem senatorischen Adel stammender Bischöfe gegenüber dem schmutzigen u. ungepflegten Erscheinungsbild M.s. Dieser ließ sich von Geistlichen beschimpfen (Sulp. Sev. dial. 3, 15 [SC 510, 348/54]: von seinem späteren Nachfolger Brictius) u. hatte Schwierigkeiten, Gehorsam einzufordern (zB. von seinem Erzdiakon: ebd. 2, 1 [214/20]). Doch war ihm ein von der Askese begeisterter Teil der gallo-röm. Aristokratie gewogen, u. a. Sulpicius Severus, dessen Schwiegermutter Bassula u. Paulinus v. Nola; auch pflegte er enge Beziehungen zu Vertretern der sozialen Elite (zB. dem einstigen Prätorianerpräfekten Auspicius, dem früheren vicarius Lycontius, Evanthius, dem ehemaligen Präfekten Arborius u. der Frau des comes Avitianus [Sulp. Sev. vit. Mart. 19, 1f (SC 133, 292); dial. 2, 2, 3/7; 3, 3, 2; 3, 7, 1/5; 3, 10, 6; 3, 14, 3/6 (ebd. 510, 222/6. 296. 314/6. 328. 344/6)]). Diese hochgestellten Persönlichkeiten dürften aufgrund ihrer Versetzung in andere Provinzen, u. a. nach Trier, sowie mit ihrem Briefverkehr dazu beigetragen haben, die Bekanntheit M.s zu steigern. Sein Netzwerk von Freunden u. Gönnern erleichterte M.s Auftreten vor den Mächtigen, zB. seinen Aufenthalt am Hof Valentinians I oder sein Eingreifen zugunsten des der *Magie u. des *Manichäismus angeklagten Häretikers Priszillian vor dem Usurpator Maximus in Trier iJ. 385/86 (Sulp. Sev. vit. Mart. 20 [SC 133, 294/8]; dial. 2, 6f [ebd. 510, 244/52]; chron. 2, 50 [ebd. 441, 340/2]; M. Roberts, M. meets Maximus: RevÉtAug 41 [1995] 91/111). Sulpicius Severus nutzt diese Episode, um M. in der bibl. Rolle eines ‚Propheten vor dem König' darzustellen (J. Fontaine: SC 135, 913/46). Ein anderes Mal gelang es M., den comes Avitianus zu bewegen, Gefangene freizulassen (Sulp. Sev. dial. 3, 4 [SC 510, 300/6]). Die bedeutende Rolle M.s in Bezug auf die gallo-röm. Aristokratie wird belegt durch eine Grabinschrift aus Vienne (CIL 12, 2115): Eine gewisse Foedula wurde auf ihren Wunsch hin von M. getauft, obwohl er kirchenrechtlich nicht zuständig war (F. Descombes, Viennoise du Nord = Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule 15 [Paris 1985] 268/73 nr. 39; M. Ghetta, Spätantikes Heidentum [2008] 222f).

III. Wunderheiler. Vor allem aufgrund seiner Heilungserfolge stieg der Einfluss M.s. Sobald Hilarius v. Poitiers ihn zum *Exorzisten geweiht hatte, erscheint er als ein *Arzt von Körper u. Seele (Sulp. Sev. vit. Mart. 5, 2 [SC 133, 262]). Heilung, die man früher bei den heidn. Heiligtümern gesucht hatte, erlangte man nun durch M., auch noch nach seinem Tode. M. wendete Therapien an, die in der antiken Medizin wohlbekannt waren, u. sein Segen wirkte noch zusätzlich. Er drückte den Biss einer Schlange aus, um das *Gift aus dem Körper zu entfernen (Sulp. Sev. dial. 2, 2, 4/7 [SC 510, 224/6]), verwendete Salbe zur Behandlung von Prellungen (Sulp. Sev. vit. Mart. 19, 4 [ebd. 133, 294]) u. nutzte wie andere Ärzte auch die heilenden Kräfte des Öls (ebd. 16, 7 [288]; dial. 3, 2, 6; 3, 3 [ebd. 510, 294/300]; *Krankenöl). Sulpicius berichtet von insgesamt neun Heilungen (vit. Mart. 16; 18, 3/19, 5 [SC 133, 286. 292/4]; dial. 2, 2; 3, 2. 9. 14 [ebd. 510, 222/6. 292/6. 322/4. 344/8]); Paulinus v. Petricordia (6, 152/217) u. Gregor v. Tours (glor. conf. 10. 15. 21 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 304. 306. 310f]; virt. Mart. 2, 22. 32; 3, 60; 4, 10 [ebd. 166. 170f. 197. 202] u. ö.; vgl. o. Bd. 5, 1164; 7, 201f. 897f) fügen noch diejenigen hinzu, die an seinem Grab erlangt wurden.

C. Die Martins-Literatur zwischen Antike u. Christentum. Vom 5. Jh. an, als die Verehrung der Asketen die der Märtyrer verdrängte u. die Bischöfe die Nachfolge der *Magistrate übernahmen, spielte der Erfolg der M.s-Literatur eine wichtige Rolle in der Entwicklung eines M.s-Kultes. Zu nennen sind hier neben den bereits erwähnten Schriften des Sulpicius Severus solche von Paulinus v. Petricordia, Gregor v. Tours u. Venantius Fortunatus. Diese wurden zusammen mit literarischen Kleinformen in Dichtung u. Prosa zum sog. Martinellus vereinigt (zB. je ein Gedicht von Paulinus v. Petricordia u. Sidonius Apollinaris; diese Epigramme weisen einen Bezug zum Kloster von Marmoutier bzw. der Basilika von Tours auf; V. Zarini, À la plus grande gloire de M.? Deux epigrammata de la basilique de Tours au V[e] s.: J. Dion [Hrsg.], L'épigramme de l'Antiquité au XVII[e] s. [Nancy 2002] 247/62). In ihm wird M. zum Apostel der Gallier stilisiert, obwohl sein Einfluss sich nicht auf ganz Gallien erstreckte, u. der Stadt Tours eine Ausstrahlung gegeben, die sie zZt. M.s nicht besaß.

I. Prosawerke. a. Sulpicius Severus. (Van Uytfanghe 1262/74.) Die Vita Martini fügt sich in die antike Gattungstradition der Biographie eines Weisen oder Philosophen, die die Einzigartigkeit des *Heros u. die Beständigkeit seiner Lebenshaltung herausstellt. Sulpicius Severus widmet nur zwei von 27 Kapiteln dem Leben M.s vor der Taufe; dies entspricht den Philosophenviten etwa des Diogenes Laërtius, Philostrat oder Porphyrius, die ebenfalls im Grunde erst dann einsetzen, wenn der Protagonist sein philosophisches Ideal erreicht hat. Diese Fokussierung ist mithin charakteristisch für spirituelle Biographien, die ein Ideal anhand einer Lebensbeschreibung vermitteln u. eine gewissermaßen vereinheitlichende Perspektive auf das Leben des Helden bieten, damit ihre Darstellung der Erbauung dienen kann (S. Labarre, La composition de la ‚Vita Martini' de Sulpice Sévère: Vita Latina 171 [2004] 102/20). – In ideologischer u. formaler Hinsicht lehnt sich Sulpicius Severus an die *Historiographie nach dem Vorbild Sallusts an, aber auch an Livius (eine Zusammenstellung der rezipierten Autoren bei Stancliffe 58/61). Die Komposition der Vita Martini mit ihrem Nebeneinander verschiedener (‚schlaglichtartiger') Szenen begünstigt eine Varianz in der ‚Stimmung'; ihr Stil ist der der Kunstprosa, die verschiedene Gattungen miteinander verbindet. Gleichzeitig mäßigt Einfluss des ciceronianischen Stils sallustsche inconcinnitas u. brevitas. Die ‚Dialoge', die auch den Titel ‚Gallus' tragen (nach dem Vorbild Ciceros, für dessen Dialoge ebenfalls einer ihrer Teilnehmer namengebend wurde), ahmen, wenigstens zu Anfang, die Dialoge Ciceros nach, die in der Regel auf einem Landgut (also außerhalb Roms) spielen. Dann folgen abwechslungsreiche Anekdoten über ägyptische oder gallische Mönche u. über die Wunder des M., die der Erbauung von Lesern gehobener Gesellschaftsschichten dienen sollen. Es scheint, dass ein stilistischer Wandel vom Klassizismus der Vita Martini hin zum Barock der ‚Dialoge' stattgefunden hat.

b. Gregor v. Tours. Er ist der Bischof, der sich (von 573 bis 594) am meisten bemühte, den Kult des ‚hl. M.' weiterzuentwickeln. Gregor förderte den Dichter Venantius Fortunatus u. war dessen Auftraggeber (s. u. Sp. 296f zum M.s-Epos des Venantius); er selbst verfasste das Prosawerk De virtutibus sancti Martini episcopi in vier Büchern, um über die dem Heiligen zugeschriebenen Wunder zu berichten u. sie zu bewahren (vgl. B. K. Vollmann, Art. Gregor IV: o. Bd. 12, 916/9). Obwohl er durchaus mit einigen klass. Autoren vertraut war, sind diese Vorbilder in seinem schlicht geschriebenen Werk nicht zu erkennen; vielmehr weist es in seiner pittoresken Art voraus auf die Legenda aurea des Jakob v. Voragine (1228/98).

II. Martins-Epen. Um dJ. 460 verband der gallische Dichter Paulinus v. Petricordia den Stoff der Vita Martini mit dem der ‚Dialoge' u. verfasste ein hagiographisches Epos von mehr als 3600 Hexametern (De vita Martini episcopi). Venantius Fortunatus tat dasselbe ein Jh. später (zwischen 573 u. 576); seine Vita Martini umfasst 2200 Hexameter. Beide entfernten sich noch weiter von der historischen Gestalt M.s, als dies schon Sulpicius Severus tat: Ersterer projizierte das Idealbild eines Bischofs des 5. Jh. auf M., der zweite spiritualisierte die Figur des Heiligen. – M. Brooke, Interpretatio christiana. Imitation and polemic in late antique epic: Homo Viator, Festschr. J. Bramble (Bristol 1987) 285/95; M. I. Campanale, Orandi modulus. Semantica delle strutture non narrative della Vita Martini di Paolino di Périgueux: Invigilata Lucernis 11 (1989) 73/136; A. H. Chase, The metrical lives of St. M. of Tours by Paulinus and Fortunatus and the prose life by Sulpicius Severus: HarvStudClassPhilol 43 (1932) 51/76; J. W. George, Venantius Fortunatus (Oxford 1992); A. Huber, Die poetische Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulpicius Severus durch Paulinus v. Périgueux, Diss. Kempten (1901); W. Kirsch, Laudes Sanctorum 1, 2 (2004) 312/65; R. Koebner, Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit u. seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches (1915); S. Labarre, Écriture épique et édification religieuse dans l'hagiographie poétique (V^{e}-VIe s.): Rursus 5 (2010) (e-Veröff.); dies., La méditation spirituelle dans la poésie hagiographique latine: Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica 2 (Roma 2008) 579/88; G. H. Malsbary, Vergilian elements of Christian poetic language: Eulogia, Festschr. A. A. R. Bastiaensen (The Hague 1991) 175/82; ders., The epic hagiography of Paulinus of Périgueux, Diss. Toronto (1987); A. V. Nazarro, Intertestualità biblico-cristiana e classica in scritti

poetici di Venanzio Fortunato: T. Ragusa (Hrsg.), Venanzio Fortunato tra Italia e Francia (Treviso 1993) 99/135; ders., Art. Paolino di Périgueux: Enc. Virg. 3 (Roma 1987) 960/2; K. Pollmann, Das lat. Epos in der Spätantike: J. Rüpke (Hrsg.), Von Göttern u. Menschen erzählen (2001) 119/29; R. Van Dam, Paulinus of Périgueux and Perpetuus of Tours: Francia 14 (1986) 567/73; C. Weidmann, Zu den Quellen des Paulinus v. Petricordia: WienStud 104 (1991) 169/82; V. Zarini, Récriture épique et hagiographie martinienne: D. Boutet (Hrsg.), Palimpsestes épiques (Paris 2006) 177/202.

a. Kontinuität u. Innovation. Mit den Werken des Paulinus v. Petricordia u. des Venantius Fortunatus beginnt die epische Hagiographie, entstanden aus der Christianisierung antiker Epen (vgl. K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 1031). Verschiedene Anliegen u. Gattungen werden vermischt (Panegyrik, Predigt, persönliches Gebet usw.). Paulinus v. Petricordia erweitert den Bericht des Sulpicius, indem er Beschreibungen mit Hilfe der Variation durch Synonyme entwickelt, moralische u. spirituelle Kommentare hinzufügt u. Gebete sowie an den Teufel oder an M. gerichtete Reden einbringt. Sein Werk, vielleicht zum öffentlichen Vortrag bestimmt, zeigt Anklänge an eine Predigt. Er aktualisiert den überlieferten Bericht u. bringt ihn seinem Leser (bzw. Hörer) näher, indem er bestimmte Handlungen M.s psychologisch u. moralisch motiviert. Zudem fügt er den Berichten des Sulpicius ein sechstes Buch hinzu, das den posthum gewirkten Wundern M.s gewidmet ist. – Venantius Fortunatus schließt sein Werk ausdrücklich an die Tradition des Bibel-Epos an (1, 20/5). Er kennt die poetische Umsetzung des M.s-Stoffs durch Paulinus v. Petricordia (1, 20f: Paulinus ... explicuit Martini dogma magistri), geht aber einen anderen Weg: So vereinfacht er die Erzählung u. verdichtet den Sinngehalt einer Episode in einer Metapher oder einer Antithese (Labarre, Manteau 124/43). Sein Stil entspricht dem von M. Roberts sog. ‚Jeweled Style' (The jeweled style [Ithaca 1989]; vgl. ders., The last epic of antiquity. Generic continuity and innovation in the Vita Sancti Martini of Venantius Fortunatus: TransAmPhilolAss 131 [2001] 257/85; ders., Venantius Fortunatus's Life of s. M.: Traditio 57 [2002] 129/87). Die Figur M.s erscheint bei ihm abstrakter u. symbolischer als bei seinen Vorgängern. So verleiht er einer persönlichen M.s-Verehrung Ausdruck.

b. Einfluss Vergils. Obwohl Paulinus v. Petricordia die Mythen der paganen Dichter als trügerisch kritisiert (1, 298/304), ist doch das Epos Vergils für ihn glänzendes Vorbild, Fundus für poetische Ausdrücke u. nicht zuletzt ein seine Vorstellungswelt beeinflussender Darstellungsrahmen (Labarre, Manteau 169/201; Nazarro, Paolino aO.). Die Häufigkeit der Entlehnungen aus der Aeneis (138 bei Paulinus, 53 bei Fortunatus) u. der intertextuelle Dialog sollen zeigen, dass das christl. Heldentum eine Sublimierung des antiken ist. Die epische Ausformung des hagiographischen Berichts bedingt sowohl eine christl. Interpretation des antiken Epos wie auch eine epische Interpretation der Vita Martini u. der Dialoge.

III. Wirkung. (J. van den Bosch, Capa, Basilica, Monasterium et le culte de s. M. de Tours [Nijmegen 1959]; D. von der Nahmer, M. v. Tours. Sein Mönchtum - seine Wirkung: Francia 15 [1987] 1/41.) Im Laufe der Jhh. entfernte sich die M.s-Figur immer mehr von der historischen Person. Die fränkischen Könige stellten sich unter den Schutz M.s, angefangen von Chlodwig, der sich 508 zum Grab des Hl. begab, bis hin zu Karl d. Gr., der in Aachen eine ‚Kapelle' erbaute, in der der Mantel des hl. M. als Reliquie aufbewahrt werden sollte (seit 679 gehörte er als Reichsreliquie zum Königsschatz; von der Nahmer 345). In St. Denis, Paris, der Grablege der frz. Könige, wird M. im 13. Jh. auf dem Grab Dagoberts (gest. 639) dargestellt, wie er die Seele des Königs den Dämonen entreißt. So tritt aus einer noch antiken Welt eine mittelalterl. christl. Figur hervor; die martinische Spiritualität entwickelt eine beträchtliche Ausstrahlung auf das MA. Heute ist M. einer der bekanntesten Heiligen des Abendlandes; seine Berühmtheit verdankt sich der großen Zahl ihm geweihter Kirchen, der Häufigkeit seines Namens in Eigennamen u. Toponymen sowie der Kunst, die vor allem die Mantelteilung häufig dargestellt hat.

Actes de la journée organisée par l'Institut des Sources Chrétiennes à l'Université Lumière-Lyon II: Vita Latina 172 (2005) 53/144. – E.-C. Babut, Sur trois lignes inédites de Sulpice Sévère: Le Moyen Âge 10 (1906) 205/13;

S. M. de Tours (Paris 1912). – B. BEAUJARD, Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du 6e s. = Histoire religieuse de la France 15 (ebd. 2000). – W. BERSCHIN, Biographie u. Epochenstil im lat. MA 1 = QuellUntersLatPhilolMA 8 (1986). – C. M. BOOKER, Precondition to miracle. The construction of discernment and its application in the works of Sulpicius Severus and Gregory of Tours: Orpheus 18 (1997) 182/95. – H. DELEHAYE, S. M. et Sulpice Sévère: AnalBoll 38 (1920) 5/136; Les recueils antiques de miracles des saints: ebd. 43 (1925) 5/85. 305/25. – V. DESPREZ, Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au Concile d'Éphèse = Spiritualité orientale 72 (Bégrolles-en-Mauges 1998). – J. FONTAINE, Une clé littéraire de la Vita Martini de Sulpice Sévère. La typologie prophétique: Mélanges Ch. Mohrmann (Utrecht 1963) 84/95; Sulpice Sévère et l'estéthique de la prose théodosienne: RevÉtLat 83 (2005) 179/93; Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat: RevHistÉglFr 62 (1975) 113/40; Art. M. de Tours: DictSpir 10 (1980) 687/94; Sulpice Sévère témoin de la communication orale en latin à la fin du 4e s. gallo-romain: Médiévales 25 (1993) 17/32; Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du 4e s. occidental: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 571/95. – J. C. FREDOUILLE, Le héros et le saint: G. Freyburger / L. Pernot (Hrsg.), Du héros païen au saint chrétien = Coll. des Ét. augustiniennes, Série Antiquité 154 (ebd. 1997) 11/25. – F. GHIZZONI, Sulpicio Severo (Roma 1983). – O. GUILLOT, S. M. de Tours. Apôtre des pauvres (336/97) (Paris 2008). – P. HYLTÉN, Studien zu Sulpicius Severus, Diss. Lund (1940). – C. JULLIAN, Notes gallo-romaines: RevÉtAnc 25 (1925) 49/55. – S. KIMPEL, Art. M. v. Tours: LexChrIkon 7 (1974) 572/9. – S. LABARRE, Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la ,Vie de s. M.' chez Paulin de Périgueux (Ve s.) et Venance Fortunat (VIe s.) (Paris 1998); La postérité littéraire de Sulpice Sévère dans l'Antiquité tardive et au MÂ: Vita Latina 172 (2005) 83/94; Le vêtement dans la ,Vie de s. M.' (4e s.). Signe social et valeur symbolique: F. Chausson / H. Inglebert (Hrsg.), Costume et société dans l'Antiquité et le MÂ (Paris 2003) 143/51. – J. MOREAU (Hrsg.), XVIe centenaire de la mort de s. M. = Mémoires de la Société Archéologique de Touraine 63 (Tours 1997). – D. VON DER NAHMER, Art. M. nr. 9: LexMA 6 (1993) 344f. – A. V. NAZARRO, L'agiografia martiniana di Sulpicio Severo e le parafrasi epiche di Paolino di Périgueux e Venanzio Fortunato: M. L. Silvestre / M. Squillante (Hrsg.), Mutatio rerum. Letteratura, filosofia, scienza tra tardo antico e altomedioevo = Il pensiero e la storia 37 (Napoli 1997) 301/46. – L. PIETRI, La ville de Tours du 4e au 6e s. = CollÉcFrançRome 69 (Rome 1983). – F. PRINZ, Der Testfall. Das Kirchenverständnis Bischof M.s v. Tours u. die Verfolgung der Priscillianer: Hagiographica 3 (1996) 1/13. – A. ROUSSELLE, Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive (Paris 1990). – C. STANCLIFFE, St. M. and his hagiographer. History and miracle in Sulpicius Severus (Oxford 1983). – R. VAN DAM, Saints and their miracles in late antique Gaul (Princeton 1993). – M. VAN UYTFANGHE, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1262/74. – M. VIELBERG, Der Mönchsbischof von Tours im ,Martinellus'. Zur Form des hagiographischen Dossiers u. seines spätantiken Leitbilds = UntersAntLitGesch 79 (2006). – A. DE VOGUE, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité 4 (Paris 1997). – B. K. VOLLMANN, Der hl. M. v. Tours: Relationes Budvicenses 4 (2005) 19/30. – V. ZARINI, Les premières biographies de s. M. et la conversion du pouvoir: RevÉtLat 87 (2009) 76/87.

Sylvie Labarre (Übers. Theresa Nesselrath).

Martyrer s. Martyrium.

Martyrion I (literarisch) s. Passio.

Martyrion II (Gebäude) s. Kultgebäude: o. Bd. 22, 316/36.

Martyrium I (allgemein) s. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1159/208; Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1149/90; Hinrichtung: o. Bd. 15, 342/65; Judenfeindschaft: o. Bd. 19, 245; Passio; Todesstrafe; Zeuge (Zeugnis).

Martyrium II (ideengeschichtlich).

A. Allgemein. I. Definitionen. In jüdischen u. christlichen Texten, die oft als M.texte angesehen werden, treten Martyrer als Personen auf, die an Stelle des *Gehorsams gegenüber einer feindlich gesonnenen Macht einen gewaltsamen Tod wählen. Jedoch ist das antike M. zumindest für den Zeitraum, in dem Texte fehlen, die sich ganz dem M. widmen oder eine spezifische M.terminologie aufweisen, ein Konstrukt der Forschung. Wer als Martyrer gilt, was als geistige Vorgeschichte der M.idee gesehen wird u. welche Schriften zu den frühesten relevanten Quellen gerechnet werden, hängt vom jeweiligen Vorverständnis eines Forschers ab. Man kann entweder von den Personen ausgehen, die als Martyrer verstanden werden, u. ihren Motiven, einen ‚edlen Tod' zu erleiden, oder von der Gemeinschaft, die eine Person von einem bestimmten Zeitpunkt an als Martyrer verehrte. – Einer weitergefassten Definition zufolge werden bereits verschiedene Formen eines heroischen Todes in der paganen Antike, häufig als ‚edler Tod' bezeichnet, als M. verstanden. So wird zB. Sokrates in Verbindung mit M.vorstellungen gebracht u. Antigone als Vorläuferin jüdischer u. christlicher Martyrerinnen gedeutet (R. Reitzenstein, Bemerkungen zur M.lit. = NachrGöttingen 1916; S. K. Williams, Jesus' death as saving event [Missoula 1975] 153; K. Döring, Exemplum Socratis [1979], bes. 143/61; A. J. Droge / J. Tabor, A noble death [San Francisco 1992] 139). Engere Definitionen werfen die Frage auf, ob das Phänomen M. seine Ursprünge in einem jüd.-hellenist. Kontext besitzt oder erst in den frühen Jahren des Röm. Kaiserreiches aufkam, wobei das Wort μάρτυς mit seinen Derivaten manchmal als Entscheidungskriterium betrachtet wird. Der Akt des Bekennens oder Zeugnis-Ablegens ist ein zentraler Aspekt der christl. M.idee (H. v. Campenhausen, Die Idee des M.s in der alten Kirche [1936]). – Anknüpfend an H. v. Campenhausen hat G. W. Bowersock, Martyrdom and Rome (Cambridge 1995) vermutet, dass das M. einzig im Christentum als Antwort auf die röm. Kultur entstehen konnte (vgl. Sh. Shepkaru, Jewish martyrs in the Pagan and Christian worlds [ebd. 2006] 6/65). Wenn man der anfangs vorgeschlagenen Definition folgt, begegnen M. im Judentum jedoch bereits in hellenistischer Zeit (so van Henten). Sowohl *Daniel u. seine Gefährten (Dan. 3. 6; *Jünglinge im Feuerofen) als auch die sog. *Makkabäischen Martyrer (2 Macc. 6, 18/7, 42; 4 Macc.) wurden mit dem Befehl eines Fremdherrschers konfrontiert, der ihrer jüd. Lebensweise widersprach. Sie entschieden sich, ihr Leben zu opfern, um jüdischer Glaubenspraxis treu bleiben zu können. Dieser Ansatz impliziert, dass ‚M.' Formen eines ‚freiwilligen Todes' bezeichnet, d. h. Handlungen, die aus der Entscheidung resultieren, in einer feindlichen Umgebung zu sterben, sei es durch andere, sei es durch sich selbst. Die Alte Kirche verstand Daniel u. seine Gefährten wie auch die Makkabäischen Martyrer als Vorläufer christlicher Martyrer (Pass. Fructuos. 4, 2 [180 Musurillo]; Pass. Mont. et Luc. 3 [216 Mus.]; J. W. van Henten, Daniel 3 and 6 in early Christian literature: J. J. Collins / P. W. Flint [Hrsg.], The book of Daniel 1 [Leiden 2001] 149/69). Letztere wurden sogar in den christl. Heiligenkalender aufgenommen (Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 102; A. B. Schneider, Art. Makkabäische Martyrer: o. Bd. 23, 1247).

II. Terminologie. Das griech. Wort μάρτυς entwickelte sich in frühchristlichen Schriften zum Titel ‚Martyrer' (ältestes Zeugnis in Mart. Polycarp.). Vorchristliche jüdische Dokumente weisen keine diesem Wortfeld entnommenen Begriffe auf, aber rabbinische Schriften verwenden ab dem 3. Jh. nC. andere Termini als Namen spezifischer Martyrergruppen (Qidduš ha-šem [die Heiligung des Namen Gottes] u. ʿAsarah haruge malkut [die 10 von den Römern getöteten Martyrer]).

III. Hauptmotive. Heidnische Texte weisen wichtige Motive auf, die jüdischen u. christlichen M.traditionen analog sind, wie die Erniedrigung u. Erhöhung von Weisen, der ‚edle Tod' für das Vaterland, der stellvertretende Tod u. der gewaltsame Tod von Philosophen. Verschiedene ntl. Passagen können mit dem M. assoziiert werden (zB. in

Verbindung mit Jesu Tod als Sühne u. Auferstehung), aber das NT enthält keine M.texte. Aus inhaltlicher Perspektive gibt es Überlappungen wie auch deutliche Unterschiede zwischen christl. u. jüd. M.passagen. Jüdische M. fokussieren meist auf den Glauben der Martyrer an den Gott Israels wie auch auf jüdische Gesetzestreue. Andere relevante Motive sind der Sieg über einen fremdländischen Herrscher, der in Gegnerschaft zu den Martyrern steht, der nutzbringende Tod des M. u. die posthume Rehabilitation wie auch die Vorstellung der Martyrer als jüdischer Philosophen. Die christl. Martyrertexte interpretieren verschiedene Motive der paganen u. jüd. Tradition aus christlicher Perspektive (zB. die patriotische Bedeutung des ‚edlen Todes' u. den Sieg über die Gegner). Zu den spezifisch christl. Motiven gehören das M. als zweite Taufe bzw. als Zeugnis, so wie die imitatio Christi u. der Kampf gegen den Teufel. – In der Forschung werden oft die Authentizität von Dokumenten u. die Rekonstruktion von Verfolgungsszenarien (zB. Frend; *Christenverfolgung I) wie auch theologische Konzepte eines Textes untersucht (zB. die Auferstehung von Martyrern oder die Nachahmung Christi). Die Bedeutung von Martyrern ist jedoch komplexer u. geht über theologische Deutungskategorien hinaus. Die Vf. der antiken M.berichte verknüpfen das M. eng mit der Konstruktion jüdischer bzw. christlicher Identität (van Henten 187/269; Castelli). Das Szenario eines M. ist so übertragen auf Gemeinschaften, die die von Martyrern in der Arena errungenen Siege erinnernd bewahren. Obgleich die Martyrer bisweilen einen störenden Einfluss auf christliche Gemeinden haben konnten, wurden sie in den Texten als Vorbilder präsentiert, als eine Bezugsgruppe, die den Lesern wichtige Werte u. Einstellungen nahebrachte, auch wenn diese nicht wie die Martyrer die extremen Konsequenzen in Kauf nahmen. Die Martyrer wurden zugleich auch zu Helden für andere Juden oder Christen, d. h. sie wurden als idealisierte Repräsentanten ihrer Gemeinschaft verstanden, die Innen- wie Außenstehenden den einzigartigen Charakter ihrer Gruppierung demonstrierten. Der Vf. von 4 Macc. befürwortet eine rigoristische Sicht der Beachtung der Tora, auch unter Einsatz des eigenen Lebens (5, 13; 6, 21; 8, 22; 18, 10). Die Martyrer dienen hier als ideales Beispiel dafür, wobei Essensgewohnheiten als wichtigste Grenzziehung dienen (ebd. 1, 33f; 4, 26/5, 4). Es wird somit nicht nur betont, dass die Juden in der syr. oder kleinasiatischen *Diaspora ihre eigenen Helden besitzen, die ihr Leben für ihren Glauben opferten, sondern auch, wo die Grenzen für Juden in ihrem Verhalten zur nicht-jüd. Umwelt liegen (van Henten 268f).

B. Heidnisch. Obwohl es keine heidn. M. gibt, die der o. Sp. 301 formulierten Definition entsprechen (vgl. aber u. Sp. 309 zu den sog. alex. Martyrern), beeinflusst die pagane Tradition des ‚edlen Todes' jüdische u. christliche Äußerungen zum M.

I. Erniedrigung u. Erhöhung von Weisen. Dieses Thema steht oft im Zentrum antiker Gerichtserzählungen, die dieses Motiv mit M.texten teilen. Die Helden gehören in einer sich als feindlich erweisenden Umgebung einer Minderheit an, was zur Anklage führt. Häufig überliefern sie berühmte Sentenzen der Hauptfiguren, aber das Schema der Erniedrigung u. Verurteilung eines Helden bildet das Herzstück. – Eine in aramäischer Sprache verfasste Gerichtserzählung (8./7. Jh. vC.) handelt vom Weisen Aḥiqar (H. Niehr, Aram. Aḥiqar = JüdSchrHRZ NF 2, 2 [2007]; weitere Quellen bei Schürer, History 3, 1, 232/9). Sie hatte sehr großen Einfluss u. wurde von Juden, Christen u. Muslimen aufgegriffen (Niehr aO. 23/32): Aḥiqar wirkte als Ratgeber u. Wächter des königlichen Siegelringes unter den assyr. Königen Sanherib (704/681 vC.) u. Asarhaddon (680/669 vC.). Da er keine Kinder hatte, adoptierte er seinen Neffen Nadin (Nadan) u. bildete ihn als Nachfolger aus. Dieser verschwor sich jedoch gegen seinen Onkel u. überzeugte König Asarhaddon vom Hochverrat Aḥiqars. So befahl der König dem Beamten Nabusumiskun, Aḥiqar hinzurichten. Dieser überredete jedoch den Beamten, ihn zu verstecken u. einen anderen hinzurichten. Später hörte der ägypt. König von Aḥiqars vermeintlichem Ende u. schickte einen Brief an den assyr. König, in dem er die Einkünfte Ägyptens von drei Jahren einem Weisen anbot, der schwierige Rätsel lösen u. eine Burg zwischen Himmel u. Erde bauen kann, wozu nur Aḥiqar fähig war. König Asarhaddon bedauerte sehr, dass er diesen hatte exekutieren lassen, woraufhin Nabusumiskun ihm die Wahrheit berichtete. Aḥiqar wurde rehabilitiert u. nach Ägypten gesandt. Später be-

strafte er seinen intriganten Neffen (vgl. die Josephsgeschichte Gen. 37/50; J. C. H. Lebram, Jüd. Martyrologie u. Weisheitsüberlieferung: J. W. van Henten u. a. [Hrsg.], Die Entstehung der jüd. Martyrologie [Leiden 1989] 88/126).

II. Der gewaltsame Tod von Philosophen. Eine andere wichtige Tradition, die Motive mit M.berichten gemein hat, ist die des gewaltsamen Todes von Philosophen. In der antiken Philosophie wird die (Selbst-) Hingabe für andere oder eine wichtige Angelegenheit hochgeschätzt u. von den Philosophen auch in die Tat umgesetzt. Derartige Texte stellen die Auseinandersetzung mit dem Tyrannen u. die ‚letzten Worte' vor dem Tod heraus u. deuten an, dass Wort u. Tat des Philosophen übereinstimmen. – Zenon v. Elea (1. H. des 5. Jh. vC.) u. Anaxarchos v. Abdera (4. Jh. vC.) sollen beide in offener Opposition zu einem Tyrannen gestanden haben, was zu ihrer Hinrichtung geführt hat. Sie zeigten ihre tiefe Verachtung für den Herrscher u. verhielten sich trotz körperlicher Folter heroisch (Diog. L. 9, 26/8. 58f). Anaxarchos wurde von Nikokreon gefangengesetzt, in einen Mörser geworfen u. mit eisernen Mörserkeulen geschlagen, aber er achtete seine Bestrafung gering u. sagte: ‚Schlagt den Rücken des Anaxarchos, ihn selbst trefft ihr nicht'. Als Nikokreon anordnete, ihm die Zunge herauszuschneiden, biss er sie ab u. spie sie vor dem Tyrannen aus (ebd. 9, 58f). – Die Lebensbeschreibungen des Diogenes Laërtios zeigen, dass die Verachtung von Leiden oder Tod ein Topos in Erzählungen berühmter Philosophen ist. Der Tod des Sokrates war für Griechen wie Römer, später auch für Juden u. Christen von besonderem Interesse (Döring aO.) u. galt als bedeutendstes philosophisches Tugendmodell (*Exemplum). Seine gelassene, aber unbeugsame Haltung während des Prozesses sicherte ihm große Bewunderung (vgl. Plat. Crit.; apol.; Phaed.). Meletos tritt in Platons Apologie als sein Hauptankläger auf u. wirft ihm Gottlosigkeit (ἀσέβεια) u. Verderben der athenischen Jugend vor. Das kompakte Schema Plat. apol. 30cd wurde oft von heidnischen wie christlichen Autoren zitiert; es ist typisch für Sokrates' Haltung gegenüber dem Tod (Th. Baumeister, ‚Anytos u. Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht': Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 58/63). Tac. ann. 15, 60/4; 16, 34f stilisiert die Freitode von Seneca u. Thrasea Paetus als Nachahmungen des sokratischen Todes (*Exitus illustrium virorum; vgl. zu Cato Uticensis u. Helvidius Priscus J. Hahn, Der Philosoph u. die Gesellschaft [1989]; B. Maier, Philosophie u. röm. Kaisertum [Wien 1985]). So trank Seneca einen Schierlingsbecher wie Sokrates, um seinen Tod zu beschleunigen. Paradoxerweise bestätigte der Tod des Sokrates sein Leben. *Epiktet bezieht sich in seiner Darstellung des idealen Philosophen auf Sokrates als einen Zeugen der Wahrheit, der sich weigerte, Konzessionen zu machen, die dazu führen könnten, seine eigenen Überzeugungen zu verraten (A. Delatte, Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique: BullAcBelg 39 [1953] 166/86). Jüdische wie christliche Martyrer teilten Sokrates' freie u. standfeste Haltung gegenüber dem Tod, die in der Kaiserzeit als Ideal betrachtet wurde.

III. Der ‚edle Tod' für das Vaterland. Der ‚edle Tod' hatte bei Griechen wie Römern häufig eine patriotische Konnotation, was die ab dem 5. Jh. vC. für gefallene Soldaten öffentlich vorgetragenen *Leichenreden (ἐπιτάφιοι λόγοι) in Athen belegen (F. E. Consolino: o. Bd. 22, 1134/9). Einige der dort verwendeten Motive u. rhetorischen Topoi kehren mutatis mutandis in jüdischen u. christlichen Martyrertexten wieder (zB. 4 Macc.; J. C. H. Lebram, Die literarische Form des vierten Makkabäerbuches: VigChr 28 [1974] 81/96). Ursprünglich wurden die Leichenreden durch einen von der Stadt ausgewählten Redner anlässlich des jährlichen staatlichen Totengedenkens gehalten, während sie in späterer Zeit zT. nicht mehr vorgetragen wurden (zB. Platons Menexenos zum Lob der Helden des Korinthischen Kriegs [395/386 vC.]; nach Consolino aO. 1137 handelt es sich um eine Parodie auf das Genus der Leichenrede). Sechs ἐπιτάφιοι λόγοι haben sich aus klassischer Zeit erhalten, unter ihnen auch Perikles' berühmte Rede vom Ende des ersten Jahres des Peloponnesischen Krieges (Thuc. 2, 34/46; N. Loraux, L'invention d'Athenes [Paris 1981]; Consolino aO. 1135f). Die Reden stellen die Bedeutung des ‚edlen Todes' u. seinen rhetorischen Lobpreis in den Vordergrund. Häufig wiederkehrende Motive sind: edle Geburt (εὐγένεια), gute Erziehung (παιδεία) u. großer Mut (ἀνδρεία) der Soldaten, die ih-

rer Heimatstadt bis in den Tod hinein treu blieben. Das Lob der gefallenen Soldaten wird mit Athens glorreichen, von den Vorfahren ererbten Traditionen verbunden (Thuc. 2, 36. 41; Plat. Menex. 237ab; Lys. or. 2, 17. 23f; Demosth. or. 60, 4. 27; Hyperid. or. 6, 7). Die Leichenreden vergrößern das Lob Athens durch Verweise auf heroische Taten früherer Generationen (Plat. Menex. 239a/c; Lys. or. 2, 3/16; Demosth. or. 60, 8). Die Soldaten starben, um Griechenland vor persischer oder makedonischer Tyrannei zu bewahren. Ihr Tod wurde als lehrreiches Beispiel für die Bürger Athens verstanden u. ebenso als Nachweis der ruhmreichen Verdienste Athens in der Abwehr spartanischer, makedonischer u. vor allem persischer Feinde.

IV. Stellvertretender Tod für das Vaterland. **Euripides behandelt in seinen Tragödien das Thema des stellvertretenden Sühnetodes, ein bedeutendes Motiv in einigen jüd. M. u. in neutestamentlichen Passagen über den Tod Jesu. Ein solcher Tod ist bei Euripides notwendig, um den Willen einer Gottheit zu erfüllen oder den Geist einer getöteten Person zu befrieden (P. Vellacott, Ironic drama [London 1975] 178/205; J. Schmitt, Freiwilliger Opfertod bei Euripides [1921]; E. A. M. E. O'Connor-Visser, Aspects of human sacrifice in the tragedies of Euripides [Amsterdam 1987]; W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1210f). Euripides' Vorliebe für dieses Motiv hängt vielleicht mit der für Athen schwierigen Phase des Peloponnesischen Krieges zusammen. In den Phoenissae (ca. 410 vC.) rettet Menoikeus, ein junger Thebaner, seine Heimatstadt durch Selbsttötung. In der Hecuba wird geschildert, wie der Tod der Polyxene, der Tochter des Priamos u. der Hekuba, Achilleus' Geist nach dem Fall Trojas besänftigt. Sie wurde am Grab ihres Vaters geopfert, ihr mutiges Verhalten im Moment des Todes machte sie berühmt (38/41. 367/78. 484/582): Sie bat darum, geopfert zu werden, um als freie Frau sterben zu können (ebd. 448f). Das Motiv des stellvertretenden oder Ersatz-Todes spielt ebenso eine wichtige Rolle in den Heracliden u. der Alcestis. Einige der Tragödien des Euripides stellen die patriotische Bedeutung eines ‚edlen Todes' heraus. In den Phoenissae wird wiederholt betont, wie sehr Theben das Selbstopfer des Menoikeus genützt hat (913f. 997f. 1090/2). Das Opfer der Iphigeneia wird als notwendig für den Sieg der Griechen über Troja verstanden (Iph. Aul. 1368/401). – Der stellvertretende Tod war auch in der röm. Tradition von Bedeutung. Eine typisch röm. Erscheinungsform ist die *devotio, die von einem Feldherrn oder einer anderen militärischen Person vorgenommene ‚Weihe' seines eigenen Lebens, der feindlichen Armee oder von beidem an die Götter der Unterwelt oder andere anonyme Gottheiten (H. S. Versnel, Self-sacrifice, compensation and the anonymous gods: Le sacrifice dans l'antiquité = EntrFondHardt 27 [Genève 1981] 135/94). In Extremsituationen hielt man einen solchen rituellen Tod für den einzigen Weg zur Erlangung des Siegs. Die devotio teilt den für die Gemeinschaft nutzbringenden Aspekt des Heldentodes, die spektakuläre Todesart, das Siegesmotiv u. andere militärische Topoi mit jüdischen u. christlichen Schilderungen vom freiwilligen Tod (zB. 2 Macc. 14, 37/46: der Tod des Razi). Römische Quellen berichten, dass sich zwei Römer, Publius Decius Mus u. sein gleichnamiger Sohn, im Akt der devotio selbst opferten. Liv. 8, 9, 4/9. 10, 11/4; 10, 28, 18 beschreibt den Vorgang: Nach Rezitation einer Devotionsformel versuchte der Feldherr oder ein Soldat inmitten der Feinde zu sterben. P. Decius Mus opferte sich in einer Schlacht in der Nähe des Vesuvs, um eine militärische Niederlage der Römer im Latinerkrieg 340 vC. zu verhindern; sein Sohn suchte den Tod in einer Schlacht gegen die Gallier bei Sentinum iJ. 295 vC., u. zwar dort, wo die feindlichen Linien am stärksten waren (ebd. 10, 28f). Cicero deutet eine devotio des Enkelsohnes des P. Decius Mus bei Ausculum an (fin. 2, 61; Tusc. 1, 89; vgl. Enn. ann. 6, 191/4; O. Skutsch, The Annals of Q. Ennius [Oxford 1985] 353/7). Gemäß der Devotionsformel weihte der erste P. Decius Mus sich selbst u. die Legionen u. Hilfstruppen der Feinde den Göttern der Unterwelt u. der Göttin der Erde zu Gunsten einer Wohlfahrt des röm. Staates, der Armee, der Legionen u. der Hilfstruppen (Liv. 8, 9, 8; vgl. ebd. 8, 6, 13. 9, 9; 10, 28, 14). Dies legt nahe, dass die Selbstopferung des P. Decius Mus als Sühne gegenüber den Göttern dienen sollte. Livius gebraucht das Wort piaculum (‚Sühnopfer', ebd. 8, 9, 9f; 10, 28, 18; vgl. Stat. Theb. 10, 799). Es handelt sich um einen Ersatz-Tod, da eine Person anstelle vieler stirbt. Dieses Motiv begegnet auch in

anderen Kontexten, zB. die Selbsttötung Othos bei Dio Cass. 63, 13, 10/5 (vgl. auch den Ersatz-Tod des Publius Afranius Potitus u. Atanius Secundus für Caligula bei Suet. vit. Cal. 27, 2; Dio Cass. 59, 8, 3).

V. Martyrerakten. Ein Corpus paganer, aufgrund ihrer Form u. patriotischen Ausrichtung für die M.idee relevanter Texte findet sich in den Acta Alexandrinorum, die auch als heidnische oder Alexandrinische Martyrerakten bezeichnet werden (H. Musurillo [Hrsg.], Acta Alexandrinorum [Oxford 1954]). Diese auf Papyri erhaltenen Texte berichten vom Schicksal einer zum röm. Kaiser entsandten alex. Delegation (1. Jh. nC. oder später). In der Forschung wurden sie gewöhnlich als veröffentlichte Kopien der Prozessprotokolle (commentarii) verstanden (R. A. Coles, Reports of proceedings in Papyri [Brussels 1966]; G. A. Bisbee, Pre-Decian acts of martyrs and commentarii [Philadelphia 1988]), ähnlich denen christlicher Martyrer. Es ist möglich, dass sie letztlich dort ihren Ursprung haben, aber in der überlieferten Fassung handelt es sich um äußerst patriotische Schriften über die Konfrontation ziviler Vertreter Alexandriens mit dem Kaiser. Sie richten ihr Augenmerk auf den Dialog zwischen ,Opfer' u. Herrscher bzw. Richter, ähnlich den Erzählungen vom ,edlen Tod' von Philosophen u. auch den christl. u. jüd. Martyrerakten. In den Acta Isidori etwa, dem ältesten Teil der Acta Alexandrinorum, führt die Hauptperson Isidoros einen Dialog mit Kaiser *Claudius (Musurillo, Acta aO. 18/24). Tenor u. Motivik dieser Akten (Stolz auf die eigene Herkunft, Liebe zum Vaterland, Frömmigkeit, Leiden, Tod) erinnern an griechische Romane (zB. Charitons Kallirhoe).

C. Jüdisch. I. Relevante Texte. Ihre Zahl hängt von der jeweiligen Definition des M. ab. Im Rahmen der o. Sp. 301 zugrunde gelegten Definition findet man die wichtigsten frühen jüd. Texte in Dan. 3 u. 6 (aram. Original u. erweiterte griech. Fassung 2./1. Jh. vC.), 2 Macc. 6, 18/7, 42 (vgl. ebd. 14, 37/46; ca. 125 vC.) u. 4 Macc. (ca. 100 nC.). Der Umstand, dass die Exekution in Dan. 3 u. 6 aufgrund einer wundersamen Rettung der Helden nicht durchgeführt wird, legt nahe, dass Daniel u. seine Begleiter keine Martyrer im eigentlichen Sinn sind. Dennoch fungieren sie als Modell für spätere jüdische wie christliche M.texte. – Diese Passagen weisen narrative Muster auf, die in christlichen u. jüdisch-rabbinischen Dokumenten wiederkehren. Im Vordergrund steht jeweils die Freiwilligkeit des M.: 1) Die heidn. Autoritäten erlassen eine Verfügung. 2) Diese verursacht einen Loyalitätskonflikt für Juden oder Christen, die zwischen Erfüllung der Anordnung u. Bewahrung ihrer jüd. bzw. christl. Praxis wählen müssen. 3) Die Martyrer entscheiden sich während der oft mit Folter stattfindenden Befragung durch heidnische Vertreter, ihrer jüd. bzw. christl. Identität treu zu bleiben. 4) Die *Hinrichtung wird beschrieben. Das Erzählmuster ist ebenso in Texten vorhanden, die vom M. berühmter Rabbinen handeln (Rabbi Aqiva: bBerakot 61b; Rabbi Hanina ben Teradyon: b'Abodah Zarah 17b/18b) u. in der Geschichte von Mirjam u. ihren sieben Söhnen (Lament. Rabbah zu Lament. 1, 16 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 82/8]; bGiṭṭin 57b). Wie in der paganen existieren auch in der jüd. Literatur viele Schilderungen eines ,edlen Todes', die man jedoch nicht als M. bezeichnen sollte (Belege bei Strack / Billerb. 1, 221/6; J. W. van Henten / F. Avemarie, Martyrdom and noble death [New York 2002] 42/87. 132/76). – Die gewaltsame Tötung von Propheten wird öfters auch mit dem jüd. M. verbunden (H. Strathmann, Art. μάρτυς κτλ.: ThWbNT 4 [1942] 490f), wobei die Ascensio Isaiae (Schürer, History 3, 1, 335/41) u. die Prophetenviten (Th. Schermann [Hrsg.], Prophetarum vitae fabulosae [1907] 3/106; ebd. 11: Ezechiel; 17: Amos; 18: Micha; 23: Zacharias; H. J. Schoeps, Die jüd. Prophetenmorde [1943]; A. M. Schwemer, Studien zu den frühjüd. Prophetenlegenden ,Vitae prophetarum' 1/2 [1995/96]) als wichtigste Quellen genannt werden. Die meisten dieser Passagen sind jedoch in ihrer überlieferten Gestalt christlicher Provenienz (vgl. auch Mt. 23, 35/7; Act. 7, 52) u. die Tradition des ermordeten Propheten unterscheidet sich vom M. darin, dass die Propheten aufgrund ihrer Prophezeiung gegen das eigene Volk oder dessen Führer ermordet wurden. Der gewaltsame Tod des Stephanus (ebd. 6, 8/8, 1) gehört zur Tradition des ermordeten Propheten, wurde aber als erstes christl. M. uminterpretiert (Baumeister 123/32).

II. Identitätsbildung. Die Gerichtserzählungen im Buch Daniel u. im 2. u. 4. Makkabäerbuch basieren auf dem Muster von Erniedrigung u. Erhöhung (s. o. Sp. 304f) wie

auch auf verschiedenen patriotischen Erzählungen eines ‚edlen Todes', wodurch deutlich wird, dass die Martyrer auch Helden in einem ethnisch-politischen Sinn sind. Der Vf. von Dan. deutet an, dass Daniel u. die drei Jünglinge von ihren Feinden als Judäer angeklagt wurden (3, 12; 6, 14). Er betont, dass sie aufgrund ihrer Gottesverehrung zu einem spezifischen Volk gehören. In ähnlicher Weise skizzieren die Makkabäerbücher eine konstante Opposition zwischen Juden u. Nicht-Juden, indem sie darauf hinweisen, dass die Martyrer in der Auseinandersetzung mit Antiochos IV ihrem jüd. Glauben treu blieben. Sie dienen als Beispiel für eine spezifisch jüd. *Lebensform, u. ihre ruhmvollen Taten u. Aussagen weisen auf den speziellen Charakter des jüd. Volkes. Sie werden so zu Vorbildern für andere Juden (2 Macc. 6, 28. 31; 4 Macc. 6, 19) u. fungieren für diese wie auch für Nichtjuden als ideale Repräsentanten des Judentums. 2 Macc. suggeriert, dass die Martyrer für dieselbe Sache wie Judas Maccabaeus kämpften u. dass ihr M. ein wichtiger Schritt zur Wiederherstellung des jüd. Staates gewesen ist. 4 Macc. ist nicht so sehr an jüdischen politischen Einrichtungen interessiert, aber die Martyrer vernichten den König u. stellen so die jüd. Lebensweise wieder her (van Henten 186/279). – Die patriotische Dimension des M. ist weniger hervorstechend in rabbinischen M., die mehr auf Probleme der Theodizee u. menschlichen Schuld (Gen. Rabbah 65, 22 zu Gen. 27, 27 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 317]; Sifra Emor 9 zu Lev. 22, 32 [dt.: J. Winter, Sifra (Breslau 1938) 579f]; Mekilta R. Jišmael zu Ex. 22, 22 [3, 142f Lauterbach]; Sifre Dtn. 307 zu Dtn. 32, 4 [dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 740f]; bʿAbodah Zarah 17b/18a), Gottesliebe (jBerakot 9, 7; bBerakot 61b; D. Boyarin, Dying for God [Stanford 1999] 93/126) u. Verweigerung von Götzendienst (Lament. Rabbah zu Lament. 1, 16 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 82/8]; bGiṭṭin 57b; van Henten / Avemarie aO. 132/76) fokussiert sind.

III. Hauptmotive. a. Glaube u. Gesetz. Jüdische M.berichte basieren in verschiedener Weise auf der paganen Tradition des ‚edlen Todes', aber die Berufung der Martyrer auf ihren Glauben u. die Treue zum Gott Israels (πίστις, πιστεύειν, πεποιθέναι, 4 Macc.: εὐσέβεια [*Eusebeia]) u. zur jüd. Lebensweise ist einzigartig. – Dan. 3 u. 6 betonen den Glauben Daniels u. seiner Gefährten, die aus Juda verschleppt wurden u. nun am babyl. Königshof dienten (Dan. 1). Die literarische Form entspricht dem Paradigma altorientalischer Weisheitserzählungen über die Verleumdung eines Weisen durch andere Angehörige des Hofes (s. o. Sp. 304), aber beide Geschichten heben auf die Treue der Weisen zu ihrem Gott ab. Schadrach, Meschach u. Abed-Nego weigern sich, die von Nebukadnezar (*Nabuchodonosor) errichtete Statue anzubeten (Dan. 3, 3/7. 10/5), Daniel betet weiterhin dreimal am Tag zu seinem Gott (ebd. 6, 11f. 14). In beiden Fällen droht die Todesstrafe wegen Ungehorsams gegenüber dem König (ebd. 3, 6. 11. 15. 17. 19/25; 6, 8. 13. 17f). Die Religion Daniels u. seiner Gefährten ist der zentrale Aspekt ihrer Identität: Ihr Glaube an den Gott Israels stellt sie vor die fundamentale Wahl, als die Politik des Königs u. ihre religiöse Praxis in Konflikt geraten. Der Dialog zwischen Nebukadnezar u. Daniels Gefährten ebd. 3, 14/8 kurz vor der Hinrichtung bringt diesen Loyalitätskonflikt (König vs. Gott) zum Ausdruck. – Das königliche Edikt in Dan. 6 geht in eine ähnliche Richtung. Es wurde zum Testfall der Anerkennung einer unumschränkten königlichen Autorität u. hatte überdies religiöse Implikationen, da Bitten an irgendeinen Gott oder Menschen mit Ausnahme des Königs für einen Zeitraum von 30 Tagen verboten waren (6, 8. 13). Dies bringt Daniel als gläubigen Juden in eine schwierige Situation, dessen Loyalität sowohl gegenüber dem König als auch gegenüber dem Gott Israels nach seiner Rettung bereits vorweggenommen wird. Er betont, dass er aufgrund seiner Unschuld vor Gott errettet wurde, u. bringt zugleich seine Unschuld vor dem König zur Geltung (6, 23). – Die Makkabäischen Martyrer setzen einen ähnlichen Loyalitätskonflikt voraus, da sie während einer königlichen Judenverfolgung gezwungen wurden, an einem paganen Kultmahl (σπλαγχνισμός) Antiochos' IV teilzunehmen u. Schweinefleisch zu essen (2 Macc. 6, 7. 18. 21; 7, 1. 42; vgl. 4 Macc. 4, 26/5, 4), was gemäß dem jüd. Gesetz verboten ist (Lev. 11, 7; Dtn. 14, 8). Der Glaube an Gott ist hier eng mit der Treue zur Tora verknüpft (vgl. Dan. 6, 6; bGiṭṭin 57b; Lament. Rabbah zu Lament. 1, 16 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 82/8] u. ö.; vgl. auch 2 Macc. 6, 21. 23. 28; 7, 2. 9. 11. 23. 30. 37; 4 Macc.). – Im M.bericht des Rabbi Aqiva

wird Glaube als Liebe zu Gott verstanden (Boyarin aO. 95. 106/14. 122f). Sein M. illustriert die Worte ‚mit deiner ganzen Seele' im ‚Š^{e}ma'-Gebet (Dtn. 6, 5), was bedeutet, dass man Gott auch dann mit ganzer Seele lieben soll, wenn dies den Verlust des eigenen Lebens zur Folge hat (bBerakot 61b; vgl. jBerakot 9, 7).

b. Gegnerschaft u. Sieg. Der Loyalitätskonflikt in den jüd. M. ist mit einem Machtkampf auf zwei Ebenen verknüpft: Die Martyrer stehen ihren irdischen Verfolgern während Verhör, Folter u. Exekution gegenüber, aber zugleich existiert ein religiöser Konflikt. Die erste Ebene beinhaltet, dass die Martyrer trotz ihres Todes aufgrund der Wahrung des jüd. Glaubens u. Gesetzes unter Todesandrohung siegreich blieben. Die zweite Ebene bezieht sich auf die Rechtfertigung der Martyrer durch Gott, aber ebenso Gottes Opposition zu Fremdherrschern u. ihren Göttern (dieser Aspekt fehlt in rabbin. M.berichten, die manchmal sogar nahelegen, dass Gott mit dem Handeln der röm. Autoritäten übereinstimmt). König Nebukadnezar u. der Großkönig Dareios müssen nach der Errettung Daniels u. seiner Gefährten in ihren Entscheidungen anerkennen, dass ihre Macht der des jüd. Gottes untergeordnet ist (Dan. 3, 28f; 6, 26/8), u. beide Könige heben hervor, dass der Gott der Juden ein Rettergott ist (ebd. 3, 29; 6, 28). Das Ergebnis des göttlichen Machtkampfes in den Makkabäerbüchern ist gemischt. Die meisten Passagen implizieren, dass Antiochos für seine Hybris gegenüber Gott vor oder nach seinem Tod bestraft wurde (2 Macc. 5, 17; 7, 17. 19. 34; 9, 1/18). 4 Macc. 17, 23f jedoch deutet im Großen u. Ganzen in Übereinstimmung mit Dan. 3 u. 6 an, dass König Antiochos die Makkabäischen Martyrer als Vorbild für seine eigenen Soldaten ausgerufen hat, was zu Siegen über alle seine Gegner führte. – 4 Macc. arbeitet besonders den Machtkampf zwischen König u. Martyrern heraus. Der Autor vernachlässigt weitgehend die aktuelle soziale u. politische Situation der Juden u. richtet sein Augenmerk auf die Stellungnahmen der Martyrer u. ihr Verhalten, insofern dieses die Richtigkeit der philosophischen These von der Autonomie einer Motivation aus dem Glauben heraus demonstriert. Das griech. Vokabular u. die Wettkampfmetaphorik legen Nachdruck auf die durch die Martyrer erlittene Niederlage des Königs Antiochos, welche die Wiederherstellung des jüd. Lebens u. Staatswesens bedeutete (1, 11; 17, 9f. 20/2). Das Durchhaltevermögen der Martyrer (ὑπομονή) ist mit dem Sieg (νίκη) über ihre Gegner, König Antiochos IV u. seine Repräsentanten, verbunden (1, 11; 6, 10; 7, 4; 8, 2; 9, 6. 30; 16, 14; 17, 15). 4 Macc. 17, 11/7 behandelt in ausgedehnter, an die Arena erinnernder Wettkampfmetaphorik den prestigeträchtigen Wettstreit zwischen den Martyrern u. König Antiochos IV u. benennt die Unsterblichkeit (ἀφθαρσία) als Lohn der siegreichen Martyrer (17, 12. 15; vgl. 7, 3; 9, 8. 22f). Die Passage verdeutlicht gleichzeitig den Konflikt zwischen König u. jüdischem Volk, wobei die Welt u. die Menschen gleichsam wie Zuschauer dieser Schlacht in der Arena erscheinen (17, 13f; vgl. 15, 20); sie suggeriert, dass die Martyrer Antiochos IV besiegt haben u. ihr Siegespreis das ewige Leben sei, ausgedrückt in agonaler Terminologie. Eine ähnliche Metaphorik aus dem Bereich des Wettkampfs findet sich in christlichen Martyrerakten (s. u. Sp. 324).

c. Nutzbringender Tod u. Fürbitte. Der nutzbringende Effekt des Martyrertodes ist nur kurz Dan. 3 (Gebet des Asarja ebd. 3, 39f LXX) u. 2 Macc. 7. 14, 37/46 angedeutet. 4 Macc. arbeitet die Konsequenzen des M. für andere heraus. Diese Bedeutung des Martyrertodes tritt deutlicher hervor, wenn man den Rahmen des M. in Rechnung stellt (2 Macc. 4, 7/10, 9; 14, 1/15, 36; 4 Macc. 4/18), der durch die Treue zum Gottesbund bestimmt wird. Als gottlos betrachtete jüdische Anführer wie die verrufenen Hohenpriester Jason u. Menelaos stören diese Bundesbeziehung, was Gottes Zorn u. eine zeitweise Bestrafung des Volkes nach sich zieht. Die Martyrer nehmen Anteil an der Sündhaftigkeit des jüd. Volkes u. ertragen diese in Solidarität mit dem Rest des Volkes (2 Macc. 7, 18. 32). Ihre Treue zu Gott u. ihre Selbsthingabe führen zu einer Wende zum Besseren, was sich in Fürbittgebeten der Martyrer widerspiegelt (Dan. 3, 39f LXX; 2 Macc. 7, 37f; 4 Macc. 6, 28f; 9, 24; 12, 17). Wie die Wende in der Situation des Volkes nach den M. zeigt (2 Macc. 8f; 15), fiel der Tod der Martyrer mit der Wiederherstellung der Bundesbeziehung mit Gott in eins. Die Versöhnung Gottes mit seinem Volk ist 2 Macc. 7, 33 mit καταλλάσσεσθαι ausgedrückt. Die im M. geleistete Sühne zieht Gottes erneuerte Gunst

nach sich (Dan. 3, 39f LXX: ἐξιλάσκεσθαι; 2 Macc. 7, 37f; 4 Macc. 6, 28; 9, 24; 12, 17: ἵλεως γενέσθαι; 4 Macc. 17, 22: ὁ ἱλαστήριος θάνατος; van Henten 140/63).

d. Ewiges Leben. Daniel u. seine Gefährten werden für ihre Treue zu Gott durch ihre wundersame Errettung aus dem Feuerofen u. der *Löwen-Grube belohnt, was unterstreicht, dass Gott ein Rettergott ist (Dan. 3, 15. 17. 25/8; 6, 17. 21/3. 28). König Nebukadnezar bestätigt in seinem Dekret (ebd. 3, 96f), es gebe ‚keinen anderen Gott, der auf diese Weise retten' könne. Die Errettung Daniels u. seiner Gefährten wird in christlichen Texten als posthume Rechtfertigung durch Gott uminterpretiert (Mart. Polycarp. 14 [12/4 Mus.]; Hippol. comm. in Dan. 3, 31 [GCS NF 7, 188/90]; van Henten, Daniel aO. 156/62). Ähnliches gilt für die Makkabäischen Martyrer (Gen. Rabbah 65, 22 zu Gen. 27, 27 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 317f]; bBerakot 61b; b'Abodah Zarah 18a). 2 Macc. 7, 9. 14 erwähnt ihre Auferstehung (ἀνάστασις bzw. Wörter, die von ἀνίστημι abgeleitet sind; vgl. 7, 11. 23. 29. 36), ohne jedoch deren Zeit, Ort u. Art zu spezifizieren. Am plausibelsten scheint es, dass 2 Macc. 7 auf eine unmittelbare Auferweckung durch Gott im Himmel verweist (Gen. Rabbah 65, 22 zu Gen. 27, 27 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 317f]; b'Abodah Zarah 18a), im Sinne einer Neuschöpfung der Martyrer. 4 Macc. kombiniert verschiedene Aspekte der Auferstehung der Martyrer, eingeschlossen das ewige Leben mit den leidenden Gerechten u. Patriarchen bei Gott, astrale Unsterblichkeit ebenso wie eine körperliche Auferstehung nach Hes. 37 (4 Macc. 5, 37; 7, 18f; 9, 7/9; 10, 15; 13, 17; 14, 5; 16, 13. 25; 17, 12. 18f; 18, 6/19. 23; U. Kellermann, Auferstanden in den Himmel [1979] 61/94; van Henten 172/84).

e. Philosophische Traditionen. Jüdische M. übernehmen wahrscheinlich Traditionen über berühmte griechische Philosophen, obwohl explizite Bezüge in den frühen Texten fehlen. Dan. 3 könnte auf griechischen Traditionen eines wegen der Verachtung staatlicher Gottheiten oder der Einführung neuer Gottheiten eröffneten Asebieprozesses aufbauen, ähnlich dem des Sokrates. Diesem könnte auch die Figur des 90 Jahre alten Eleasar in 2 Macc. 6, 18/31 nachgebildet sein (J. A. Goldstein, II Maccabees [New York 1983] 285. 304). 2 Macc. 6, 19 erzählt, wie Eleasar das Schweinefleisch ausspie, was an Geschichten über Zeno v. Elea u. Anaxarchos v. Abdera anzuknüpfen scheint (s. o. Sp. 305). Die Mutter der sieben Jünglinge argumentiert wie ein Philosoph (2 Macc. 7, 20/3. 27/9) u. verhält sich angesichts der Hinrichtung ihrer Söhne in einer an die griech. Tugend der ἀνδρεία erinnernden Weise (4 Macc. 15, 30). Christliche Autoren interpretieren die Mutter als Philosophin (zB. Joh. Chrys. in Rom. hom. 23, 4 [PG 60, 620]). – 4 Macc. verknüpft das M. explizit mit Philosophie, wobei nicht nur gezeigt wird, dass die These der religiösen Autonomie, die einer Motivation aus dem Glauben heraus zugestanden werden muss, berechtigt ist, sondern auch, dass es eine eigene jüd. Philosophie gibt (5, 22. 35; 7, 9. 21; 8, 1). Die Veränderung in der Schilderung der vier Kardinaltugenden zwischen 1, 18 u. 5, 23f unterstreicht dies, da im zweiten Abschnitt die *Klugheit (φρόνησις) durch Frömmigkeit (εὐσέβεια) ersetzt wird: Frömmigkeit ist zusammen mit der Treue zur Tora die Basis jüdischer Philosophie (1, 4. 6; 2, 6. 23; 13, 24; 15, 10). Die Martyrer demonstrieren, dass Leben in Übereinstimmung mit dieser göttlichen Philosophie zur Verwirklichung wichtiger Tugenden u. Werte führt, die ebenfalls von griechischen Philosophen empfohlen worden waren (zB. *Freiheit, Übereinstimmung zwischen Wort u. Tat, *Gerechtigkeit, Weisheit), aber ebenso zu einer harmonischen u. friedvollen Existenz des jüd. Volkes.

D. Christlich. I. Neues Testament. Oft wird diskutiert, ob Aspekte von M. im NT vorhanden sind. Legt man die o. Sp. 301 gegebene Definition zugrunde, können keine M.passagen im NT selbst nachgewiesen werden. Es gibt aber thematische Überschneidungen zwischen NT u. frühen jüdischen bzw. christlichen M.berichten (zB. das Motiv der imitatio Christi). Die Diskussion dreht sich um den historischen Jesus, der bisweilen selbst als Martyrer verstanden wird, die Traditionsgeschichte der Passagen über Jesu Opfertod u. seine Auferstehung, Analogien zwischen M.theologie u. christologischen Konzepten in (deutero)paulinischen Schriften, die literarischen Ursprünge der Passionsberichte (mit jüd. u. paganen M. als Analogien) sowie die Rezeption von Dan. 3 u. 6 u. der Makkabäischen Martyrer im NT (Baumeister 66/228; J. W. van Henten, Jewish martyrdom and Jesus' death: J. Frey /

J. Schröter [Hrsg.], Deutungen des Todes Jesu im NT [2005] 102/33).

II. Frühchristliche Martyrien. Die frühesten christl. M., ab ca. 100 nC. entstanden, sind meist kurz u. in anderen Schriften überliefert. Es handelt sich um verschiedene literarische Gattungen (Briefe des Ignatius v. Ant.; Asc. Jes. 5; 1 Clem. 5f; Ep. ad Diogn. 1, 1; 5/7). Die ältesten christl. M.berichte als selbständige Texte sind gegen 160 nC. zu datieren (Mart. Polycarp. [2/21 Mus.]; Act. Iustin. [42/61 Mus.]). Obwohl die meisten christl. M.texte standardisierte Titel tragen wie martyrium (Bericht über den Tod eines Martyrers), passio (Leidensgeschichte) oder acta (Martyrerakten; **Biographie II; *Exitus illustrium virorum), variieren die frühchristl. Schriften sehr in Form u. Inhalt. Einige Akten scheinen, zumindest teilweise, Prozessberichte (commentarii) zu sein, die möglicherweise auf Gerichtsprotokolle zurückgehen (Barnes 509/31), wurden aber in einigen Fällen von christlichen Verfassern überarbeitet (Bisbee aO. [o. Sp. 309] 81/162). Daher sollten frühchristliche M.berichte grundsätzlich als literarische Produkte gelesen werden. Das Martyrium Polycarpi etwa zeigt bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit jüdischen M.texten u. den ntl. Passagen vom Tod Jesu. – Vgl. zur späteren Entwicklung der M.idee nach 300 nC., zB. in der ‚Kirchengeschichte' des Eusebius oder seinem Werk De martyribus Palaestinae, u. zur Uminterpretation des M. in Predigten H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires (Bruxelles 1966); J. Leemans u. a. (Hrsg.), ‚Let us die that we may live'. Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350/AD 450) (London 2003); L. Grig, Making martyrs in Late Antiquity (ebd. 2004).

III. Konstruktion von Identität. Verschiedene frühchristliche M.berichte konzentrieren sich nicht auf theologische Argumente oder eine spezifische Verfolgung, sondern richten ihr Augenmerk auf die Martyrer im Sinne christlicher Helden. Dies ist schon an der Antwort auf die Frage des Tribunalvorsitzenden ersichtlich, ob der Martyrer bereit sei zu opfern, beim *genius oder der fortuna des Kaisers zu schwören oder den Namen Christi zu lästern (*Christenverfolgung I; vgl. zur staatl. Sichtweise christl. Martyrer W. Speyer: o. Bd. 7, 1218/20). Die Martyrer nennen weder ihren Namen noch ihren Stand u. stellen nur ihre christl. Identität heraus, indem sie sagen: ‚Ich bin Christ' (Χριστιανός εἰμι / Christianus sum). Einen solchen Verweis auf die christl. Identität kann man zB. Pass. Perp. 6 (112/4 Mus.) finden, wo Perpetua sich trotz der inständigen Bitten des Vaters weigert, für das Wohlergehen des Kaisers zu opfern, u. auf die Frage des Prokurators Hilarianus, ob sie Christin sei (Christiana es?), antwortet: ‚Christiana sum' (vgl. auch Act. Carpi 3 [30/2 Mus.]; Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 10. 19f; Act. Das. 6 [276 Mus.]; Plin. ep. 10, 96; R. Merkelbach, Der griech. Wortschatz u. die Christen: ZsPapEpigr 18 [1975] 101/48; Bremmer). Der Martyrer Euplus legte in der Diokletianischen Verfolgung sein Bekenntnis sogar ab, ohne gefragt zu werden: ‚Ich will sterben, denn ich bin Christ' (Χριστιανὸς γάρ εἰμι: Act. Eupl. 1 [310 Mus.]). Die Martyrer sind die Helden der einzigartigen Gruppe der Christen, die bisweilen auch ‚das Geschlecht / Volk der Christen' (γένος τῶν Χριστιανῶν) genannt wurden (Mart. Polycarp. 3, 2 [4 Mus.]; 1 Clem. 5, 1: τῆς γενεᾶς ἡμῶν). Der 1. Klemensbrief zeigt die Kirche als Gottes erwähltes Volk (29, 1/30, 1; 64), was impliziert, dass die Martyrer gleichsam die Helden der Kirche sind. Der sog. Brief an Diognet kombiniert diese Interpretation der Martyrer mit dem heilsgeschichtlichen Konzept von drei aufeinanderfolgenden Weltvölkern (Heiden, Juden, Christen), wobei sich mit der Erhebung der Christen die Geschichte erfüllt (ähnlich Aristid. apol. 2, 2; 16, 4; 17, 5; Kerygma Petr. frg. 5 Cambe; Tert. nat. 1, 8; Orig. c. Cels. 1, 26; 8, 43). – Die M. bauen auf der Bedeutung berühmter Helden für das Vaterland auf, die sich nach paganen wie jüdischen Traditionen selbst opfern (s. o. Sp. 309. 311). Polycarp wird ‚Vater der Christen' genannt (Mart. Polycarp. 12, 2 [10 Mus.]), was an den Titel ‚Vater der Juden' für Razis (2 Macc. 14, 37) erinnert. Die M. suggerieren in Analogie zu paganen u. jüd. Vorstellungen vom ‚edlen Tod', dass die Christen ihre eigenen berühmten Helden hatten, die sich trotz unglaublicher körperlicher Qualen selbst opferten, um die Gruppenidentität zu wahren. Petrus u. Paulus werden als die größten u. gerechtesten Säulen (στῦλοι: vgl. Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 6. 17; Pass. Perp. 21, 11 [130 Mus.]; 4 Macc. 17, 3) bezeichnet, was ihre Bedeutung für die Gruppe der Christen unterstreicht (J. W.

van Henten, Die Martyrer als Helden des Volkes: H. Lichtenberger / G. S. Oegema [Hrsg.], Jüd. Schriften in ihrem antik-jüd. u. urchristl. Kontext [2002] 139/68). Der Hirt des Hermas nennt die Martyrer ,die makellosen u. angemessenen Bausteine der Kirche' (vis. 3, 1, 9/2, 1; 3, 2, 6f; 3, 5, 2; vgl. sim. 8, 1, 18/2, 3; 8, 3, 6). Der besondere Status, den die Martyrer durch ihren gewaltsamen Tod erlangten, erklärt, warum christliche Autoren die Krone des M. (eine Reinterpretation des Olivenkranzes oder anderer Ehrenkränze für siegreiche Athleten; Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 36. 42; Mart. Polycarp. 17, 1; 19, 2 [14. 16 Mus.]; Mart. Pion. 22, 2 [164 Mus.]; Pass. Fructuos. 4, 1 [180 Mus.] u. ö.; A. J. Brekelmans, Martyrerkranz [Roma 1965]) einer stetig wachsenden Zahl von Aposteln, einer weiteren Gruppe von ,Helden' innerhalb des Frühchristentums, zuweisen. Im NT wird lediglich der gewaltsame Tod des *Jakobus erwähnt (Act. 12, 2). 1 Clem. 5f nennt kurz das M. der Apostel Petrus u. Paulus (K. Beyschlag, Clemens Romanus u. der Frühkatholizismus [1966] 207/353; H. W. Tajra, The martyrdom of St. Paul [Tübingen 1994]; O. Zwierlein, Petrus in Rom [2009] 4/40 spricht sich gegen die Historizität des M. des Petrus in Rom aus) u. vier ältere Apostelakten schließen mit dem M. der jeweiligen Apostel (Acta Pauli; Acta Petri; Acta Andreae; Acta Thomae). Selbst der Lieblingsjünger Johannes, der einer weit verbreiteten Tradition zufolge in Ephesus im hohen Alter friedlich entschlafen ist, starb nach anderer Überlieferung zusammen mit seinem Bruder Jakobus den Martyrertod (Eus. h. e. 3, 31, 3; Martyrologium Syriacum: B. Mariani [Hrsg.], Breviarium Syriacum [Roma 1956] 27; H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs[2] [Bruxelles 1933] 95. 145. 326; F. Morard, Souffrance et martyre dans les actes apocryphes des apôtres: F. Bovon [Hrsg.], Les actes apocryphes des apôtres [Genève 1981] 95/108). Den Abschluss dieser Entwicklung zeigt das Missale Gothicum 40 (CCL 159D, 365), in dem alle Apostel als Martyrer deklariert werden (A. A. R. Bastiaensen, Ecclesia martyrum: M. in multidisciplinary perspective, Gedenkschr. L. Reekmans [Leuven 1995] 333/49). – Wie die jüd., so erfüllen auch die christl. Martyrer eine doppelte Vorbildfunktion. Die Martyrergestalten der Texte zeigen nicht nur Christen wie Nichtchristen, dass Christen ihre eigenen Helden haben, die einen ,edlen Tod' sterben (1 Clem. 55), sondern die Martyrer fungieren als Modell (παράδειγμα, ὑπόδειγμα, exemplum) für andere Christen, u. auf diese Weise werden die von den Martyrern bezeugte Lebensweise u. Tugend durch die M.berichte eingeschärft. Ebd. 5 stellt Petrus u. Paulus als Modell für andere Christen vor (ὑπόδειγμα, ὑπογραμμός), im Besonderen als die leuchtendsten Beispiele für Glauben, Leiden u. Standhaftigkeit, u. zur Illustration wird auch ein Verweis auf das heilige Leben der Apostel hinzugefügt (ὁσίως πολιτευσαμένοις). Der Kontext dieser Passage (4, 1/6, 4) behandelt die Einheit der christl. Gemeinschaften, wobei ζῆλος das Schlüsselwort ist (5, 2. 5; 6, 1); daraus folgt, dass die Martyrer aufgrund von Neid u. Eifer, d. h. fehlender Einheit innerhalb der *Gemeinschaft, ihr Leiden ertrugen. Verhalten u. Gesinnung der Martyrer werden daher als Vorbild für andere Christen herausgestellt. Nach Pass. Perp. 1, 6 (106 Mus.) soll der Text anderen Christen vorgetragen werden, damit sie an der Erfahrung der Martyrer teilhaben u. durch sie in Gemeinschaft mit Christus treten können. Der Vf. schildert Perpetua u. Gefährten als exempla fidei, die früheren M. in nichts nachstehen (ebd. 1, 1f; 21, 11 [106. 130 Mus.]). Hinzu kommt, dass die Martyrer aufgrund ihres Modellcharakters auf die Grenze hindeuten zwischen innerhalb u. außerhalb der Gruppe Stehenden (Heiden, Juden oder Christen), die nicht mit in den Martyrerakten propagierten Vorstellungen übereinstimmen. Diese Beispielfunktion wurde manchmal explizit gegenüber Häretikern betont, gegenüber denen die Martyrer beweisen sollten, dass sie auf einem falschen Weg seien, u. diente einem Aufruf zur Umkehr. Die Passio Polycarpi präsentiert den alten Bischof als Modellgestalt für die Kirche, die neubekehrte Christen vor dem Abfall warnt. Polycarps Beispiel besitzt ebenso eine apologetische Funktion gegenüber Gruppen wie den Montanisten, die unter anderem auch hinsichtlich des M. abweichende Ansätze verfolgten (vgl. das Gegenbeispiel des Quintus: Mart. Polycarp. 4 [4 Mus.]; vgl. Mart. Pion. 9, 2; 18, 13 [146. 160 Mus.]; Pass. Montan. 23 [236/8 Mus.]). Blandina spielt nach Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 41. 45f eine ähnliche Rolle: Sie wird mit dem Bild der *Kirche als jungfräulicher Mutter, die wie eine spirituelle Mutter handelt u.

INHALTSVERZEICHNIS

ISBN 978-3-7772-1030-8 (Lieferung 187)

ihre Kinder gebiert u. ihnen Erziehung zuteil werden lässt, in Verbindung gebracht. Diese Bildsymbolik ist an Christen gerichtet, die dem Opferbefehl des Statthalters Folge zu leisten drohten, dann aber doch Blandinas Vorbild folgten. Die Ermahnung zur Einheit unter den Christen ist erneut wichtig in den Auseinandersetzungen mit Konfessoren u. Donatisten (Cypr. testim. 3, 3 [CCL 3, 89/91]; unit. eccl. 14 [ebd. 259f]; Aug. bapt. 2, 1, 2 [CSEL 51, 174f]; in Ps. 41, 1/8 [ebd. 38, 459/66]; in Joh. 1, 32f tract. 6, 23 [CCL 36, 65]). Schließlich spricht das beispielhafte Verhalten der Martyrer auch Nichtchristen an, Vertreter der staatl. Autoritäten oder Personen im Auditorium, die das heroische Verhalten bewundern u. gelegentlich sogar zur Konversion bewogen wurden (Mart. Polycarp. 2, 2; 3, 1f; 12, 1 [2. 4. 10 Mus.]; Pass. Perp. 9, 1; 17, 3 [116. 124 Mus.]; Act. Marian. Jac. 9, 4 [206 Mus.]; 2 Macc. 7, 12; 4 Macc. 6, 11. 13; 8, 4; 9, 26; 12, 2; 17, 17. 23; Sifre Dtn. 307 zu Dtn. 32, 4 [dt.: Bietenhard aO. (o. Sp. 311) 740f]; b'Abodah Zarah 18a).

IV. Hauptmotive. Verschiedene Motive der paganen u. jüd. Tradition vom ‚edlen Tod', wie zB. die patriotische Bedeutung, das Konzept der Erniedrigung u. Erhöhung eines Weisen u. der Sieg über Gegner, begegnet uminterpretiert in christlichen M. Das Glaubensmotiv wird zB. gedeutet als Liebe zu Gott oder Christus (vgl. Origenes' Uminterpretation der Makkabäischen Martyrer in seiner Exhortatio ad martyrium). Die Martyrer treten auch als Fürsprecher für andere ein (Pass. Perp. 7, 4/9 [114/8 Mus.]; Mart. Pot. 6, 5f [134f Mus.]; vgl. Ep. ad Diogn. 6f) u. teilen die unmittelbare posthume Rechtfertigung mit den jüd. Martyrern (teilweise im Paradies: Pass. Perp. 4, 8f [110/2 Mus.]; Pass. Marian. Jac. 6, 11/3 [202 Mus.]). Der nutzbringende Effekt des Martyrertodes ist in den christl. Texten weniger deutlich formuliert, obwohl einige Passagen das M. als Opfer interpretieren, allerdings ohne Sühnefunktion (Ign. Ant. Rom. 2, 2; 4, 2; Mart. Polycarp. 14f [12/4 Mus.]; Pass. Das. 5, 2 [274 Mus.]). Jedoch gibt es auch einige für christliche Texte spezifische Motive, zB. M. als zweite Taufe (Pass. Perp. 21, 2 [128 Mus.]), M. als Zeugnis, imitatio Christi u. Kampf gegen den Teufel (s. u. Sp. 324).

a. Zeugnis u. Martyrium. Das Wortfeld ‚Zeuge / Zeugnis' ist von marginaler Bedeutung in frühjüdischen M. (2 Macc. 7, 6; 4 Macc. 6, 32; 12, 16; 16, 16). Das Motiv der Zeugenschaft in christlichen M.texten geht auf ntl. Passagen mit entsprechendem Vokabular zurück (μάρτυς: Act. 6, 15. 20; Apc. 11, 3; μαρτυρεῖν: 1 Cor. 15, 15; μαρτύριον: Lc. 21, 12f), das allmählich in spezifischem Sinn gebraucht wird; μάρτυς bedeutet dann ‚Martyrer' u. μαρτυρεῖν ‚als Martyrer sterben'. Umstritten ist, ob diese technische Bedeutung bereits das NT (K. Holl, Die Vorstellung vom Martyrer u. die Martyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung: NJbb 33 [1914] 521/56; Schwemer), 1 Clem. 5f oder das Martyrium Polycarpi zugrundelegt. *Lukas berichtet von Zeugen des auferstandenen Christus, eingeschlossen der Protomartyrer Stephanus (Lc. 24, 48f; Act. 1, 8; 7, 56; 20, 24; 22, 20; vgl. zur Tradition des Stephanus als Protomartyrer Iren. haer. 3, 12, 10/3; Eus. h. e. 2, 1, 1. 8; S. Matthews, Perfect martyr. The stoning of Stephen and the construction of Christian identity [New York 2010]). Die Bezeugung einer empfangenen Offenbarung unter äußerem Zwang wird kombiniert mit prophetischem Handeln (Apc. 1, 9; 6, 9; 11, 3/13; 12, 17; 14, 12; 20, 4), aber ein gewaltsamer Tod ist nicht immer mit der Zeugenschaft in Wort u. Tat verbunden. Jesu an seine Jünger gerichtete Verheißung in Lc. 21, 12f, wo er über Leiden, Verfolgung u. das Zeugnis vor Königen u. Statthaltern spricht, könnte man als vaticinium ex eventu deuten. 1 Clem. 5 betont, dass Petrus viele Male unter schweren Leiden Zeugnis abgelegt, Paulus sich vor Herrschern zu Christus bekannt habe (ebd. 5, 4. 7), u. bezieht sich danach auf die Rechtfertigung der Martyrer, aber die Termini der Zeugenschaft werden noch nicht mit M. in Verbindung gebracht. Häufig wird vermutet, dass μάρτυς ca. 150 nC. zum terminus technicus für Martyrer wurde (N. Brox, Zeuge u. Martyrer [1961]; B. A. G. M. Dehandschutter, The Martyrium Polycarpi: ANRW 2, 27, 1 [1993] 508/14). Diese Bezeichnung würde dann zum ersten Mal im M. Polycarpi begegnen, das das M. des Bischofs folgendermaßen einleitet: ‚Wir schreiben Euch, Brüder, einen Bericht über diejenigen, die den Martyrertod starben (τοὺς μαρτυρήσαντας), u. besonders über den seligen Polycarp' (1, 1 [2 Mus.]; vgl. 2, 1; 14, 2 [2. 12 Mus.]). Etwa zwei Jahrzehnte später begegnet das lat. Äquivalent martyr als Selbstbezeichnung u. Hinweis auf die Rechtfertigung der Martyrer in

den nordafrikan. Acta martyrum Scillitanorum: Nach der Verlesung des Urteils durch den Statthalter sagt Nartzalus, einer der verurteilten Christen: ‚Heute sind wir Martyrer (martyres) im Himmel. Dank sei Gott' (Act. Scillit. 15 [88 Mus.]). Die Acta Scillitanorum martyrum betrachtet man oft als ältestes christl. Dokument in lat. Sprache u. sie gelten als authentischer M.text, dessen formale Gestaltung an römische Gerichtsprotokolle erinnert (Delehaye aO. [o. Sp. 317] 47f). Als Prozesstag wird der 17. VII. 180 angegeben, vielleicht zugleich das Datum des M. Die Martyrer kamen aus Scillium in Numidien. Wenn das Dokument authentisch ist, muss es von einem christl. Redaktor bearbeitet worden sein, da es nicht mit dem Prozessanfang beginnt.

b. Imitatio Christi. Dieses Motiv baut ebenfalls auf neutestamentlichen Perikopen auf, besonders auf Jesu Worten über die Kreuzesnachfolge (Mt. 10, 38f par.), wie die Acta Euplus (4. Jh.) zeigen. Euplus trägt vor dem Richter verschiedene Aussagen Jesu vor (Mt. 5, 10; 16, 24), darunter auch die Aufforderung zur Kreuzesnachfolge, die er als wörtlich zu verstehendes Gebot Jesu interpretiert (Act. Eupl. 1, 5f rec. Lat. [314 Mus.]; Mart. Polycarp. 1, 1; 4 [2. 4 Mus.]; 19, 1 [16 Mus.] deutet das M. des Polycarp als dem Ev. entsprechend; Act. Agap. 1, 2 [280 Mus.]). 1 Clem. 5f suggeriert bereits, dass Petrus u. Paulus das Vorbild von Leiden u. Tod Jesu Christi nachgeahmt haben. Ignatius v. Ant. beschreibt ein Leben gemäß den Weisungen Christi als einen Lernprozess, der sich im M. vollendet (ad Eph. 3, 1; ad Rom. 4, 1; 6, 2f; Act. Phil. rec. Lat. 9, 1f [352 Mus.]; K. Bommes, Weizen Gottes = Theophaneia 27 [1976] passim; C. R. Moss, The other christs [New York 2010]). Der Vf. des M. Polycarpi bringt Polycarps Tod mit Jesu Passion durch verschiedene neutestamentliche Anspielungen in Verbindung. Auch das M. der Blandina hat das Leiden Christi zum Vorbild. Sie hing an einem Balken in Kreuzform u. zeigte Mitchristen im M. den schnellsten Weg zu Christus, also den schnellsten Weg zum Heil (Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 41. 2, 2; Pass. Fructuos. 4, 3 [180/2 Mus.]). Dies impliziert, dass das Vorbild der Martyrer selbst, ebenso wie das Exemplum Jesu Christi nachzuahmen sei (Mart. Polycarp. 1, 1 [2 Mus.]). Die imitatio Christi wurde Joh. 15, 12f ebenso als Liebe zu Jesus Christus bis in den Tod interpretiert (Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 10; Pass. Agap. 5, 3 [288 Mus.]).

c. Sieg über das Böse. Als eigentlicher Gegenspieler der Martyrer u. als Anstifter von Arrest, Folter u. *Hinrichtung wird in den christl. M. der Teufel verstanden (Asc. Jes. 5, 4/9; Mart. Polycarp. 3c. 17 [4. 14/6 Mus.]; Pass. Marian. Jac. 2, 2/5; 5, 4 [194/6. 200 Mus.]). Das M. wird so zu einer Prüfung (vgl. Job 1), aus der sich häufig ein Wettkampf zwischen Martyrer u. Teufel entwickelt. Blandina trug einen derartigen Kampf aus, ‚um die Verurteilung der betrügerischen Schlange (= des Teufels, eine Anspielung auf Jes. 27, 1 LXX) durch ihren Sieg über verschiedene Übungen hin unumkehrbar zu machen. Die kleine, schwache u. leicht zu verachtende Frau ... besiegte den Gegner in mehreren Runden u. flocht sich während des Wettkampfs den Kranz der Unsterblichkeit für sich selbst' (Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 42; Pass. Perp. 10 [116/8 Mus.]; Pass. Das. 4, 1; 8, 2 [274. 276 Mus.]; Pass. Mont. 6, 4f; 10, 2/7 [218. 222 Mus.]). Der Sieg wird manchmal als Erfüllung von Gen. 3, 15 (‚er wird dir den Kopf zermalmen, u. du wirst ihn an der Ferse treffen') gedeutet, wobei der Teufel mit der Schlange u. der siegreiche Martyrer mit Eva assoziiert wird (Pass. Perp. 4, 3/7 [110 Mus.]; Pass. Fructuos. 7, 2 [184 Mus.]). Die Acta Apollonii (5. Jh.) weisen auf den Jahrestag des M. des Apollonius als den Tag seines Sieges über ‚den Bösen' (47 [102 Mus.]). Der zerschundene Körper des Martyrers ist der Ort seiner Auseinandersetzung mit dem Teufel. Er zeigt den unglaublichen Mut der Martyrer (Ep. Lugdun. = Eus. h. e. 5, 1, 23; Act. Mar. Jac. 12 [210/2 Mus.]; Act. Phil. rec. Lat. 9, 1 [352 Mus.]) u. belegt die Treue der Martyrer zu ihrer christl. Identität gegenüber irdischenVerfolgern (Shaw). – Die Vorstellung des M. als Kampf gegen Satan u. seine Dämonen hat zur Entfaltung der Mönchsidee beigetragen (W. Speyer, Das christl. Ideal der geschlechtlichen Askese: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 2 [1999] 126f).

T. D. Barnes, Pre-Decian acta martyrum: JournTheolStud NS 19 (1968) 509/31. – Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des M. (1980). – J. N. Bremmer, Christianus sum: Evlogia, Festschr. A. A. R. Bastiaensen (Steen-

brugis 1991) 11/20. – E. A. CASTELLI, Martyrdom and memory (New York 2004). – W. H. C. FREND, Martyrdom and persecution in the early church (Oxford 1965). – J. W. VAN HENTEN, The Maccabean martyrs as saviours of the Jewish people (Leiden 1997). – A. M. SCHWEMER, Prophet, Zeuge u. Martyrer: ZsTheolKirch 96 (1999) 320/50. – B. D. SHAW, Body / power / identity: JournEarlChrStud 4 (1996) 269/312.

Jan W. van Henten
(Übers. Andreas Weckwerth).

Martyrium Polycarpi s. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1175; Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 112/6; Heiligenverehrung II: ebd. 155.

Martyrologium (Synaxarium) s. **Kalender I.

Martyrologium Hieronymianum s. Italia II: o. Bd. 18, 1355.

Maschine s. Entrückung: o. Bd. 5, 470; Erfinder I: ebd. 1182/5; Erhöhung: o. Bd. 6, 43; Erlösung: ebd. 116; Gewitter: o. Bd. 10, 1136; Heerwesen (Heeresreligion): o. Bd. 13, 1075. 1078. 1111.

Maske.

A. Nichtchristlich. Wie die M. bei Völkern einer frühen Bewusstseinsstufe zentraler Ausdruck ihrer Religion u. *Magie ist (J. F. Thiel, M.feste in Zentralafrika: Döpp 59/73, bes. 69/73), so begegnet sie als Dämonen-, Götter-, Ahnen- u. Toten-M. u. als Schutz vor Dämonen u. Totengeistern bei den antiken Mittelmeervölkern, u. zwar als Menschen-, Tier- u. Blatt-M. (M. Wegner, Blatt-M.: Das siebente Jahrzehnt, Festschr. A. Goldschmidt [1935] 43/50). Die M. verweist auf das Dämonisch-Göttliche, vor allem im Tier u. im Menschen, u. vergegenwärtigt es. So erscheint sie als Epiphanie des Dämonisch-Göttlichen, besonders im ekstatischen Tanz (*Ekstase). Sie konnte aber auch nach dem Prinzip ‚Gleiches zu Gleichem' als dessen Apotropaion wirken. Wer eine rituelle M. trägt, wird zum tier- oder menschengestaltig, ja selbst pflanzengestaltig gedachten Dämon oder Gott. In der vorgeschichtlichen Zeit bestand eine größere innere Nähe zum Tier als später (H. Findeisen, Das Tier als Gott, Dämon u. Ahne [1956] 70/7; Meuli, Schriften 2, 949f). Die durch die M. erstrebte Identität mit dem dämonisch aufgefassten Tier wurde deshalb auch im Kampf eingesetzt. Dabei spielt, wie die Tier-M. zeigen, die Vorstellung einer Verwandlung vom Menschen in ein dämonisches Tier u. umgekehrt die Verwandlung eines dämonischen Tieres in einen Menschen mit hinein sowie die mythische Vorstellung dämonisch-göttlicher *Mischwesen (A. E. Jensen, Mythos u. Kult bei Naturvölkern[2] [1960] Reg. s. v. Mensch u. Tier; Merz 60/4). – Da die M. den vom Menschen erlebten Gegensatz von Leben u. Tod, von Lebenslust u. Abgründigkeit, von Lachen u. Weinen (L. Radermacher, Weinen u. Lachen [Wien 1947]), von Komischem u. Tragischem ebenso spiegelt wie die reflexive Struktur des menschlichen Bewusstseins, zeigt sich in ihr auch die Ambivalenz von Innerem u. Äußerem, von Göttlichem u. Menschlichem, von Sein / Wesen u. Schein, wobei der Schein ethisch bestimmt sein kann. So kann die M. auch als Mittel der Tarnung u. der Verstellung, aber auch ästhetisch als Mittel künstlerischen Scheins (im Theater u. teilweise in der bildenden Kunst) sowie als Spiel begegnen (Jensen aO. 59f). – Die M. findet sich im Kult vor allem bei den Aussaat-, Ernte- u. Kelterfesten sowie den Festen der Wintersonnenwende / des Jahresanfangs (**Anfang). Hierin lag die Bedingung für die Entstehung des M.theaters, u. dies nicht nur in Griechenland.

I. Altorientalische Hochkulturen, antike Frühkulturen. M. gehören zu den ältesten Darstellungen von Göttern, Dämonen, Menschen u. Tieren. Ob die Tiermenschen der Eiszeitkunst numinose Mischgestalten oder M.träger sind, lässt sich nicht zweifelsfrei entscheiden; ebenso wenig ob, wenn es M.träger sind, sie als M. der Schamanen (M. Eliade, Schamanismus u. archaische Ekstasetechnik[3] [1982] Reg. s. v. Schamanen-M.) erklärbar sind (W. Klingbeil, Kopf- u. M.zauber in der Vorgeschichte u. bei den Primitiven [1932] 45/60; Merz 70/89). – Die ältesten M. kommen aus dem Vorderen Orient (7. Jtsd.; aus Nahal Hemâr, Hebron; dazu J. Cauvin, Naissance des divinités [Paris 1994] 154f Taf. VII). Der Zeit um 5000 vC. gehören Toten-M. aus Gips an, die in Jericho gefunden wurden (Deonna 23_4; zu Phönizien, das auf Sparta eingewirkt haben dürfte, H. G. Niemeyer, Art. M.: NPauly 7 [1999] 974; s. u. Sp. 332). Für Babylon u. Assyrien scheint keilschriftlich die M. nicht sicher nachweisbar, wohl aber Darstellungen, so Fisch-M. mit zugehörendem Fischgewand als rituelle Verkleidung (Arrian. Ind. 24, 9; Philostr. vit. Apoll. 3, 55; D. O. Edzard / D. Rittig, Art. M.: ReallexAssyr 7 [1987/90] 448f) u. Löwen-M. (S. Schroer, In Israel gab es Bilder [Freiburg i. Ue. 1987] 151/3; zu den Hethitern A. Ünal, Art. Löwe: ReallexAssyr 7 [1987/90] 86). Bei den Ägyptern fehlt lexikalisch der Terminus M., nicht aber die Toten-M. (Ch. Seeber, Art. M.: LexÄgypt 3 [1980] 1196/9). – Die Kriegs-M. als Schmink-M. ist für Ursprungskulturen wie libysche Stämme, Äthiopier u. Thraker bezeugt (Herodt. 4, 19, 1f; 7, 69, 1; vgl. Nonn. Dion. 34, 141f. 144 von den Silenen im Kampf mit den Indern; 27, 288f). Die Tier-M. begegnet als Kampf-M. in vielen Ursprungskulturen u. wirkte über die Spätantike hinaus (zu den Thrakern Herodt. 7, 75, 1; Binder 49_{22}; bei den Germanen waren Wolf, Stier, Eber, *Hund u. Bär M.tiere; zu den Berserkern, den ekstatischen Odin-Kämpfern, A. V. Ström / H. Biezais, Germ. u. baltische Religion [1975] 123f; Meuli, M. 1757/62 zu Kriegs-M. der Langobarden). Germanische Männerbünde stellten in M. das Wilde Heer Wotans dar (zu Wotan als M.gott Ström / Biezais aO. 99. 122f). Aus Arrian. tact. 34, 3 u. aus Amm. Marc. 16, 10, 8; 25, 1, 12 sind die Gesichtshelme der Barbarenreiter im röm. Heer bekannt. Wahrscheinlich besteht Einfluss des kelt. Militärwesens auf diese M.form (H. Steuer, Art. M.helm: ReallexGermAlt[2] 19 [2001] 391/5; O. Gamber, Art. M.helm: LexMA 6 [1993] 364). – Die Goten kannten Neujahrs-M. (Const. Porph. caerim. 2, 92 [83] [2, 182 Vogt]; Meuli, M. 1755/7). Über kultische M. bei den Kelten ist wenig bekannt (H. Birkhan, Kelten [Wien 1997] 698. 804); überliefert sind Bronze-M., die eine Gottheit, einen Heros oder einen Toten repräsentieren (ebd. 805. 892f; ferner Steuer aO. 387 u. u. Sp. 340).

II. Griechenland. a. Quellen. Die M. bestimmte das antike Leben in einem Ausmaß wie später niemals wieder. Bei Darstellungen ist nicht immer sicher zwischen Gesicht, *Kopf oder M. zu unterscheiden. Durch Funde bezeugt sind Kult-, Mysterien-, Theater- u. Toten-M. Dargestellt sind M. auf den ‚Lenäenvasen‘ (A. Schwarzmaier, Dionysos, der M.gott: Dionysos, Ausst.-Kat. Berlin [2008] 86/9 Abb. 8/10) u. anderen Gefäßen (zB. ebd. 92 Abb. 13), auf Fresken (Ephesos, Pompeji; C. Lang-Auinger: Österr. Jahreshefte 67 [1998] 117/31), Mosaiken, Sarkophagreliefs, Münzen (K. Regling, Die antike Münze als Kunstwerk [1924] Reg. s. v. M.) u. in den auf hellenistische Vorlagen zurückgehenden Bildern der Terenz-Hss. (E. Bethe / E. Kirsten, Buch u. Bild im Altertum [Amsterdam 1964] 61/6. 130 Abb. 34/9). Man findet sie als Akroterien von Tempeln u. Sarkophagdeckeln u. auf Gegenständen des täglichen Lebens (N. Franken, Candelabrum Corinthium: BonnJbb 196 [1996] 276/311). – Bei einzelnen dargestellten *Mischwesen ist nicht zu entscheiden, ob mythische Wesen oder maskierte Menschen gemeint sind (Nilsson, Rel. 1[4], 480; s. o. Sp. 327). Die bildende Kunst hat die M. auch nur ornamental verwendet (Bieber, M. 2119f). – Schriftlich bezeugt sind M. vor allem im Kult u. im Theater. Verloren sind die Monographien des Aristophanes v. Byz., Περὶ προσώπων der Komödie (Athen. dipnos. 14, 659AB; wohl Quelle für Pollux 4, 133/54 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 241/6 Bethe]) u. Varro, De personis in drei Büchern (Hieron. ep. 33, 2).

b. Materialien. Älter als die vom Kopf abnehmbare, oft verschiedenfarbig bemalte M. (Isid. Hisp. orig. 10, 118) war die Schmink-M. aus Lehm, Ruß (s. u. Sp. 335) oder Weinhefe (τρύξ bzw. faex). Die *Komödie hieß deswegen auch τρυγῳδία (Schol. Aristoph. Ach. 499 [15 Dübner]; Suda s. v. Θέσπις [2, 711 Adler]). Die Männer wählten vornehmlich

rote *Farbe als die Farbe des Lebens, der Sonne, des Dionysos, der Himmelsgötter (Plin. n. h. 33, 111; Serv. auct. Verg. ecl. 6, 22 [3, 1, 68 Thilo / Hagen] zum röm. Triumphator; s. u. Sp. 336), während die weiße Farbe vorwiegend den weibl. Rollen vorbehalten war. – Eine Vor- oder Nebenform der abnehmbaren M. bestand aus Blättern, zB. der *Feige (Athen. dipnos. 14, 622C; Suda s. v. θρίαμβος [2, 729 Adler]). Andere Materialien waren Baumrinde (Serv. Verg. georg. 2, 387 [3, 1, 253 Th. / H.]), *Holz (für Dionysos-M.: Feigen- u. Rebenholz, für Naxos bezeugt: Athen. dipnos. 3, 78C; Olivenholz: Paus. 10, 19, 3; Prud. c. Symm. 2, 546), Linnen besonders für Theater-M., Gips / Wachs für Toten-M. (Plin. n. h. 35, 153; Belting-Ihm 999f Abb. 1). Materialien für M. in der Kunst waren Gold (s. u. Sp. 331), Silber (CIL 8, 12001, 3), Bronze, Ton (Lucret. 4, 296f) u. Stein.

c. Bezeichnungen. Gewöhnlich heißt M. πρόσωπον oder προσωπεῖον (Frisk, Griech. etym. Wb. 2 [1970] 602f). – Da das Dämonisch-Fratzenhafte die tragische u. die komische M. auszeichnet, verwendeten die Dorer für die Schauspieler-M. die Bezeichnung γόργια (s. u. Sp. 332), die auch μορμολυκεῖα heißen können (Suda s. v. μορμολύκεια [3, 411 A.]; Etym. Magn. s. v. μορμολυκεῖον [1686 Gaisford]; Phot. lex. s. v. μορμολυκεῖα [2, 578 Theoridis mit Parr.]; Aristoph. frg. 31. 130 [PoetComGr 3, 2, 48. 91]; vgl. Frontisi-Ducroux 10/7). Auch τὰ σκεύη kann M. bedeuten (Aristoph. equit. 231f; Hesych. s. v. σκευοποιός [3, 305 Hansen]). In Sparta begegnet für die weibliche M. βρυδαλίχα (Hesych. s. v. [1, 351 Latte]; vgl. ebd. βρυλλιχισταί). Eine Holz-M. konnte κυλίνθιον, κύνθιον u. κύριθρα heißen (ebd. s. vv. [2, 545. 548. 552 L.]).

d. Masken im Götterkult. Der älteste Gebrauch war kultisch. Der Schamane der griech. Frühzeit verwendete M. wohl im Ritus des Seelengeleites (W. Burkert, ΓΟΗΣ. Zum griech. Schamanismus: RhMus 105 [1962] 36/55, bes. 41. 43/7). In geschichtlicher Zeit gebrauchte sie der Priester, um eine bestimmte Gottheit zu vergegenwärtigen (Aristom. Athen. [ca. 400 vC.] frg. 5 [PoetComGr 2, 565]; F. Kiechle, Gottesdarstellungen durch Menschen in den altmediterranen Religionen: Historia 19 [1970] 259/71). Der Priester der Demeter Kidaria im arkadischen Pheneos entnahm die M. der Göttin am ‚sog. größeren Fest' einem Felsenversteck, legte sie an u. schlug ‚nach einem gewissen Mythos' die Unterirdischen mit Ruten (Paus. 8, 15, 3; M. C. van der Kolf, Art. Praxidike nr. 1: PW 22, 2 [1954] 1755; Nilsson, Rel. 1^4, 163_1. 477f; 2^3, 96). – Wie das *Götterbild konnte die M. die Gottheit vertreten. Bei den Jahreszeiten- u. Fruchtbarkeitsriten der Pflanzervölker, wie beim Kult der Spartaner für Ortheia-Artemis, begegnen M., u. zwar bei orgiastischen Tänzen u. als Weihegaben (Hesych. s. vv. κορυθαλίστριαι [2, 514 L.], κυριττοί [2, 552 L.] u. βρυδαλίχα, βρυλλιχισταί [1, 351 L.]; Nilsson, Rel. 1^4, 161f. 489/91; J. B. Carter, The masks of Ortheia: AmJournArch 91 [1987] 355/83). In diesem Kult kamen auch Maskeraden mit einem androgynen Vorstellungshintergrund vor (Hesych. s. v. βρυδαλίχα, βρυλλιχισταί [1, 351 L.]; Pollux 4, 104 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 231f B.]; Nilsson, Rel. 1^4, 489; H. Baumann, Das doppelte Geschlecht^2 [1980] 163f). Derartige M.tänze fanden auf der Peloponnes, im dorisch besiedelten Unteritalien u. auf Sizilien statt. – Die größte Bedeutungsfülle wuchs der M. im Kult u. in den Mysterien des Dionysos (*Liber), dem M.gott (Wrede), zu. Aus seiner Kult-M. entstand in Attika die Theater-M. (s. u. Sp. 333). Aus dem 6. Jh. vC. datieren die ältesten Belege, bärtige Marmor-M., die ursprünglich an einer Säule befestigt waren (Athen. dipnos. 12, 533C; Wrede). Eine M. mit Gewand, die an einem Baum, Pfahl, Pfeiler oder einer mit *Efeu oder grünenden Zweigen umrankten Säule befestigt ist, stellt Dionysos dar (A. Frickenhaus, Lenäenvasen [1912] 17f; Nilsson, Rel. 1^4, 208. 572; C. Gasparri, Art. Dionysos: LexIconMythClass 3, 1 [1986] 424/7 nr. 6/48; 3, 2 [1986] 296/300; L. A. Schneider, Terrakotta-M. des Dionysos: ArchAnz 1972, 67/73). Für ihn ist der Zusammenhang von Leben u. Tod, von Fruchtbarkeit u. Unfruchtbarkeit auf dem Hintergrund der Pflanzerkultur gegeben. Er galt als der Gott des Lebens u. des Todes, des Lachens u. des Weinens (Radermacher aO. [o. Sp. 326] 20/33), der erheiternden u. der schreckenden M. (Heracl.: VS 22 B 15). Damit ist er eng mit den Toten u. den Ahnen verbunden, die oft durch M. repräsentiert werden. Darauf weisen die dreitägigen Begehungen seines Frühlingsfestes in Athen, die Anthesterien mit den Lenäen, dem Fest des M.-Gottes, hin (Schol. Aristoph. ran. 218 [281 Dübner]; Dionys. Hal. ant. Rom. 7, 72, 10; einschränkend Nilsson, Rel.

1[4], Reg. s. v. Anthesterien). Die M. ist ebenso für den dionysischen Kreis charakteristisch, für Silene, die Satyrn u. Pan, sowie für die Menschen, die diese vergegenwärtigten. Wie Semos v. Delos um 200 vC. mitteilt, trugen im Theater die Ithyphalloi M. von Betrunkenen (FGrHist 396 F 24). Für die Komoi bei den Dionysos-Festen begegnen neben Menschen-M. auch Tier-M., so die Stier-M. für den stiergestaltigen Gott (Schol. Lycophr. 1237 [2, 356 Scheer]; Aeschyl. frg. 57 [TragGrFrg 3, 179]; Nilsson, Rel. 1[4], 571f; Bieber, M. 2071f; Schmid / Stählin 1, 2, 524f mit Hinweis u. a. auf Demosth. or. 19, 287; Choric. laud. Marcian. 1, 91 [25 Foerster / Richtsteig]; vgl. I. Jenkins / P. Craddock, The masks of Dionysos / Pan-Osiris-Apis: JbInst 109 [1994] 273/99). Als der Triumvir M. Antonius Ephesos betrat, zogen ihm, als dem neuen Dionysos, die Frauen als Bacchantinnen, Männer u. Kinder als Satyrn u. Pane entgegen (Plut. vit. Anton. 24, 3). Im 1. Jh. nC. rügte Apollonios v. Tyana die weibische Üppigkeit derartiger Maskeraden in Athen (Philostr. vit. Apoll. 4, 21, 1; vgl. Plut. cup. div. 9, 527D). Der Kybele- / Attiskult ist mit dem des Dionysos verwandt (Baumann aO. [o. Sp. 330] Reg. s. v. Attis, Kybele; zum Weiterleben in Rom s. u. Sp. 336). – Auch Flussgötter erscheinen als M., so Acheloos (H. P. Isler, Art. Acheloos: LexIconMythClass 1, 1 [1981] 31f; R. Vollkommer, Vater Rhein u. seine röm. Darstellung: BonnJbb 194 [1994] 39f) u. Okeanos (ebd. 19. 40; Bieber, M. 2117/9). – Zu den M. des Zeus Ammon J. Leclant / G. Clerc, Art. Ammon: LexIconMythClass 1, 1 (1981) 666. 672/8 nr. 34/98; 1, 2 (1981) 539/47. – Erst seit der Kaiserzeit wird den *Musen Thalia die komische u. der Melpomene die tragische M. zugewiesen (Bieber, M. 2109; M. Wegner, Die Musensarkophage = AntSarkRel 5, 3 [1966] 99 u. Reg. s. v. M.); Polyhymnia galt als Muse des M.tanzes. – Als M. wurde auch die angenommene Gestalt eines Dekanes, also einer astralen Gottheit, bezeichnet (R. Böker, Art. Prosopon: PW 23, 1 [1957] 869/78).

e. Totenmasken. Die Toten-M. will die Individualität festhalten u. sollte wohl dem Weiterleben des Toten dienen. In ihr liegen, wie der Vergleich mit den bemalten u. stuckierten Porträts der ägypt. Mumiensarkophage beweist, die Anfänge des Porträts. Älteste Beispiele sind die Gold-M. von Mykene, 16. Jh. vC. (Bieber, M. 2105 mit Beispielen aus Trebenischte am Ochridasee, Kertsch u. Olbia aus dem 6. Jh. vC.; Krien-Kummrow 900/10; A. Rieth, Antike Gold-M.: Antike Welt 4, 1 [1973] 28/34). Die Griechen der klass. u. hellenist. Zeit haben diesen Brauch nicht weitergeführt. Wohl begegnen M. auf Sarkophagen u. als Grabbeigaben (archaische Terrakotta-M. aus boiotischen Gräbern, 5. Jh. vC.; Bieber, M. 2107f). Kommen hier Dionysos-M. vor, so dürfte dies auf Gräber von Mysten u. auf deren Unsterblichkeitsglauben hinweisen (Plut. cons. ad ux. 10, 611D; Dieterich 67f). – Dagegen begegnen goldene Grab-M. in der röm. Kaiserzeit in Syrien (Rieth aO. 32).

f. Votivgabe. Hunderte Ton-M. für Ortheia-Artemis sind in Sparta gefunden worden (7./6. Jh. vC.; Nilsson, Rel. 1[4], 162. 489 Taf. 31, 1; Carter aO. [o. Sp. 330], der auf phönizischen Einfluss hinweist). – Erfolgreiche Dichter u. Schauspieler haben bis in die Kaiserzeit M. Dionysos geweiht (Callim.: Anth. Gr. 6, 311; Wrede 90f; Dieterich 206/9. 211f) u. ebenso den *Musen des Theaters (Asclepiad.: Anth. Gr. 6, 308; Callim.: ebd. 310; vgl. A. S. F. Gow / D. L. Page, The Greek Anthology 2 [Cambridge 1965] 136; T. B. L. Webster, Scenic notes II: Antidosis, Festschr. W. Kraus [Wien 1972] 454/7; J. R. Green, Dedications of masks: RevArch [1982] 237/48).

g. Apotropaion. Die M. war ein Mittel, die eigene Angst zu bannen, indem man sie zu einem Gesicht, ja zu einer Fratze, umschuf, die das Entsetzen, den Schrecken u. das Gespenstische ausdrückte (zur schreckenden Tragödien-M. Lucian. salt. 27). Derartige M. des Furchtbaren u. Angstauslösenden waren Gorgo ebenso wie Mormo u. Verwandte (Schol. Aristoph. pax 474 [185 Dübner]; Hesych. s. v. γόργεια προσωπεῖα [1, 387 Latte]; Suda s. vv. Γοργονεῖον u. μορμολύκεια [1, 536; 3, 411 Adler]; Etym. Magn. s. v. μορμολυκεῖον [1686 Gaisford]; Phot. lex. s. v. μορμολυκεῖα [2, 578 Theodoridis]; Bieber, M. 2113f; J. N. Bremmer, Art. Gorgo: NPauly 4 [1998] 1154/6; I. Krauskopf / O. Paoletti, Art. Gorgo, Gorgones: LexIconMythClass 4, 1 [1988] 285/362 mit Einschluss von Etrurien u. Rom; Abb. ebd. 4, 2 [1988] 163/207). – Silens- u. Acheloos-M. begegnen seit archaischer Zeit auf Schilden (Wrede 93f), als Akrotere u. auf Sarkophagen (nur Silens-M.). Wie die Gorgo-M. (Hesych. s. v. γοργολόφας [1, 388 L.]; Phot. lex. s. v. γοργολόφας

[1, 366 Th.]; Krauskopf / Paoletti aO. nr. 156/93) sollten sie auf Sarkophagen, Aschenurnen u. Bauten der hellenist. Zeit die dämonischen Mächte abhalten.

h. Theatermasken. Seit dem 6. Jh. vC. haben griechische Dichter die Kult-M. des Dionysos u. die M. des mit ihm verbundenen rituellen Satyrspiels (verbreitet auf der Peloponnes) in die Theater-M. umgewandelt. Dabei erscheint der in Dionysos vereinte Gegensatz von Tod u. Leben, Weinen u. Lachen im Spiegel der Tragödie u. des Satyrspiels (Aristot. poet. 4, 17, 1449a) sowie der Komödie (Plat. conv. 223d). – Thespis, der in Athen beim Agon der Großen Dionysien um 536/533 vC. als erster eine Tragödie aufgeführt hat (Marmor Parium: FGrHist 239, 43), soll zuerst Schmink-M. mit Bleiweiß (Hor. ars 275f), dann linnene M. verwendet haben (Suda s. v. Θέσπις [2, 711, 8f Adler]; A. Pickard-Cambridge, The dramatic festivals of Athens[2] [Oxford 1968] 80f). Phrynichos soll als erster Frauen-M. u. Aischylos naturnah bemalte M. eingeführt haben (Suda s. v. Φρύνιχος [4, 766, 19f A.]; Hor. ars 278/80; Sidon. Apoll. carm. 9, 235 [1, 90 Loyen]). Einen Katalog der tragischen, satirischen u. komischen M. gibt Pollux 4, 133/54 (Lexicogr. Gr. 9, 1, 241/6 Bethe); vgl. Navarre 406/15; Bieber, M. 2072/105; G. Krien: Österr. Jahreshefte 42 (1955) 84/117; R. Löhrer, Mienenspiel u. M. in der griech. Tragödie (1927). Porträt-M. gab es in der alten attischen Komödie (Bieber, M. 2087). – Der bis in die Spätantike mit M. gespielte Pantomimus beginnt bereits in hellenistischer Zeit (Lada-Richards Reg. s. v. pantomime). Seine M. zeigen individuelle Züge mit geschlossenem Mund (Lucian. salt. 29; J. Jory, The masks on the propylon of the Sebasteion at Aphrodisias: Easterling / Hall 238/53). – Zum Ganzen Bieber, History, Reg. s. v. masks.

j. Verbergen u. Täuschen. Seit ältester Zeit konnte die M. ein Mittel sein, die eigene Person vor anderen, vor Dämonen u. Totenseelen zu schützen. Ein mythisches Beispiel nennt Paus. 6, 22, 8f (zur weißen Schmink-M. der Titanen nach orphischem Mythos A. Henrichs, Die Phoinikika des Lollianos [1972] 63/5; Nonn. Dion. 6, 169/73; für die geschichtliche Zeit Serv. Verg. georg. 2, 387 [3, 1, 253 Thilo / Hagen]). Um die eigene Individualität zu verbergen, benutzte man die M. Zeus nimmt als Liebhaber das Aussehen eines Menschen oder eines Tieres an. Der letzte Pharao Nektanebos soll in der M. einer Schlangengottheit mit Olympias Alexander gezeugt haben (PsCallisth. 1, 4/14; O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos [1911] 1/17; zu Aristomenes s. o. Sp. 329).

III. Rom. a. Bezeichnungen. Persona ist das gewöhnliche Wort für die Theater-M., das etymologisch wohl mit etruskisch φersu, ‚M.', zusammenhängt (vgl. aber A. v. Blumenthal, Art. Persona: PW 19, 1 [1937] 1036/40). Die Schauspieler-M. gelangte wohl aus Etrurien nach Rom (Liv. 7, 2, 4/6; anders Isid. Hisp. orig. 18, 48: ab Histria; E. Kroeker, Art. histrio: ThesLL 6 [1936/42] 2844, 4/13). Die von Schauspielern getragenen M. der Gentes bei der Pompa funebris dürften einem etruskischen rituellen Brauch entsprechen (Pfiffig 185f; s. u. Sp. 337). Die falsche Etymologie: persona von personare, ‚durchtönen', hielt sich bis Boethius (s. u. Sp. 344); sie führte zu der irrigen Annahme, die M. habe die Stimme vergrößert (Gavius Bassus [Ende 1. Jh. vC.] bei Gell. 5, 7, 2; G. Funaioli, Art. Gavius nr. 11: PW 7, 1 [1910] 867, 55/61; Löhrer aO.; U. Dubielzig, Art. persona [u. Ableitungen]: ThesLL 10, 1 [1998] 1715/36, bes. 1715). – Aus dem röm. Volksglauben stammen verschiedene Bezeichnungen des Gespenstischen / Dämonischen mit Einschluss der Totengeister für die Kult-M.: lar / *Lar; mania, maniola / Mania (dafür hochsprachig oscillum, ‚Mündchen, kleines Gesicht'; Verg. georg. 2, 387: ora horrenda; W. Ehlers, Art. oscilla: PW 18, 2 [1942] 1567/78; Meuli, M.brauch 260/3) u. larva / Larva (Hor. sat. 1, 5, 64; E. Tabeling, Mater Larum [1932] Reg. s. v. larva). Dabei überlagern sich das Gespenstische / Dämonische u. die Schreckens-M. wie die Gottheit u. ihr Abbild (H. E. Killy, Art. Bild II: o. Bd. 2, 302. 304f; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 714/6).

b. Römische Religion. Die M. als schreckend-hässliche M. besaß einen deutlichen Bezug zu den Flur- u. Totengeistern, die in ihrer Segens- u. Fluchwirkung für Acker, Tiere u. Menschen erfahren wurden. Daher kam die enge Beziehung von M. zu Mania, der mater oder avia Larum (etymologisch mit *Manes u. mit manus, ‚gut', verwandt; Sinnius Capito [1. Jh. vC.]: Fest. s. v. Manius [128 Lindsay]: quia Maniae dicuntur deformes personae; vgl. Ael. Stilo: ebd. s. v. Manias [114 L.]). Auch die oscilla (s. o.) hießen volkstümlich maniae, maniolae, also

'Schreckgespenster'; vgl. mirio, 'Fratzengesicht' (Accius: Varro ling. 7, 64). Varro ant. rer. div. frg. 209 Cardauns zieht die Parallele zwischen schreckenden, gespenstischen maniae u. den Totengeistern. – Eine entsprechende Beziehung besteht zwischen M. u. larvae, wohl etruskisch (Hor. sat. 1, 5, 64; Fest. s. v. larvati [106 L.]; W. Steinmann, Art. larva [u. Ableitungen]: ThesLL 7, 2, 2 [1970/79] 977/9, bes. 977, 73/83; Dubielzig aO. 1716, 40/1717, 4; Apul. Socr. 15; B. Cardauns, Art. Lar [Lararium]: o. Bd. 22, 978f). – M. kennzeichnen seit der Frühzeit in Rom Riten für die Fruchtbarkeit von Mensch u. Acker. An den *Lupercalia trugen die Luperci M. oder eine Schmink-M. aus Lehm (Lact. inst. 1, 21, 45 [99 Heck / Wlosok]; Binder 40f); hier besteht ein Bezug zum dämonisch aufgefassten Wolf, einem Totentier, das für Roms Werden bestimmend war. – M. waren ebenso beim Larenfest, den Compitalia (feriae conceptivae), in Gebrauch (Meuli, M.brauch 385/92; M. Erren, P. Vergilius Maro Georgica 2 [Komm.] [2003] 475/80; Macrob. Sat. 1, 7, 31. 35; 1, 11, 1. 48). Auch dieses Fest wies Züge der Ausgelassenheit u. des Scherzes auf. Der Gegensatz von Scherz u. Ernst zeichnete die Compitalia als Fruchtbarkeits- wie als Totenfest aus. Beim Larenfest wurden M. getragen u. in den Bäumen aufgehängt (Varro Men. 463 Astbury; Ehlers aO. 1574/7). Diese M. der Compitalia, die in der Spätantike auf den 3. I. fielen, dürften auch auf die Maskeraden am 1. I. eingewirkt haben (Anth. Lat. 3, 93 Sh. B.; Nilsson 54f. 58f). Die M. im Saturnalien-Dezemberbild des Chronographen von 354 (*Kalender II; Salzman 74f Abb. 23) weist auf den Rollentausch von Herren u. Sklaven hin; auch dies hat auf das Kalendenfest eingewirkt (Nilsson 55/61). – An den mindestens in das 4. Jh. vC. zurückgehenden Quinquatrus minusculae, dem Fest der zum Staatskult gehörenden Flötenbläser am 13. (bis 15.) VI., gingen diese mit M. u. in lange, also weibliche, Gewänder gehüllt, zum Tempel der Minerva (Cens. 12, 2 [21 Sallmann]; zum nachträglichen Aition Liv. 9, 30, 10; Ovid. fast. 6, 653/92; Val. Max. 2, 5, 4; Plut. quaest. Rom. 55, 277EF; O. Hentschel, Art. Quinquatrus nr. 2: PW 24 [1963] 1160/2). Die hier bezeugte Verkleidung weist auf eine angestrebte Vereinigung der männlichen u. weiblichen Kräfte, wie sie bei den Pflanzervölkern begegnet. – Der Triumphator trug eine Schmink-M., die der Rötung des Gesichtes der Iuppiterstatue auf dem Kapitol entsprach (H. S. Versnel, Triumphus [Leiden 1970] Reg. s. v. red colour). – Dass sich der altröm. Glaube an Gespenster u. Totengeister mit seiner Spiegelung in der Schreckens-M. infolge der griech. Aufklärung allmählich aufgelöst hat, dürften die Zeugnisse der Kaiserzeit über die M. als Kinderschreck nahelegen (Ael. Stilo: Fest. s. v. Manias [114 L.]; Sen. ep. 24, 13; ira 2, 11, 2; const. sap. 5, 2; Martial. 14, 176; Iuvenal. 3, 175f; Comm. Corn. in Pers. 6, 56 [151 Clausen / Zetzel]). Auf Menschen, die noch diesseits der damaligen röm. Zivilisation lebten, übte die Tragödien-M. weiterhin ihre schreckende Wirkung aus (Philostr. vit. Apoll. 5, 9 nennt ein Beispiel aus Hippola, Sevilla). – Die griech. Darstellung des Flussgottes als M. hat die röm. M. des Rheins u. von Quell- u. Brunnen-Göttern beeinflusst (Vollkommer aO. [s. o. Sp. 331] 34/6. 40f).

c. Mysterienkulte. Die Übernahme des Dionysoskultes, der in Rom bis zum Ende des 4. Jh. lebendig blieb, ließ auch dort zahlreiche künstlerische Wiedergaben des M.gottes entstehen (seit dem 1. Jh. vC. in Pompeji bezeugt; Gallistl). Die M. des Dionysos u. seines Gefolges auf römischen Sarkophagen der Kaiserzeit weisen auf den Jenseitsaspekt hin (F. Matz, Die dionysischen Sarkophage = AntSarkRel 4, 1/4 [1968/75] Reg. s. v. M.; P. Kranz, Die stadtröm. Eroten-Sarkophage = ebd. 5, 2, 1 [1999] Reg. s. v. M.). – Maskeraden bei Festen u. Prozessionen für Isis sind aus Apul. met. 11, 11/8 zu erschließen (dazu J. G. Griffiths, Apuleius of Madauros. The Isis-book [Leiden 1975] 171/80). Hier sind vor allem Anubis-M. belegt (Appian. b. civ. 4, 47; Apul. met. 11, 11, 1; J.-C. Grenier, Anubis alexandrin et romain [Leiden 1977] 71f; Merz 60/4; Keel Abb. 74/6). Sie wurden bis ins 4. Jh. hinein getragen: Der Chronograph von 354 bezeugt in seinem Novemberbild einen Anubis-Kopf oder eher eine *Anubis-M. (Salzman 76/8 Abb. 22. 51. 69: M.bild auf dem Mosaik von El-Djem, November [M. Yacoub, Splendeurs des mosaïques de Tunesie (Tunis 1995) 123 Abb. 53a]). Das **Carmen ad quendam senatorem vom Ende des 4. Jh. nC. (CSEL 23, 1, 228) wirft dem Senator in v. 32 vor, eine Anubis-M. zu tragen (vgl. Hist. Aug. vit. Comm. 9, 6). – Auch bei den Hilaria der Kybele u. des Attis, dem Jahresfest zu Frühlingsbeginn, kamen Maskeraden bis ans

Ende des 4. Jh. vor (Herodian. 1, 10, 5/7; **Carmen contra paganos: Anth. Lat. 3, 103/9 Sh. B.; Binder 41f). – Ob es in den röm. Mithrasmysterien M. gab, ist umstritten (A. Kehl: JbAC 25 [1982] 179).

d. Totenmasken. Die röm. Gentes ehrten ihre Toten durch das Abnehmen einer Toten-M. aus Gips oder Wachs, die, zum Porträt des Lebenden umgearbeitet, im Atrium aufgestellt wurde (Ahnengalerie; vgl. Belting-Ihm 999/1010). Bei der Pompa funebris der Gentes u. der frühen Cäsaren stellten Schauspieler mit Hilfe der Wachs-M. u. entsprechender Verkleidung die jeweiligen verstorbenen Angehörigen des Toten u. diesen selber dar (Polyb. 6, 53, 1/54, 3; Diod. Sic. 31, 25, 2; Herodian. 4, 2, 2; Suet. vit. Vesp. 19, 2; Belting-Ihm 995/8; s. o. Sp. 334). – Toten-M. sind noch für das 6. Jh. in Byzanz bezeugt (Agath. Schol.: Anth. Gr. 7, 602, 1/4).

e. Theatermasken. Die volkstümliche oskische Atellana fabula, die während der frühen Republik nach Rom gelangt ist, stattete ihre festen Typen mit M. aus (Fest. s. v. personata [238 L.]; J. Blänsdorf, Art. Atellana fabula: NPauly 2 [1997] 151/3, bes. 152). Ihr Ursprung lag gleichfalls im Rituellen (Liv. 7, 2, 3f). Sie wurde zunächst von Dilettanten aufgeführt, die im Gegensatz zu den Berufsschauspielern ihre M. am Ende der Aufführung nicht abzulegen brauchten (Paul. Fest. s. v. personata [238 L.]). – Nach Aelius Donatus soll in Rom als erster Cincius Faliscus M. für die Komödie u. Minucius Prothymus für die Tragödie verwendet haben (Don. de com. 6, 3 [1, 26 Wessner]; zu Ter. Eun. praef. 1, 6 [ebd. 1, 266]; zu Ter. Adelph. praef. 1, 6 [ebd. 2, 4]), wobei Männer zunächst auch Frauenrollen spielten (zu Ter. Andr. 716 [ebd. 1, 212]). Andererseits soll der Schauspieler Quintus Roscius Gallus die M. eingeführt haben, weil er schielte (um 110 vC.; Suet. de poet. frg. 3 [11 Reifferscheid]; Cic. orat. 3, 221; nat. deor. 1, 79; Diomedes: GrammLat 1, 489 Keil). M. dürften in Rom von Anbeginn für Tragödie u. Komödie verpflichtend gewesen sein. Bereits Naevius schrieb ein Stück Personatus (Beare 293/9. 343f). Sie erscheinen noch auf *Kontorniaten des 4. Jh. (A. / E. Alföldi, Die Kontorniat-Medaillons [1976/90] 1, 22 nr. 79/81; 2, 92/4). – In der Kaiserzeit überflügelte der M.tanz des Pantomimus die älteren dramatischen Gattungen. Während M. mit geöffnetem Mund diese Gattungen symbolisieren, bezeugt die M. mit geschlossenem Mund den Pantomimus (s. o. Sp. 333). – Seriell gefertigte Theater-M. aus Terrakotta wurden auch eigens als dekorativer Schmuck, vor allem als Architekturdekoration, hergestellt. Die in Italien entstandene Mode, Wohnhäuser mit M. zu schmücken, verbreitete sich bis in die Provinzen (H. Rose, Die röm. Terrakotta-M. in den Nordwestprovinzen [2006] 64f. 70f).

f. Moralische Kritik des Maskentanzes. Kaiser Nero, der auch als Tänzer in M. von Männern u. Frauen, letztere mit den Zügen seiner Geliebten, Poppaea Sabina, auftrat, gab Anlass zu heftiger Kritik (Suet. vit. Ner. 21, 3; Iuvenal. 8, 223/30; Dio Cass. 63, 9, 4/6; G. Wille, Musica Romana [Amsterdam 1967] 342f). In der Kaiserzeit tadelten Einzelne die Laszivität der M.tänzer (Plin. ep. 24, 3/5) u. hoben deren negative Wirkung auf die Sittlichkeit der *Frauen hervor (Iuvenal. 6, 63/6). Aelius Aristides verfasste 155 nC. in Athen eine verloren gegangene Invektive gegen die M.tänzer (C. A. Behr, Aelius Aristides and the sacred tales [Amsterdam 1968] 88). Apuleius hob die impudicitia eines M.tänzers hervor (apol. 74). Kaiser *Iulianus verbot den heidn. Priestern, Theater zu besuchen u. M.tänzer zu empfangen (ep. 89b, 304C [1, 2, 172 Bidez]), u. Zosimus prangerte deren Dekadenz seit augusteischer Zeit an (hist. 1, 6, 1; ferner vgl. Iulian.: Dig. 3, 2, 1; Cod. Theod. 15, 7, 4 vJ. 380; Müller 49. 52; Friedlaender, Sittengesch.[10] 2, 131f).

g. Verbergen u. Täuschen. Zeugnisse der Kaiserzeit berichten im Zusammenhang des Kultes von betrügerischem Verbergen Einzelner unter einer M., um egoistische Ziele zu erreichen. Ovid rechnet damit bereits bei den Quinquatrus minores (fast. 6, 685f; s. o. Sp. 335). Den bekanntesten Fall überliefert *Josephus (ant. Iud. 18, 65; Hegesipp. 2, 4 [CSEL 66, 1, 137/9]): Der Ritter D. Mundus verführte iJ. 19 nC. in der M. des Anubis im Isis-Tempel die vornehme Römerin Paulina (Weinreich, Trug aO. [o. Sp. 334] 17/27; zum Mimus Anubis moechus [Tert. apol. 15, 1] ebd. 25f). Nach der Aufdeckung ließ Tiberius den Isis-Tempel zerstören. – Bei der M.prozession der Göttermutter versuchte Maternus, das Haupt einer großen Räuberbande, im Schutz der M. Kaiser *Commodus zu töten; er wurde verraten u. auf kaiserlichen Befehl hingerichtet (Herodian. 1, 10, 6f).

h. Metapher u. Vergleich. Wie Seneca meint, sei nicht nur den Menschen ihre M. zu nehmen, sondern auch den Dingen u. so ihnen ihr Gesicht zurückzugeben (ep. 24, 13). Ein Eingebildeter will nach Seneca lieber eine M. als ein Gesicht zeigen (benef. 2, 13, 2; weitere Beispiele nennt Dubielzig aO. [o. Sp. 334] 1717, 5/34).

IV. AT u. Frühjudentum. Für die jüd. Bewertung der M., die in der Umwelt des AT oft in der Weise verwendet wurde, dass Männer Frauen-M. u. Frauen Männer-M. benutzten, nicht zuletzt, um damit die Kräfte beider Geschlechter zu vereinen u. für sich zu gewinnen, blieb das Gebot Dtn. 22, 5 maßgebend: ‚Keine Frau darf männliche Kleidungsstücke tragen u. kein Mann darf ein Frauengewand anziehen. Denn jeder, der solches tut, ist Jahwe, deinem Gott, ein Gräuel' (K. Hoheisel, Art. Homosexualität: o. Bd. 16, 296f). Von M. ist im AT nie ausdrücklich die Rede, wohl aber vom Verkleiden (1 Sam. 28, 8; 1 Reg. 22, 30), obwohl vor allem Assyrien u. Phönizien die M. in verschiedener Funktion kannten, vor allem für Orakel-Befragung u. Beschwörung (Schroer aO. [o. Sp. 327] 151/3). Ob der Teraphim eine M. war, ist umstritten (ebd. 136. 138. 146/54; W. Zwickel, Der Tempelkult in Kanaan u. Israel [1994] 170f). – M. begegnen auf jüdischen Sarkophagen (H. Leclercq, Art. Masques scéniques: DACL 10, 2, 2646/9 Abb. 7809) u. eine Gorgo-M. in der Synagoge von Chorazim (H. Shanks, Judaism in stone [New York 1979] 73; zu heidn. Motiven ebd. 151/61). – Als Metapher begegnet die M. bei Joseph. b. Iud. 1, 471f: Antipater trat in der M. des liebenden Bruders auf; vgl. 4, 156; lat.: Hegesipp. 1, 40, 1; 4, 6, 5 (CSEL 66, 1, 84. 249).

B. Christlich. I. Ablehnung der Götter- u. Kultmasken. Die Kritik der Kult- u. Theater-M. entzündete sich vor allem daran, dass Männer M. von Frauen, sehr oft von Göttinnen u. Heroinen, trugen u. diese darstellten (vgl. Dtn. 22, 5; s. oben). Hierin sahen die Kirchenväter, ähnlich wie die antiken Kritiker der M.tänzer, zugleich Gefahren für die Sittlichkeit (s. o. Sp. 338). Die Ablehnung der Kult-M. folgte aus dem Bilderverbot Ex. 20, 4f. Hierauf spielt Tertullian an, indem er jede Form von Fiktionalität ablehnt, die Gott als *Heuchelei verurteile; zugleich wendet er sich gegen den Kleidertausch (spect. 23, 5 [SC 332, 278]; Aug. soliloqu. 2, 16, 30 [CSEL 89, 86f]). – Seit dem Ende des 4. Jh. bis ins Früh-MA liegen aus Gallien, Spanien, Italien, Thrakien u. Kleinasien Zeugnisse vor allem von Kirchenvätern u. Konzilien vor, die das M.treiben beim Neujahrsfest bekämpfen. Wohl als erster spricht Ambrosius noch ohne Polemik vom heidn. Cervus-Brauch, also der Hirsch-M. (Iob et Dav. 4 [2], 1, 5 [ebd. 32, 2, 271]). Pacianus, Bischof v. Barcelona, schrieb aE. des 4. Jh. ein verlorenes Werk Cervulus. Der Titel spielt auf die Haupt-M. im Keltengebiet an, wobei diese den kelt. Gott Esus-Cernunnus darstellt (Silberkessel von Gundestrup: Die Kelten in Mitteleuropa, Ausst.-Kat. Salzburg [1980] 69 [Abb. 2]. 285; Hieron. vir. ill. 106 [210 Ceresa-Gastaldo]; Pacianus wirft sich paraen. 1 [SC 410, 118] vor, den M.brauch durch seine Gegenschrift noch vergrößert zu haben). Sodann bekämpft **Caesarius v. Arles bei der Landbevölkerung diese Maskeraden; er erwähnt M. wilder u. zahmer Tiere, von Hirsch, Reh u. Rind (serm. 13, 5 [CCL 103, 67]; 192f [104, 780. 783f]). Es folgen die Epistula canonica 5 (PL 56, 891B; vgl. ClavisPL^3 1772; Anf. 6. Jh., Italien), Conc. Autissiodor. vJ. 561/605 cn. 1 (CCL 148A, 265) u. Isid. Hisp. eccl. off. 1, 41, 2 (ebd. 113, 47). Dabei tadelt Letzterer auch Maskeraden von Männern, die ihr Gesicht zu dem einer Frau machen (ebd.). Unter den Kultteilnehmern hätten sich auch Christen befunden. Auch Isidor sah das Hauptärgernis im Geschlechtertausch. Als Gegenmittel verlangt er ein allgemeines Fasten aller Kirchengemeinden. Bis in das 8. Jh. setzt sich im Westen diese Auseinandersetzung fort (Paenitentialia min. Franciae et Italiae saec. VIII/IX: CCL 156, 49/52; die Bußzeit sollte drei [vier] Jahre dauern; Nilsson 71/91; Schneider 87/101. 121/4; J.-M. Blázquez, Die Mythologie der Althispanier: Haussig, Wb. Myth. 2 [1973] 764/6 mit Hinweis auf archäolog. Zeugnisse; B. Domagalski, Art. Hirsch: o. Bd. 15, 568; H. Bansa, Art. cervulus: Mittellat. Wb. 2 [1999] 501). – Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna (ca. 425/50), nennt für das Neujahrsfest in Italien die M. von Saturn, Iuppiter, Hercules, *Diana u. ihren Gefährtinnen sowie Vulcan, wobei er die Identität des M.trägers mit der Götter-M. hervorhebt u. dies als Verbrechen beurteilt, das zur Hölle führe: ‚Wer die M. eines Götzenbildes tragen will, will nicht das Bild Gottes tragen' (serm. 155, 5 [CCL 24B, 964]). Neben den Götter-M. nennt er Tier- u.

Frauen-M. (serm. 155bis, 1 [967f]; vgl. ebd. 155, 1 [961]). Serm. 155 wendet sich gegen die heidn. Maskeraden am 1. I.; sie seien keine Scherze, sondern Verbrechen; die M. mache den Menschen zum Götzen. Die Christen sollten die M.träger von ihrem Tun, das zur Hölle führe, abhalten (ebd. 155bis, 2 [968]). – In Thrakien u. Kleinasien dürften die M. des Dionysos u. seines Gefolges auch zum Neujahrsfest gehört haben. Die Akten des Hl. Dasius sprechen von M. u. Ziegenfellen, die Christen gemäß dem heidn. Brauch anzögen u. so dem Geleit des Teufels folgten (3, 2 [R. Pillinger, Das Martyrium des hl. Dasius (Wien 1988) 13; vgl. ebd. 32/9]; BHG 491). Die unechten Akten des Timotheus (wohl 5. Jh.) behaupten in heidenfeindlicher Tendenz, dass M.träger in Ephesos beim Fest der Einholung des Dionysos (Katagogia), den Paulus-Schüler getötet hätten (Phot. bibl. cod. 254, 468 [7, 213 Henry]; BHG 1847/8n; H. Delehaye, Mélanges d'hagiographie grecque et latine [Bruxelles 1966] 408/15 u. o. Sp. 331). Das Konzil v. Kpel vJ. 691/92 (sog. Quinisextum) bestimmt bei seinem Verbot der Dionysosriten, dass man weder komische noch satyreske noch tragische M. anziehen dürfe, u. wendet sich gegen den damit verbundenen Kleidertausch (cn. 62 [254 Ohme]). – Von den röm. Kultmaskeraden blieb in der Stadt Rom das Lupercalienfest bis in das 6. Jh. wirkmächtig; noch um 600 musste die Kirche von Rom die Lupercalia u. ihre M. bekämpfen (H. Brakmann / W. Pax, Art. Lupercalia: o. Bd. 23, 705f; s. o. Sp. 335).

II. Ablehnung der Theater- u. Pantomimenmasken. Bis in die 1. H. des 6. Jh. zog der mit M. gespielte wortlose Pantomimus ein breites Publikum an, u. zwar Heiden wie Christen (Salv. gub. 4, 20 [SC 220, 374]; Cass. var. 1, 20, 4f. 32, 3f. 33, 1 [MG AA 12, 25. 32f]: Briefe König Theoderichs vJ. 507/11; Weismann 42/6; Lada-Richards 24f). Ein Elfenbeinrelief aus Trier, 5./6. Jh., zeigt entweder einen Pantomimen oder die Allegorie des M.-Tanzes: Eine androgyne Gestalt mit Schwert u. Lyra, die auf die Begleitmusik hinweist, hält in der rechten Hand drei Pantomimen-M. (Berlin, Staatl. Museen, Antiken-Slg.; O. Weinreich, Epigramm u. Pantomimus [1948] 172/6). Da in diesem M.tanz durchweg amouröse mythische Inhalte vorkamen, wobei die in der Regel männlichen Pantomimen mit individuell gestalteten M. von Göttern, Göttinnen, Heroen u. Heroinen, aber auch von Tieren, wie den Tiergestalten des Zeus u. des Anubis, auftraten, haben sie den Widerspruch der Kirchenväter herausgefordert. Diese kannten die M. oftmals aus eigener Anschauung (zB. Aug. civ. D. 18, 10). Cyprian will einem M.tänzer, der Männer u. Frauen des Mythos gleichermaßen darstellt u. seine Kunst weitergibt, nicht in die christl. Gemeinschaft aufgenommen wissen; er wirft ihm vor, er besudle Scham u. Ehre der Kirche (ep. 2 [CCL 3B, 6/8] mit Anspielung auf Dtn. 22, 5; vgl. ad Donat. 8 [CCL 3A, 7f]). Die Auseinandersetzung bezog sich auf den M.tanz als auf einen Teil der polytheistischen Religion. Tertullian sieht in den Götter-Pantomimen vom Ehebrecher Anubis über die Männliche Luna, die Gegeißelte Diana bis hin zum Urteil des Paris (in ihm traten nach Apul. met. 10, 30/2; 34, 1 auch weibliche Pantomimen auf) eine Beleidigung der Majestät u. Göttlichkeit der heidn. Numina (apol. 15, 1/3; ferner Min. Fel. Oct. 37, 12). Andere Beispiele aus dem griech. Mythos nennen Hieron. ep. 43, 2, 4; adv. Pel. 3, 12 (CCL 80, 113); Sidon. Apoll. carm. 23, 268/99 (1, 154f Loyen); ferner Aug. civ. D. 18, 10. Tertullian erwähnt außerdem abfällig die mit M. gespielte Atellane, wobei er die Schlüpfrigkeit der Schaustellungen verurteilt (spect. 17, 2 [SC 332, 238f]; vgl. nat. 1, 10, 44f). Er verwirft das gesamte M.spiel, wobei er sich auf Ex. 20, 4 u. Dtn. 22, 5 beruft (spect. 23, 5 [SC 332, 278]; idol. 16, 2). Joh. Chrysostomus verurteilt Tänzer mit weiblichen M. im Zusammenhang lasziver Darstellungen (in Thess. 1, 4 hom. 5, 4 [PG 62, 428]). – Eine Verchristlichung der M. war erst im MA möglich. So konnte im 10. Jh. eine Neujahrsmaskerade sogar am byz. Kaiserhof stattfinden (Const. Porph. caerim. 2, 92 [83] [2, 182 Vogt]; Meuli, M. 1755/7). Die M. begegnet im mittelalterl. geistlichen Schauspiel als Teufels- u. Dämonen-M. u. erinnert damit an die heidn. Kult-M. Wenn sich die Kultmaskeraden nach u. nach zu reinen Volksbelustigungen wandelten, so lebten im Untergrund doch die alten Geistervorstellungen weiter (ders., Schriften; W. Mezger, Art. M., M.umläufe: LexMA 6 [1993] 363f).

III. Metapher u. Vergleich. Die Vorstellung der M. benutzten einzelne Kirchenväter, um das Wesen der *Heuchelei, der Verstellung u. der Täuschung darzulegen (U. Wilckens / A. Kehl: o. Bd. 14, 1219f; dazu König Theoderich vJ. 507 bei Cass. var. 1, 4, 5

[MG AA 12, 14]: Der Habsüchtige u. der Ungerechte legen vergeblich die M. erlogener Strenge an). – Wie Origenes bemerkt, nehmen Christen anstelle des Bildes Christi, des Logos, der Weisheit, der Gerechtigkeit u. der übrigen Tugenden das Aussehen des Teufels an: Sie ziehen die M. des *Löwen, des Drachen, der Füchse an, wenn sie giftig, grausam oder listig sind, u. die der Böcke u. der Schweine, wenn sie bereit zur Wollust sind (in Lc. hom. 8 [GCS Orig. 9, 49]). Ähnlich meint *Hieronymus, die Menschen hüllten sich infolge ihrer Laster in zahlreiche M.; sie hätten so viele M. wie Sünden u. glichen dem M.tänzer, der bald *Herakles, bald Venus, bald *Kybele vergegenwärtigt (ep. 43, 2, 4). Joh. Chrysostomus sieht in den Rollen u. den M. des Theaters nur Zeichen der Täuschung u. des Trugs; sind sie abgelegt, erscheint die Realität. Auf dem Hintergrund des menschlichen Lebens als eines M.theaters deutet er auch das Gleichnis von Lazarus u. dem reichen Prasser (Lc. 16, 19/31); M. gebe es immer nur für einen gewissen Zeitraum (Laz. 5f [PG 48, 1034f]). Im Zusammenhang mit *Hiob vergleicht Isidor v. Pelusion die überaus Tapferen mit den gefeierten Schauspielern, die in jeder M. auftreten (ep. 1320 [SC 422, 358/60]). – Für Novatian sind Scheinchristen jene, die die M. des christl. Namens angezogen haben (cib. Jud. 6, 6 [CCL 4, 100]). Laktanz findet die M. passend für die Heiden u. ihren *Euhemerismus (inst. 2, 16, 3 [190 Heck / Wlosok]). Andererseits bediene sich ihrer sogar Gott, der wollte, dass die Tugend unter der M. der Torheit verborgen bleibe, damit das Geheimnis seiner Wahrheit u. Religion verborgen sei (ebd. 5, 18, 11 [505f]). – Wie Ephraem betont, lieh sich die Streitsucht die M. der Wahrheit, um so die Kinder der Wahrheit zu täuschen (de fide or. 1: EphrSyrOp S 3, 180 [dt.: BKV[2] 37, 28]). Den Juden, die keine Propheten mehr besäßen, warf er vor, die M. der Propheten anzulegen, um so die Heiden nach Bedarf irrezuführen, ja, zu morden (ebd. 1: EphrSyrOp S 3, 189 [dt.: ebd. 39]). – Prudentius vergleicht den machtvollen Redner Symmachus mit einem Schauspieler der Tragödie, wobei er die M. als Instrument der Verstellung wertet (c. Symm. 2, 643/8). – Für die Lehrer der Kirche, wie vor allem für die kappadokischen Väter, konnte der Begriff der M., wenn er auf Jesus Christus angewendet wird, nur irreführen, wie im Sabellianismus mit seiner Annahme eines Gottes, der in drei Rollen oder M. erscheint (Basil. ep. 214, 3 [2, 204 Courtonne]; Ch. Schönborn, Die Christus-Ikone[2] [1998] 42f; Belting 45/85: Die M. u. die Person Christi). Deshalb vermeiden es die Väter weitgehend, Jesus Christus mit der M. in Verbindung zu bringen (anders Clem. Alex. protr. 110, 2; Joh. Chrys. in Joh.: PG 59, 25). – In seiner Definition von persona greift Boethius auf die durch Gavisius Bassus eingeführte falsche Etymologie zurück: a personando; doch ist er sich der verschiedenen Länge des ‚o' in beiden Wörtern bewusst. Trotzdem hielt er an dieser Etymologie fest u. betont auch, dass der Klang der Stimme durch die M. größer erscheine (c. Eut. 3, 10 [214/6 Moreschini]; s. o. Sp. 334; M. Fuhrmann, Art. Person I: HistWbPhilos 7 [1989] 269/83, bes. 279f).

IV. Masken in der Kunst. Wie sich M. als akroterartige Eckbekrönungen auf antiken Sarkophagdeckeln des 3. u. 4. Jh. finden (zB. AntSarkRel 3 nr. 209. 222. 237), so auf christlichen derselben Zeit (zB. RepertChrAntSark 1 nr. 147. 613; wobei ‚echte' M. mit großen Augen- u. Mundöffnungen, wie die beiden letztgenannten, eher selten sind; vgl. T. Brennecke, Kopf u. M. Unters. zu den Akroteren an Sarkophagdeckeln, Diss. Berlin [1970] 166). Hier wirkt die antike Tradition wie bei der zunächst kultisch gebundenen Girlande, bei Viktorien u. Eroten mit einer Inschrifttafel auf christlichen Sarkophagen weiter (vgl. den Porphyrsarkophag der Constantia; R. Turcan, Art. Girlande: o. Bd. 11, 16). Bemerkenswert sind seltene Sol- u. Luna-M. (RepertChrAntSark 1 nr. 165. 625. 945; vgl. 680: Luna?) u. Blatt-M. (L. P. Ermini, La diocesi di Roma. La IV Regione Ecclesiastica [Spoleto 1974] 114/6 Taf. 2f). – Zu Jahreszeiten-M. oder -Köpfen in der Grabmalerei Roms Th. Klauser: JbAC 10 (1967) 84 nr. 3 Taf. 6.

W. BEARE, The Roman stage[3] (London 1964) Reg. s. v. masks. – H. BELTING, Das echte Bild[2] (2006). – CH. BELTING-IHM, Art. Imagines maiorum: o. Bd. 17, 995/1016. – E. BETHE, Ahnenbild u. Familiengesch. bei Römern u. Griechen (1935) 11/7. – M. BETTINI, La maschera, il doppio e il ritratto = Biblioteca di cultura moderna 1002 (Roma 1991). – M. BIEBER, The history of the Greek and Roman theater[2] (Princeton, NJ 1961) Reg. s. v. masks; Art. M.: PW 14, 2 (1930) 2070/120. – G. BINDER, Die Aussetzung des Königskindes. Kyros u. Romulus = BeitrKlass-

Philol 10 (1964) Reg. s. v. M.treiben. – H.-D. BLUME, Art. M.: NPauly 7 (1999) 975/80. – H. U. CAIN, Chronologie, Ikonographie u. Bedeutung der röm. M.reliefs: BonnJbb 188 (1988) 107/221. – TH. H. CARPENTER / CH. A. FARAONE (Hrsg.), Masks of Dionysos² (Ithaca 1993) Reg. s. v. mask. – A. DIETERICH, Pulcinella. Pompeianische Wandbilder u. röm. Satyrspiele (1897). – W. DEONNA, Le symbolisme de l'œil (Paris 1965). – S. DÖPP (Hrsg.), Karnevaleske Phänomene in antiken u. nachantiken Kulturen u. Literaturen = Bochumer Altertumswiss. Colloquium 13 (1993). – H. DRERUP, Toten-M. u. Ahnenbild bei den Römern: RömMitt 87 (1980) 81/129. – P. EASTERLING / E. HALL, Greek and Roman actors (Cambridge 2002) Reg. s. v. masks. – C. FENSTERBUSCH, Art. M.: KlPauly 3 (1969) 1063/5. – F. FRONTISI-DUCROUX, Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne (Paris 1995). – B. GALLISTL, M. u. Spiegel. Zur M.szene des Pompejaner Mysterienfrieses = Studien z. Kunstgesch. 101 (1995). – R. GRISOLIA / G. RISPOLI, Il personnaggio e la maschera. Atti del convegno intern. di studi = Quaderni del Centro Studi Magna Grecia 3 (Pozzuoli 2005). – H. W. HAUSSIG, Götter u. Mythen im Alten Europa = ders., Wb. Myth. 2 (1973) Reg. s. v. M., M.fest. – H. JÜRGENS, Pompa diaboli. Die lat. Kirchenväter u. das antike Theater = TübBeitrAltWiss 46 (1972) Reg. s. v. M. – O. KEEL, Die Welt der altoriental. Bildsymbolik u. das AT³ (1980) Reg. s. v. M. – K. KERÉNYI, Dionysos (1976) Reg. s. v. M.; Humanistische Seelenforschung (1966) 340/56. – W. KLINGBEIL, Kopf-, M.- u. Maskierungszauber in den antiken Hochkulturen, insbes. des Alten Orients (1935). – G. KRIEN-KUMMROW, Art. maschera: EncArteAnt 4 (1961) 900/18. – I. LADA-RICHARDS, Silent eloquence. Lucian and pantomime dancing (London 2007). – E. LOHSE, Art. πρόσωπον: TheolWbNT 6 (1959) 769/79, bes. 770. – R. MERKELBACH, Die Hirten des Dionysos (1988) Reg. s. v. M. – R. MERZ, Die numinose Mischgestalt = RGVV 36 (1978) Reg. s. v. M. u. Mischgestalt. – K. MEULI, Art. M., Maskereien: Bächtold-St. 5 (1932/33) 1744/852; Altröm. M.brauch: ders., Schriften 1, 251/82; Ges. Schriften 1/2 (Basel 1975) Reg. s. v. M. – A. MÜLLER, Das Bühnenwesen in der Zeit von Constantin d. Gr. bis Justinian: NJbb 23 (1909) 36/55. – O. NAVARRE, Art. persona: DarS 4 (1907) 406/16. – M. P. NILSSON, Studien zur Vorgesch. des Weihnachtsfestes: ArchRelWiss 19 (1916/19) 50/150. – A. PFIFFIG, Religio Etrusca. Sakrale Stätten, Götter, Kulte, Rituale (Graz 1975) 164f. – M. SALZMAN, On Roman time. The codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in Late Antiquity = Transformations of the Classical Heritage 17 (Berkeley 1990). – F. SCHNEIDER, Über Kalendae Ianuariae u. Martiae im MA: ArchRelWiss 20 (1920/21) 82/134. 360/410. – J.-P. VERNANT / P. VIDAL-NAQUET, Myth and tragedy in ancient Greece (New York 1988) 189/206. – R. WEIHE, Die Paradoxie der M. (2004). – W. WEISMANN, Kirche u. Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lat. Kirchenväter unter bes. Berücksichtigung von Augustin = Cassiciacum 27 (1972). – W. WREDE, Der M.-Gott: AthMitt 53 (1928) 66/95.

Wolfgang Speyer.

Maß s. Abmessen: o. Bd. 1, 17; Fuß: o. Bd. 8, 736f.

Massebe s. Altar II (orientalisch): o. Bd. 1, 330/2.

Maßhalten s. Enkrateia: o. Bd. 5, 343/65.

Maßstab s. Kanon I: o. Bd. 20, 1/28.

Mastbaum s. Hafen: o. Bd. 13, 299; Kirche II: o. Bd. 20, 999f; Kreuz: o. Bd. 21, 1100. 1118.

Mater Dei s. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1071/103; Maria I: o. Sp. 100/21.

Mater Magna s. Attis: o. Bd. 1, 889/99; Gallos: o. Bd. 8, 984/1034; Kybele: o. Bd. 22, 576/602.

Mater Matuta s. Geburt II: o. Bd. 9, 107f.

Materie.

Vorbemerkung. Das griech. Wort ὕλη bezeichnet gemeinsprachlich zunächst den Wald (Il. 11, 155), sodann *Holz, Brennholz oder Bauholz, schließlich allgemein Baumaterial (Od. 5, 257; Liddell / Scott[9] s. v.). Seit Aristoteles meint ὕλη als philosophischer Terminus die M. als dasjenige, woraus etwas ist oder wird (τὸ ἐξ οὗ: Aristot. phys. 7, 3, 245b 10; Aët. plac. 1, 11, 1f [Diels, Dox. 309]; Dörrie / Baltes 4 nr. 111), den Stoff im Gegensatz zur Form. Cicero übersetzt ὕλη mit dem ursprünglich ‚Holz, Nutzholz, Baumaterial' bedeutenden Wort materia oder materies (Cic. ac. 1, 6. 24; F. Bömer, Art. materia / materies: ThesLL 8 [1936/66] 448/65; zu Lukrez s. u. Sp. 356). Diese Übersetzung bleibt in der lat. Antike maßgebend; die Alternative silva ist seit Calcidius (zB. in Plat. Tim. 268) belegt u. wird von Augustinus erwähnt (nat. bon. 18 [CSEL 25, 2, 862]). Wie schon die Wortgeschichte zeigt, unterscheidet sich der antike Begriff der M. grundlegend von dem modernen (Sorabji, Matter 3). Während im modernen Sprachgebrauch ‚M.' weitgehend gleichbedeutend mit ‚Körper' im allgemeinen Sinne ist, ist der Begriff der M. in der Antike an die Auffassung vom Körper als einem Kompositum aus Stoff u. Form gebunden; M. ist hier wesentlich das den Formen zugrundeliegende Substrat, das zwar Bedingung der Möglichkeit körperlichen Seins, selbst aber seinem Begriff nach nicht körperlich ist. Gegenstand der nachfolgenden Darstellung ist allein die M. nach dem antiken Begriff. Daraus ergeben sich zwei Beschränkungen. 1) Es kann nicht darum gehen, die Bewertung der körperlichen Welt oder des leiblichen Daseins des Menschen in der philosoph. u. christl. Tradition darzustellen. Durch die Antithese zu der in der Regel als rationale Bestimmtheit u. als Träger des positiven Seins aufgefassten Form ist die M. zwar Prinzip der sich dem rationalen Zugriff entziehenden, unbestimmten u. undefinierten Aspekte des körperlichen Seienden. Sie ist daher auch dort, wo sie nicht ausdrücklich negativ bewertet wird, mit den Begriffen der Formlosigkeit, der Irrationalität, der Unbestimmtheit, der Negativität u. des Nichtseins assoziiert u. in gewisser Weise belastet. Bisweilen, etwa in der Gnosis u. in Teilen der platon. Tradition, wird die M. sehr negativ gewertet. Dies bedeutet jedoch nicht die Totalverwerfung der Körperwelt, sondern lediglich eine Akzentuierung ihrer materiell-negativen Aspekte, die sich mit einer positiven Wertung ihrer geistig-formalen Seite sehr wohl verträgt (s. u. Sp. 362/4 zu Plotin). Gewiss werden M. u. Körper in nachlässiger Sprechweise oder mit polemischer Absicht gelegentlich gleichgesetzt, etwa wenn im apologetischen Kontext den Heiden die Verehrung der ‚M.' (d. h. der Bronze, des Holzes oder des *Marmors) der Götterbilder vorgeworfen wird (Clem. Alex. protr. 51, 6; 52, 1; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 786f; Anbetung der M. auch als nichtchristlich-antiker Gedanke: ebd. 748/50. 767; W. Speyer, Art. Holz: o. Bd. 16, 99. 103. 112). Grundsätzlich unterscheiden die antiken Quellen M. u. Körper jedoch recht genau; die negative Sicht auf die M., die durch den antiken M.begriff mehr oder weniger vorgegeben ist, mag zwar mit dem Phänomen der Leibfeindlichkeit zusammenhängen, darf mit ihr aber nicht einfach gleichgesetzt werden. 2) Zwar gibt es in der Antike, vor allem in der Stoa, dem Epikureismus (*Epikur) u. bei dem stoisierenden Christen Tertullian, die Auffassung, dass alles Seiende körperlich oder auf körperliche Phänomene reduzierbar ist (‚corporealism'). Man pflegt hier unter Anwendung moderner Begrifflichkeit vom ‚antiken Materialismus' zu sprechen. Es ist dabei jedoch zu beachten, dass es einen Ma-

terialismus im antiken Sinn, also die Vorstellung, dass die unbestimmt-formlose ὕλη das einzige Prinzip oder das einzig Reale sei, nicht gegeben hat u. auch nicht geben konnte, weil M. im antiken Sinne ein relativer, das Formprinzip zwingend erfordernder Begriff ist. Nicht umsonst hat eine der wichtigsten im modernen Sinne materialistischen Schulen, der Epikureismus, den ὕλη-Begriff nicht verwendet (s. u. Sp. 355f). Entsprechend spielt in der in Platonismus u. Christentum allgegenwärtigen, ethisch ausgerichteten antimaterialistischen Polemik der M.begriff so gut wie keine Rolle, sofern nicht die negativen Konnotationen des Wortes ὕλη rhetorisch ausgenutzt werden. Fokus ist vielmehr die (vor-)philosoph. Position, dass entweder alles Reale oder alles Wertvolle körperlich u. sinnlich wahrnehmbar ist; Grundzug der Polemik ist, dass eine theoretische materialistische Grundhaltung sich auch auf die praktische moralische Verfasstheit ihrer Vertreter negativ auswirkt (zB. Aug. trin. 10, 7/10 [CCL 50, 322/9]: materialistische Seelentheorie als Sichverlieren der Seele an den Körper; Eus. praep. ev. 7, 2: Materialismus als Wurzel der Idololatrie; Philo fug. et inv. 8: die materialistische [d. h. epikureische, vgl. Cic. fin. 1, 18] Vernachlässigung der causa efficiens als praktischer *Atheismus). Antiker Materialismus u. antike Materialismuskritik werden daher im Folgenden, schon um Verwirrung zu vermeiden, nur am Rande berücksichtigt.

A. Nichtchristlich. I. Die griech. philosoph. Tradition. Die antike Spekulation über die M. beginnt mit dem Handwerkervergleich Platons, der im Dialog ,Timaios' die Erschaffung der Welt als Gestaltung eines Materials beschreibt (,Weltbildungsmodell'; s. u. Sp. 350). Die vorsokratische Naturphilosophie fragt nach dem Grundstoff des Seienden u. nach der Art u. Weise, wie dieser zu den Dingen der Erfahrungswelt wird; damit ist die Unterscheidung von M. u. Form allenfalls angedeutet, aber nicht durchgeführt. Beispielsweise sind im Atomismus des Leukipp u. Demokrit die Atome neben dem Leeren die einzige Realität (VS 68 B 125) u. die Erfahrungsdinge lediglich deren unterschiedliche Verbindungen u. Anordnungen (VS 67 A 1 = Diog. L. 9, 30); die Atome stehen nicht als ungeformte M. einem ordnenden Formprinzip gegenüber, sondern erfüllen beide Funktionen zugleich (vgl. die Kritik am epikureischen Atomismus bei Cic. fin. 1, 18). Aristoteles' aus der anachronistischen Anwendung seiner eigenen Ursachenlehre auf die Lehren der Vorgänger gewonnene Diagnose, dass die Vorsokratiker lediglich die Materialursache erkannt hätten (metaph. 1, 3, 983b 6/13), sagt wenig über die Vorsokratiker selbst aus, geht aber in die doxographische Tradition ein u. prägt das Bild, das sich die Antike von diesen macht.

a. Platon. (Erler 454/63 [Lit.]; Algra 72/120; Brisson 220/43; Happ 95/130.) Platon verwendet das Wort ὕλη gemeinsprachlich (Tim. 69a; Phileb. 54c), nicht aber als philosophischen Terminus technicus in der Bedeutung ,M.'. Dennoch sind seine kosmologischen Überlegungen im ,Timaios' zum Ausgangspunkt für die gesamte griech. M.spekulation geworden. Im zweiten Teil seines großen Monologs führt Timaios in Ergänzung zu der Dichotomie von Sein u. Werden (Tim. 27d/28a) ein drittes, ,Raum' (χώρα: ebd. 52a. 52d) genanntes Prinzip ein, das dem ständigen Übergang der Elemente ineinander den notwendigen Raum gibt, aber auch das gleichbleibende Substrat der stets wechselnden körperlichen Eigenschaften darstellt (ebd. 48e/53c). Im Rahmen von Platons in der griech. Kosmologie bis dahin einzigartigem Handwerkervergleich, der im Widerspruch gegen die als mechanistisch empfundene Naturphilosophie der Vorsokratiker (vgl. Phaedo 98bc) das teleologische Moment betont (vgl. bes. Tim. 29e), erfüllt dieses Prinzip eine Reihe von Funktionen: 1) Wie ein menschlicher Handwerker schafft der *Demiurgos des ,Timaios' nicht in absoluter Freiheit, sondern unterliegt Einschränkungen, die durch das ihm vorliegende Material bedingt sind. Die Chora hat daher Eigenarten eines vorkosmischen *Chaos; sie hat eine ungeordnete Eigenbewegung (ebd. 30ab. 52e) u. weist Vorformen (,Spuren') der vier Elemente auf, deren sinnvolle Anordnung die Aufgabe des Demiurgen ist (ebd. 52d/53c). Wegen des Widerstandes, den die Chora dem Handeln des Demiurgen entgegensetzt, ist sie mit dem Begriff der Notwendigkeit (ἀνάγκη) assoziiert (ebd. 48a. 68e/69e). Dieser dualistische Zug von Platons Kosmologie wird in der christl. antiphilosoph. Polemik bei der Verteidigung der creatio ex nihilo stark akzentuiert werden. 2) Die Chora ist das Substrat, das die von dem Demiurgen nach dem Vorbild der wahrhaft

seienden, unveränderlichen *Ideen (30cd. 39e) geschaffenen Abbilder aufnimmt u. dem Wirken des Demiurgen passiv gegenübersteht; es erklärt die Differenz der Sinnendinge von den Ideen. Es ist die selbst unveränderliche u. formlose Grundlage des Werdens, d. h. des ständigen Wechsels von einer körperlichen Form zur anderen. In dieser Funktion erhält die Chora Attribute wie ‚(All-) Aufnehmendes' (πανδεχές: 51a; ὑποδοχή: 49a. 51a; vgl. 50d), ‚Prägestoff' (ἐκμαγεῖον: 50c), ‚Amme' (τιθήνη: 49a), ‚Mutter' (51a). Als formlose (ἄμορφος: 51a) Grundlage aller sinnlich wahrnehmbaren Formen ist sie nicht sinnlich wahrnehmbar (ἀνόρατος: 51a), sondern lediglich aufgrund einer ‚unechten Überlegung' (λογισμῷ τινι νόθῳ: 52b) mit Mühe erfassbar (52bc). Wegen dieser Substratfunktion setzt die spätere Tradition die Chora durchweg mit der aristotel. M. gleich (richtungsweisend: Aristot. phys. 4, 2, 209b 11f; kritisch Happ 121/30) u. betont die Züge der Formlosigkeit, Passivität, Aufnahmefähigkeit u. Unerkennbarkeit. 3) Wie ihr Name sagt, fungiert die Chora nicht nur als Substrat, sondern auch als Raum des Werdens u. der Veränderung (Plat. Tim. 52b), eine Funktion, die später im Zuge der Gleichsetzung von Chora u. Hyle verdrängt wird. – Platon spricht nirgends davon, dass die Chora Prinzip des Schlechten ist. Züge wie Unbestimmtheit, Passivität, Ungeordnetheit, Irrationalität u. auch Weiblichkeit suggerieren aber eine Negativität, die im antiken Platonismus stets mit der M. verbunden bleibt u. bald mehr, bald weniger stark hervortritt. Schon der frühe Peripatos merkte kritisch an, dass für Platon die M. das Prinzip des Bösen sei (Eudem. frg. 49 Wehrli = Plut. an. procr. in Tim. 7, 1015D; Dörrie / Baltes 4 nr. 123.4). Ob man die regellose Eigenbewegung der Chora als präkosmische Realität (vgl. zB. Plat. Tim. 52d) oder lediglich als gedankliche Konstruktion zur Analyse körperlichen Seins betrachtet, hängt davon ab, ob man die Kosmogonie des ‚Timaios' wörtlich als Welt-Entstehung in der Zeit interpretiert (zur Diskussion im antiken Platonismus: Baltes; Dörrie / Baltes 5 nr. 136/45). – Die Chora des ‚Timaios' ist in mancher Hinsicht vergleichbar mit der von Aristoteles gleichfalls als Materialprinzip interpretierten Unbestimmten Zweiheit (ἀόριστος δυάς) der ungeschriebenen Prinzipienlehre (metaph. 1, 6, 987b 18/988a 17 = Gaiser nr. 22A; Dörrie / Baltes 4 nr. 120). So wie die Chora dem Demiurgen (Plat. Tim. 48a) u. den Ideen (ebd. 52d) gleichursprünglich ist, weisen auch die frühesten Zeugnisse über die Ungeschriebene Lehre auf ein dualistisches Verhältnis von Einem u. Unbestimmter Zweiheit, während später verschiedentlich eine Ableitung der Zweiheit aus dem Einen versucht wird (Alexander Polyhistor bei Diog. L. 8, 25; Neupythagoreer bei Sext. Emp. adv. math. 10, 261 = Gaiser nr. 32; Eudoros bei Simplic. in Aristot. phys. 1, 5 [CommAristotGr 9, 181, 7/30] = frg. 3/5 Mazzarelli; Dörrie / Baltes 4 nr. 122.1; Erler 428f).

b. Aristoteles. (Happ; Flashar 341/3; Detel 874/7; Hübner.) Die M. (in der von ihm selbst geprägten Terminologie: ὕλη) ist ein Zentralbegriff der aristotel. Metaphysik u. Naturphilosophie. Sie erscheint unter den als nicht weiter ableitbar dargestellten Prinzipien (ἀρχαί) oder Ursachen (αἰτίαι) neben der Bewegungsursache, der Zweckursache u. der Formursache, deren Gegenbegriff sie ist (phys. 2, 3, 194b 16/195a 3; metaph. 1, 3, 983a 26/33). Aristoteles definiert die M. als das, was weder Substanz noch Quantität ist noch unter eine der anderen kategorialen Bestimmungen des Seienden fällt (ebd. 7, 3, 1029a 20f), als ‚das erste einem jeden Zugrundeliegende (ὑποκείμενον), aus dem etwas wird u. das ihm in nicht nur akzidenteller Weise inhäriert' (phys. 1, 9, 192a 31f), oder als ‚das, was der Wirklichkeit nach (ἐνεργείᾳ) kein 'Dieses' ist, aber der Möglichkeit nach (δυνάμει) ein 'Dieses' ist' (metaph. 8, 1, 1042a 27f). Im allgemeinsten Sinne ist M. also das, woraus etwas entsteht; sie besitzt noch nicht die seinsmäßigen Bestimmungen des aus ihr entstehenden Seienden u. ist daher im Hinblick auf dieses unbestimmt (phys. 4, 2, 209b 9; metaph. 7, 11, 1037a 27), formlos (ἄμορφον, ἀειδές: phys. 1, 7, 191a 10; cael. 3, 8, 306b 17) u. nichtseiend, zeichnet sich aber durch die Disposition aus, das betreffende Seiende zu werden, u. ist potentiell dieses Seiende. Insofern die Form als *Logos u. mithin als einheitlich gedacht wird, fungiert die M. als Prinzip numerischer Vielheit, d. h. als Individuationsprinzip (metaph. 5, 6, 1016b 32f; 12, 8, 1074a 33/6). – Aristoteles entwickelt seinen Begriff der M. wesentlich in Auseinandersetzung mit dem vorsokratischen ἀρχή-Denken u. mit den eleatischen Einwänden gegen die Möglich-

keit des Werdens (phys. 1, 8, 191a 27/33). Jede Veränderung lässt sich anhand der drei Prinzipien des Zugrundeliegenden oder der M. u. zweier konträrer Eigenschaften (ebd. 1, 7, 191a 3/5) bzw. der M., der Form (εἶδος, μορφή) u. deren Abwesenheit (Privation, στέρησις) beschreiben (ebd. 1, 7, 190b 20. 191a 12/4; metaph. 12, 1f, 1069b 3/9. 32/4). Aristoteles vermeidet damit ein Grundproblem der vorsokratischen Physik, den unmittelbaren Übergang der elementaren Qualitäten ineinander; die Analyse des Werdens als Formung eines Materials u. Übergang vom potentiellen zum aktualen Sein (gen. corr. 1, 5, 320a 13) löst das eleatische Dilemma, dass ein Seiendes weder aus Nichtseiendem (nichts entsteht aus nichts, der von Aristoteles geteilte Grundsatz der Eleaten u. der ganzen vorsokratischen Philosophie: ebd. 1, 3, 317b 29/31) noch aus Seiendem entsteht (metaph. 12, 2, 1069b 14/20). – Die Prinzipien M., Form u. Privation unterscheiden sich von sämtlichen älteren Prinzipientheorien dadurch, dass sie nicht Grundstoffe, sondern Analogie- oder Funktionsbegriffe sind (ebd. 9, 6, 1048a 35/1048b 17; 12, 4, 1070a 31/3. 1070b 16/21; W. Wieland, Die aristotel. Physik [1962]). M. ist immer M. von etwas: Die vier Elemente als die einfachsten Körper sind M. für die gleichteiligen Körper, diese wiederum für die ungleichteiligen Körper (gen. corr. 2, 3, 330a 30/330b 7; gen. an. 1, 1, 715a 9/11); M. der als Form oder Entelechie des Körpers definierten Seele ist dann der bereits sehr komplizierte potentiell lebende, organartige Körper (an. 2, 1, 412a 16/22. 412b 4/6). Die Gestirne schließlich, deren einzige Veränderung die räumliche Bewegung ist, haben nur eine ὕλη τοπική (metaph. 8, 1, 1042b 5f; vgl. 12, 2, 1069b 24/6). Die Auffassung von M. u. Form als Analogiebegriffen birgt ein Problem hinsichtlich der Grenzfälle, nämlich des Unbewegten Bewegers, der reine ἐνέργεια ohne Potentialität u. ohne M. ist (ebd. 12, 6, 1071b 17/22; Aristoteles spricht nicht davon, dass er reine Form ist), u. der den Elementen zugrundeliegenden M., der sog. prima materia, die, anders als jede in der empirischen Welt begegnende M. (materia proxima), kein M.-Form-Kompositum, sondern absolut form- u. eigenschaftslos ist, wenngleich sie faktisch niemals im ungeformten Zustand, sondern stets im Verbund mit einer Form auftritt (ὕλην ... ἀχώριστον: gen. corr. 2, 1, 328a 24/32). Diese Grenzfälle müssen nach der Logik des aristotel. Systems zugleich als Prinzipien u. als real seiend aufgefasst werden. Ob Aristoteles eine prima materia in diesem Sinne angenommen hat, ist in der modernen Forschung umstritten (M. Scharle, A synchronic justification for Aristotle's commitment to prime matter: Phronesis 54 [2009] 326/45; M. Rashed [Hrsg.], Aristote, De la génération et la corruption [Paris 2005] XCII/XCVII; Sorabji, Matter 11f; de Haas XII [Lit.]), wurde von den antiken Auslegern aber nie bezweifelt (zB. Alex. Aphrod. an.: CommAristotGr Suppl. 2, 1, 3, 21/4, 4). Da die Elemente ineinander übergehen u. die M. das jedem Veränderungsprozess Zugrundeliegende ist, scheint die Annahme einer aristotel. prima materia wohlbegründet. Die Nähe zu Platon ist hier unverkennbar (trotz gen. corr. 2, 1, 329a 13/24); von ihr zeugt außer der Formlosigkeit der M. u. ihrer Aufnahmefähigkeit für die Form (δεκτικόν, zB. ebd. 1, 4, 320a 3; vgl. cat. 10, 12b 34; an. 1, 3, 407b 20f; 3, 4, 429a 15; vgl. Plat. Tim. 51a: πανδεχές) auch die Unerkennbarkeit der M. als solcher (metaph. 7, 10, 1036a 8) u. ihre Bezeichnung durch Negation (ebd. 10, 8, 1058a 23; vgl. Plat. Tim. 52bc). – Aristoteles unterscheidet bisweilen sinnlich wahrnehmbare u. intelligible M. (ὕλη αἰσθητή u. ὕλη νοητή), beschränkt die letztere aber anscheinend auf mathematische Gegenstände (metaph. 7, 10, 1036a 9/12; 11, 1036b 32/1037a 5). – Eine der wirkungsmächtigsten Theorien des Aristoteles war seine Zeugungslehre, nach der der Embryo ein M.-Form-Kompositum ist, in dem das männliche Sperma als Formprinzip u. das weibliche Menstruationsblut als Materialprinzip fungiert (gen. an. 1, 21, 730a 24/22, 730b 32; Flashar 366/8; H. Lesky, Art. Embryologie: o. Bd. 4, 1231; *Menstruation). – Eine Schwierigkeit ergibt sich aus der Doppelbedeutung des Begriffs des ‚Zugrundeliegenden' (ὑποκείμενον), mit dem 1) die M. als Substrat aller Veränderung oder 2) die Substanz im Sinne der ersten Kategorie als das Subjekt gemeint sein kann, von dem die Qualitäten u. die übrigen Kategorien ausgesagt werden. Ist also die Substanz mit der M. gleichzusetzen? Dagegen spricht, dass die aristotel. Substanz ein bestimmtes ‚Dieses' (τόδε τι) u. selbständiges Seiendes ist, was für die M. gerade nicht gilt (metaph. 7, 3, 1028b 36/1029a 30; vgl. 7, 13, 1038b 4/6 zur Doppelbedeutung von ὑποκείμενον als

'Dieses' oder als M.). Das Problem ist brisant, weil die der M. immanenten Formen, die zusammen mit dieser die Substanz bilden, faktisch Qualitäten sind (zB. beim Element Wasser die sich mit der prima materia verbindenden Qualitäten Feuchtigkeit u. Kälte). Ob das einer Qualität Zugrundeliegende M. oder Substanz ist, entscheidet sich also daran, ob diese Qualität akzidentell oder wesentlich (substanzbildend) ist. Die Frage nach dem Kriterium dieser Unterscheidung beschäftigt noch die kaiserzeitl. peripatetische (Alex. Aphrod. quaest. 1, 8. 17 [CommAristotGr Suppl. 2, 2, 17, 7/19, 16; 29, 30/30, 22]) u. die neuplaton. (zB. Porph. frg. 55F Smith = Simplic. in Aristot. cat. 2 [CommAristotGr 8, 48, 1/33]; Porph. in Aristot. cat.: CommAristotGr 4, 1, 95, 22/33) Aristotelesexegese. – Im weiteren Sinne kann Aristoteles überall da von M. sprechen, wo eine Bestimmung oder Begrenzung stattfindet; so ist die Gattung die M. der Art (metaph. 10, 8, 1058a 23f). Hierher gehört wohl auch die Interpretation von Sinneswahrnehmung u. geistiger Erkenntnis als Bestimmung des Wahrnehmungs- bzw. Erkenntnisorgans (νοῦς) durch seinen Gegenstand (an. 2, 5, 417a 6f. 12/8; 2, 12, 424a 17/20; 3, 4, 429a 15/8; freilich werden weder Sinnesorgane noch Geist direkt als ὕλη bezeichnet), die u. a. für die Spekulation über die intelligible M. in der neuplaton. Metaphysik bedeutsam geworden ist (s. u. Sp. 364f).

c. Hellenistische Philosophie. Unter den hellenist. Philosophen ist es Konsens, dass Wirken (ποιεῖν) u. Leiden (πάσχειν) die Grundcharaktere des Seins sind (Stoiker: Diog. L. 7, 134 = SVF 2 nr. 300 = FDS frg. 744 = 44 B Long / Sedley; Epikureer: Lucret. 1, 440/2; Akademiker: Cic. fin. 1, 18; mittelplaton. beeinflusste Denker: Philo opif. 8; Ausgangspunkt ist Platons Vorschlag eines verfeinerten Materialismus in soph. 247de). Hieraus ziehen Stoiker (Sext. Emp. adv. math. 8, 263 = SVF 2 nr. 363 = FDS frg. 700 = 45 B Long / Sedley) u. Epikureer (Lucret. 1, 443) den weiterreichenden Schluss, dass nur Körper aufeinander einwirken können u. folglich alles Seiende körperlich oder auf Körperliches zurückführbar ist; sie können also im modernen Sinne als Materialisten bezeichnet werden.

1. Epikureismus. Der epikureische Atomismus hat für den Begriff der M. keine Verwendung; das Wort ὕλη ist in den erhaltenen Originaltexten (Epikur, Philodem, Diogenes v. Oinoanda) kaum belegt. Den Grund hierfür hat schon Origenes erkannt: Eine Physik, die einen bereits durch Eigenschaften bestimmten Körper, in diesem Fall die Atome, als letztes Prinzip ansetzt, hat für eine gänzlich unbestimmte, den Körpern noch zugrundeliegende M. keinen systematischen Ort (Orig. princ. 4, 4, 6). Der häufige Gebrauch von materia bzw. materies bei Lukrez entspricht nicht epikureischer Terminologie u. hat vorwiegend metrische Gründe; corpora materiai (zB. 1, 249. 997) ist wie primordia rerum (zB. 1, 210) u. verwandte Ausdrücke einfach ein Synonym für 'Atome'.

2. Stoa. (J. Wildberger, Seneca u. die Stoa 1 [2006] 1/20. 81/99 [Lit.].) Der auffälligste Zug der stoischen Physik u. Ontologie ist neben der Körperlichkeit alles Seienden sicher die Immanenz des göttlichen Wirkprinzips in der M. u. der bewusste Verzicht auf eine transzendente Ursache der Welt. Antimaterialistische u. anti-immanentistische Kritiker wie Platoniker u. Christen halten den Stoikern daher vor, dass der unmittelbare u. unaufhebbare Kontakt Gottes mit der M. dem Begriff u. der Würde des Göttlichen widerspricht (vgl. Clem. Alex. strom. 1, 51, 1) u. dessen Prinzipienrang in Frage stellt. Aufgrund eines gegenüber Aristoteles veränderten Substanzbegriffs können in der Stoa M. u. Substanz (οὐσία) gleichgesetzt werden; wo in der Folgezeit οὐσία synonym mit ὕλη gebraucht wird, ist mit stoischem Einfluss zu rechnen.

a. Physik. In der stoischen Physik ist das passive Prinzip die M., die als gänzlich qualitätsloses Sein (ἄποιος οὐσία), als aus sich selbst heraus unbewegt (ἀκίνητος, wohl gegen Platons Annahme einer chaotischen M.bewegung, Tim. 30ab. 52e) u. als ungestaltet (ἀσχημάτιστος) aufgefasst wird; aktives Prinzip ist Gott, d. h. die universale Weltvernunft (*Logos) oder das alldurchdringende feurige Pneuma (Diog. L. 7, 134 = SVF 1 nr. 85 [Zenon] = ebd. 2 nr. 300 = FDS frg. 744 = 44 B Long / Sedley; Sext. Emp. adv. math. 9, 75f = SVF 2 nr. 311 = 44 C Long / Sedley). Jedes Seiende, d. h. jedes Körperwesen, lässt sich als unterschiedlich komplexes Kompositum aus Logos u. M. erklären (Philo leg. all. 2, 22f = SVF 2 nr. 458 = 47 P Long / Sedley). Die Qualitätslosigkeit der M. u. die gelegentliche Bezeichnung des Logos als 'Werkmeister' (Calc. in Plat. Tim.

293 = 44 E Long / Sedley; vgl. Aët. plac. 1, 7, 33 [Diels, Dox. 305f] = SVF 2 nr. 1027 = 46 A Long / Sedley) belegen den Einfluss des ‚Timaios' u. des aristotel. M.begriffs. Im Gegensatz zur aristotel. prima materia (gen. corr. 2, 1, 329a 34) ist die stoische M. aber dezidiert körperlich (daher die den Berichterstattern oft als paradox erscheinende Charakterisierung als ‚qualitätsloser Körper' [ἄποιον σῶμα]; vgl. SVF 2 nr. 326 = Simplic. in Aristot. phys. 1, 7 [CommAristotGr 9, 227, 23f]; Plot. enn. 2, 4 [12], 1, 13f). Trotz der Analyse jedes Seienden nach zwei Grundprinzipien ist die stoische Prinzipienlehre nicht eigentlich dualistisch, da die M. dem Logos nicht als eigenständig wirksame Ursache entgegentritt, sondern das rein passive Objekt seines Wirkens ist; einziges Prinzip mit Ursachenrang ist der aktive Logos (Sen. ep. 65, 4: Stoicis placet unam causam esse, id quod facit). Da der Logos ewig wirkt, ist die M. für die Stoiker, wie für Aristoteles u. wohl auch für Platon, faktisch niemals in ungeformtem Zustand (Calc. in Plat. Tim. 292 = SVF 1 nr. 88 = 44 D Long / Sedley; vgl. Lact. inst. 7, 3, 1/3 = SVF 2 nr. 1041; Plut. comm. not. c. Stoic. 48, 1085BC = SVF 2 nr. 313).

β. Ontologie. Die stoische Ontologie unterscheidet vier Gattungen oder Aspekte des körperlichen Seins, deren erste das Zugrundeliegende oder Substrat (ὑποκείμενον) ist, das auch als Substanz (οὐσία) bezeichnet wird u. dessen qualitative, dispositionelle u. relationale Zustände oder Verfasstheiten die übrigen Gattungen sind (Simplic. in Aristot. cat. 4 [CommAristotGr 8, 66, 32/67, 2] = SVF 2 nr. 369 = FDS 832 = 27 F Long / Sedley; Plot. enn. 6, 1 [42], 25, 1/3 = SVF 2 nr. 371; S. Menn, The Stoic theory of categories: Oxford Stud. in Ancient Philosophy 17 [1999] 215/47). Die in der Antike gängige Parallelisierung dieser Theorie mit der aristotel. *Kategorienlehre legt den Vergleich des Substrats mit der aristotel. Kategorie der Substanz (οὐσία) nahe (s. o. Sp. 354). Während jedoch für Aristoteles οὐσία vor allem ein individuell bestimmtes ‚Dieses' (τόδε τι) bedeutet, ist die stoische οὐσία Sein im allgemeinsten, unbestimmtesten Sinne, unter Absehung von sämtlichen durch die anderen drei Gattungen erfassten Eigenschaften. Sie kann daher als M. beschrieben werden, wenn sie etwa mit einem formbaren Stoff verglichen wird, der die unterschiedlichsten Qualitäten annimmt, seinem Sein nach aber immer derselbe bleibt (Joh. Stob. 1, 22, 7 [1, 177, 21/179, 17 Wachsmuth / Hense] = 28 D Long / Sedley; vgl. Plat. Tim. 50b). Substanz u. M. können daher in der Stoa, anders als bei Aristoteles, ohne Bedenken identifiziert werden; das Gott gegenüberstehende passive Prinzip kann terminologisch statt mit ὕλη auch mit οὐσία bezeichnet werden (Diog. L. 7, 134 = SVF 2 nr. 300 = FDS frg. 744 = 44 B Long / Sedley; Diog. L. 7, 150 = SVF 1 nr. 87 [Zenon] = ebd. 2 nr. 316). Kritiker werfen den Stoikern daher die Reduktion der Formen zu bloßen Zuständen der M. u. in der Konsequenz die Identifikation der M. mit dem Sein als solchem u. sogar mit Gott vor (zB. Plut. comm. not. c. Stoic. 48, 1085BC = SVF 2 nr. 313; Plot. enn. 2, 4 [12], 1, 6/13; 6, 1 [42], 25, 26).

d. Mittelplatonismus. (Dörrie / Baltes 4, 489/538.)

1. Die drei Prinzipien Materie, Ideen u. Gott. Die im Mittelplatonismus am häufigsten vertretene Version der platon. Prinzipienlehre ist die aus der Kosmogonie des ‚Timaios' abgeleitete Unterscheidung der drei Prinzipien Gott (der als göttlicher Geist begriffene Demiurg), Ideen (das Paradeigma, zB. Tim. 29b) u. M. Sie findet sich in der Einführungsliteratur (Alcin. didasc. 9 [163, 11/4 Hermann]; Apul. Plat. 1, 5; Dörrie / Baltes 4 nr. 113.3; 123.3) u. in den Doxographien (Aët. plac. 1, 3, 21 [Diels, Dox. 287f]) u. geht von da aus in die christl. Literatur über (Hippol. ref. 1, 19, 1/4; PsIustin. coh. Graec. 6, 1 [SC 528, 144/6]; Dörrie / Baltes 4 nr. 113.4; 113.6). Die M. erhält die von Platon (s. o. Sp. 351) vorgegebenen Prädikate ‚Prägestoff', ‚Allaufnehmendes', ‚Amme', ‚Mutter' u. wird außerdem in stoischer Terminologie als qualitätslos (ἄποιος: Alcin. didasc. 8 [162, 36 H.]) sowie aristotelisierend als das den Formen oder dem Werden u. Vergehen zugrundeliegende Substrat bezeichnet (ebd. 8 [162, 32/5 H.]; vgl. Plotin, der enn. 2, 4 [12], 1, 1f eine etymologische Beziehung zwischen ὑποδοχή [Plat. Tim. 49a] u. ὑποκείμενον suggeriert; klar aristotelischer Provenienz ist die Definition des Aëtios: ὕλη δέ τὸ ὑποκείμενον πρῶτον γενέσει καὶ φθορᾷ [plac. 1, 3, 21 (Diels, Dox. 288); vgl. Aristot. phys. 1, 9, 192a 31f; gen. corr. 1, 4, 320a 3]). Die materiegebundenen, immanenten Formen entstehen, indem die transzendenten Ideen in sie ‚eingesiegelt' werden (ἐνσφραγίζεσθαι;

ein im kaiserzeitl. Platonismus sehr beliebtes, aus Plat. Tim. 50c entwickeltes Bild; vgl. Philo opif. 25; Plut. Is. et Os. 54, 373A; Alcin. didasc. 12 [167, 1/8 H.]; Plot. enn. 6, 5 [23], 6, 11; Apul. Plat. 1, 6; Dionysios v. Alex. bei Eus. praep. ev. 7, 19, 7). Alkinoos hebt drei Grundzüge hervor, die in philosophisch beeinflusster nichtchristlicher wie christlicher Literatur bis zum Ende der Antike immer wiederkehren u. als der kaiserzeitl. Normalbegriff der M. gelten können (didasc. 8 [162, 24/163, 10 H.]; Dörrie / Baltes 4 nr. 123.1; J. Whittaker / P. Louis [Hrsg.], Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon [Paris 1990] 95/8; J. Dillon [Hrsg.], Alcinous. The Handbook of Platonism [Oxford 1993] 89/92): 1) die Unmöglichkeit, sie anders als durch ‚unechtes Denken' (Plat. Tim. 52b), d. h. auf negativem Wege durch Abzug aller Formen u. Qualitäten, zu erkennen; 2) ihre Aufnahmefähigkeit für alle Formen; 3) ihre eigene Form- u. Qualitätslosigkeit (Alcin. didasc. 8 [162, 36 H.]: ἄμορφον ... καὶ ἄποιον καὶ ἀνείδεον, eine unzählige Male mehr oder weniger wörtlich wiederholte Standardformel für die M.; vgl. Calc. in Plat. Tim. 310; Tat. or. 12, 2; Clem. Alex. strom. 5, 89, 6; Methodios v. Olympos bei Eus. praep. ev. 7, 22, 21; weitere Belege bei Whittaker / Louis aO. 96). Gegen die Stoa wird betont, dass die M. kein Körper ist; Alkinoos nennt sie mit Aristoteles ‚weder körperlich noch unkörperlich, sondern potentiell Körper' (didasc. 8 [163, 7f H.] nach Aristot. gen. corr. 2, 1, 329a 33; vgl. Apul. Plat. 1, 5; Hippol. ref. 1, 19, 3; verschärfend Calc. in Plat. Tim. 319: tam corpus quam incorporeum possibilitate; van Winden, Calcidius 165/72).

2. Dualistische Lösungen; Materie als Prinzip des Bösen. Gegen die Tendenz der Dreiprinzipienlehre, die M. mit der Stoa Gott als rein passives Prinzip ohne eigentlichen Ursachenrang gegenüberzustellen, hat eine wichtige Minderheit, deren Hauptvertreter Plutarch, Numenios u. Attikos sind, eine dualistische Lesart des ‚Timaios' vertreten (*Dualismus), bei der dieser exegetisch durch die Aussagen der Nomoi über zwei kosmische Seelen, eine gute u. eine böse (Plat. leg. 10, 896d/897d), supplementiert wird. Plutarch (Köckert 8/52 [Lit.]) stimmt mit den Vertretern der Dreiprinzipienlehre hinsichtlich der ontologischen u. wertmäßigen Neutralität der M. überein. Weder der als absolut gut aufzufassende Gott noch die eigenschaftslose M. kann jedoch die Ursache der von Platon beschriebenen ungeordneten vorkosmischen Bewegung (Tim. 30a. 52d/53a) sein, die für Plutarch auch im kosmischen Zustand bestehen bleibt u. für das Böse in der Welt verantwortlich ist (an. procr. in Tim. 6, 1015AB; Dörrie / Baltes 4 nr. 114.1). Es ergibt sich also ein Problem für die Theodizee, das Plutarch durch die Annahme einer der M. innewohnenden u. wie diese dem göttlichen Prinzip selbständig gegenüberstehenden bösen Urseele löst (an. procr. in Tim. 5, 1014A/6, 1014E; 7, 1015E; Dörrie / Baltes 6 nr. 159.1). Attikos, der in den Quellen oft in einem Atemzug mit Plutarch genannt wird, ist dieser Theorie offenbar weitgehend gefolgt (frg. 35 des Places = Procl. in Plat. Tim. 35a [2, 153, 24/154, 1 Diehl]; Dörrie / Baltes 4 nr. 104.2; Köckert 53/83; M. Baltes, Zur Philosophie des Platonikers Attikos: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie [1983] 38/57). Dagegen schreibt Plutarch in seiner Allegorese des Mythos von Isis u. Osiris der M. (= Isis) eine eigene, von der bösen Urseele verschiedene Beseelung zu, deretwegen die M. unausgesetzt nach dem Geist u. dem Geordnetwerden strebt (Is. et Os. 48, 370E/49, 371A; Dörrie / Baltes 4 nr. 114.2; W. Deuse, Unters. zur mittel- u. neuplaton. Seelenlehre [1983] 12/27; zum ‚Streben' der M. nach der Form vgl. schon Aristot. phys. 1, 9, 192a 16/25). – Numenios bietet eine von Plutarch beeinflusste, aber anders akzentuierte dualistische Version des Platonismus (frg. 52 des Places = Calc. in Plat. Tim. 295/9; Dörrie / Baltes 4 nr. 121.2; Köckert 104/17; M. Baltes, Numenios v. Apameia u. der platon. Timaios: VigChr 29 [1975] 241/70). Er versucht alle in Platons Dialogen genannten Entitäten mit Prinzipienrang auf die Grundprinzipien Einheit (in der lat. Terminologie des Calcidius: singularitas) u. Unbestimmte Zweiheit (indeterminata duitas = ἀόριστος δυάς) zurückzuführen, u. wendet sich gegen monistische, auch die Zweiheit noch aus der Einheit ableitende Ansätze, wie sie für Eudoros u. Moderatos bezeugt sind (s. u. Sp. 361). In zwei Prinzipienreihen identifiziert er die Einheit mit dem Demiurgen, der guten Weltseele der Nomoi, der Form u. dem Geist, die Zweiheit dagegen mit der M., der bösen Seele der Nomoi u. der Ananke des ‚Timaios'. In der Konsequenz seiner Gleichsetzung der M. mit der bösen Urseele betrachtet Numenios (im

Gegensatz zu Plutarch, der beides auseinandergehalten u. die Neutralität der M. betont hatte) die M. als schädlich (noxia) u. als Grund u. Prinzip des Bösen; die Neutralität der M. ist für ihn ein Gedanke der Stoiker, der zur Unerklärbarkeit des Übels u. zum Scheitern der Theodizee führen muss. Die M. ist bei Numenios also ein substantiell böses Gegenprinzip; die Theorie vom Übel als Privation des Guten, die in monistischen Systemen Grundlage für die Gleichsetzung von M. u. Übel sein kann (Moderatos bei Simplic. in Aristot. phys. 1, 7 [CommAristotGr 9, 231, 19/21]; zu Plotin s. u. Sp. 363f), liegt ihm fern.

3. Monistische Lösungen. Monistische, auch die M. aus dem ersten Prinzip ableitende Versionen der platon. Prinzipienlehre sind vor allem für die neupythagoreische Spielart des Mittelplatonismus bezeugt. Eudoros v. Alex. lässt in seiner Interpretation der ungeschriebenen Prinzipienlehre Platons die beiden bei Aristoteles genannten Prinzipien Einheit u. Unbestimmte Zweiheit (s. o. Sp. 351f) ihrerseits aus einem gleichfalls ‚Eines' genannten übergeordneten Prinzip abgeleitet sein; aus diesem Prinzip stammen ‚auch die M. u. alles Seiende' (Eudoros frg. 4 Mazzarelli = Simplic. in Aristot. phys. 1, 5 [CommAristotGr 9, 181, 18f]). In einem umstrittenen Frg. des Moderatos v. Gades (Simplic. in Aristot. phys. 1, 7 [ebd. 9, 230, 34/231, 24] = Porph. frg. 236F Smith; Dörrie / Baltes 4 nr. 122.2; E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the Neoplatonic One: ClassQuart 22 [1928] 129/43; Ch. Tornau, Die Prinzipienlehre des Moderatos v. Gades: RhMus NF 143 [2000] 197/220) bringt ein ‚einheitlicher Logos' genanntes Prinzip in einem Akt der Selbstprivation (στέρησις, eine ontologische Umdeutung des νόθος λογισμός aus Plat. Tim. 52b) zunächst die bloße, durch keine weitere formale Bestimmung ausgezeichnete Quantität hervor, die, wohl im Sinne einer platon. Vorbild-Abbild-Relation, das Urbild der den Körpern zugrundeliegenden M. ist. Moderatos interpretiert also in bemerkenswerter, der Tradition zuwiderlaufender Weise die Chora des ‚Timaios' nicht als aristotelische Hyle, sondern als eine intelligible M. u. weist ausdrücklich der letzteren, nicht der ersteren, die platon. Prädikate ‚allaufnehmend', ‚formlos' u. ‚unsichtbar' (ebd. 51a) zu.

e. Neuplatonismus. 1. Plotin. a. Begriff der Materie. Der Ausgangspunkt von Plotins M.spekulation sind wie in der mittelplaton. Tradition die Aussagen des ‚Timaios' über die Chora (zB. Plot. enn. 3, 6 [26], 11, 1/8. 13, 1/18). Der traditionelle Gedanke der Form- u. Qualitätslosigkeit der M. wird von Plotin in besonderer Weise akzentuiert. Er spricht der M. jede formale u. seinsmäßige Bestimmtheit, jegliche Wirkkraft u. jede Wahrheit ab (ebd. 3, 6 [26], 7, 7/9); sie ist der totale Seinsmangel, ein bloßes ‚Schein- u. Phantasiebild von Masse' (ebd. 3, 6 [26], 7, 13), Illusion u. *Lüge (3, 6 [26], 7, 21). Unbestimmtheit u. Mangel sind gleichsam das Wesen (οὐσία) der M. (1, 8 [51], 3, 12/7); in diesem Sinne kann sie als das Hässliche (3, 6 [26], 11, 24/31) u. Böse an sich gelten (1, 8 [51], 3, 1/4, 5; Dörrie / Baltes 4 nr. 123.8). Plotin geht so weit, die M. als ‚nichtseiend' (μὴ ὄν) zu bezeichnen, nicht im Sinne ihrer Nichtexistenz, sondern im Sinne der Scheinhaftigkeit u. Abwesenheit jedes wahren, positiv bestimmten Seins (1, 8 [51], 3, 1/9; 2, 5 [25], 5, 22/5 mit Zitat von Plat. soph. 254d; 3, 6 [26], 7, 10/3; vgl. bereits Hermod. frg. 7 Isnardi Parente = Simplic. in Aristot. phys. 1, 9 [CommAristotGr 9, 248, 13] = Gaiser nr. 31; Dörrie / Baltes 4 nr. 124.1; Clem. Alex. strom. 5, 89, 6 aus einer mittelplaton. Quelle). Wie die Mittelplatoniker betont Plotin mit Aristoteles u. gegen die Stoa die Unkörperlichkeit der M. (enn. 2, 4 [12], 8f; 3, 6 [26], 7, 3/7). Darüber hinaus wendet er sich jedoch auch gegen den (stoischen, aber bis dahin allgemein anerkannten) Grundsatz, dass die M. passives Prinzip u. folglich affizierbar ist (ebd. 3, 6 [26], 6, 5; vgl. SVF 2 nr. 309 = Sext. Emp. adv. math. 10, 312), wodurch er faktisch auch die platon. u. aristotel. Auffassung von ihrer Aufnahmefähigkeit für die Formen in Frage stellt (enn. 3, 6 [26], 6/19; B. Fleet, Plotinus, Ennead III 6. On the impassivity of the bodiless [Oxford 1995]). Die M. als solche ist nicht affizierbar: Die sich an ihr zeigenden Abbilder der wahrhaft seienden Formen, die selbst nur Scheinbilder sind, wirken nicht auf sie u. gehen keine wirkliche Verbindung mit ihr ein, sondern erscheinen lediglich in flüchtiger Weise in ihr wie in einem Spiegel (enn. 3, 6 [26], 7, 23/43); die M. fungiert nicht im aristotel., hylemorphistischen Sinne als ihr Substrat (ebd. 3, 6 [26], 12, 1/4). Neben ihrem antiaristotel., gegen das Konzept der sinnlichen Substanz als Kompositum von Form u. M. gerichteten Impuls (ebd. 6, 3 [44], 8, 20. 15, 29/38; R.

Chiaradonna, Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele [Napoli 2002]) sagt diese Theorie Grundsätzliches über Plotins Weltbild aus. Soweit die sinnlich wahrnehmbare Welt aus M. u. immanenten Formen besteht, ist sie nur ein Ort der Illusion u. Irrealität. Sie hat jedoch relative Realität u. einen sogar sehr hohen relativen Wert durch ihre Bezogenheit auf das transzendente Sein, dessen Bild sie ist. Diesen Aspekt betont Plotin in seiner Verteidigung der Körperwelt gegen die gnost. Kosmoskritik (enn. 2, 9 [33], 8). Plotin scheint gemäß der Logik seines monistischen Denkens u. im Anschluss an mittelplatonisch-neupythagoreische Tendenzen (s. o. Sp. 361) die M. als letzte, das Ende der produktiven Kraft des Einen-Guten markierende Stufe des Emanationsprozesses aufgefasst zu haben (ebd. 1, 8 [51], 7, 16/23; 4, 3 [27], 9, 12/29; O'Brien 181/5; ders., Plotinus on the origin of matter [Napoli 1991]; skeptisch J.-M. Narbonne, Plotin. Les deux matières [Ennéade 2, 4 (12)] [Paris 1993] 135/69 mit Hinweis auf enn. 4, 8 [6], 6, 18/23). Konkret wird die M. von der untersten Stufe der Seele nach dem Muster von Hervorgang u. Rückwendung (ἐπιστροφή) hervorgebracht u. geformt. Da jedoch die M. keine Kraft zur Rückwendung besitzt, muss sich ihr die Seele zwecks ihrer Formung zuwenden (enn. 3, 4 [15], 1; O'Brien aO. 16/8; van Riel 132/8); dadurch kann die M. Ursache des Übels werden (enn. 1, 8 [51], 14; s. u. Sp. 363/5).

β. Materie als Prinzip des Bösen. (O'Brien 171/81. 185/7; K. Corrigan, Plotinus' theory of matter-evil and the question of substance [Leuven 1996] 32/101; Ch. Schäfer, Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus u. Dionysius [1999] 51/169; D. J. O'Meara, Plotin, Traité 51 [I 8] [Paris 1999].) Die form- u. qualitätslose M. ist das untere Ende der ontologischen u. axiologischen Hierarchie u. somit per definitionem die totale Abwesenheit des Seins u. des Guten. In diesem Sinne ist sie absolut schlecht u. das Schlechte an sich (enn. 1, 8 [51], 3f). Schlechtigkeit, Formlosigkeit u. Unmaß sind dabei keine Qualitäten der M., sondern ihr Wesen, gleichsam ihre Substanz (οὐσία: ebd. 1, 8 [51], 3, 20/32. 38); darum ist sie Ursache u. Prinzip alles in der Welt begegnenden Schlechten, gleichsam die platon. Idee des Bösen (αὐτοκακόν: ebd. 1, 8 [51], 8, 42), an der alles empirische Schlechte einschließlich des moralischen Übels teilhat (ebd. 1, 8 [51], 4). Darum betrachtet Plotin die M. nicht mit Aristoteles als das der Privation (στέρησις) des Guten Zugrundeliegende, sondern setzt sie mit der Privation gleich (1, 8 [51], 4, 23. 11, 78/82) u. bezeichnet sie als das konträre Gegenteil des Seins (οὐσία), obwohl die οὐσία (Substanz) nach einem aristotel. Fundamentalsatz kein Gegenteil hat (1, 8 [51], 6 mit Argumentation gegen Aristot. cat. 5, 3b 24f; vgl. 1, 8 [51], 8, 18/28). Plotin entlastet also sein höchstes Prinzip, das Eine-Gute, von der Verantwortung für das Übel, indem er die Privation des Guten zum kausal wirksamen Prinzip des Schlechten u. damit zum Gegenprinzip des Einen-Guten macht (1, 8 [51], 6, 33: ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω); er integriert also die Vorteile der dualistischen Theodizee, die Plutarch u. Numenios zu einer dualistischen Interpretation des Platonismus veranlasst hatten, in sein monistisches System. Plotins Erklärung des moralischen Übels ist vor die Schwierigkeit gestellt, dass seiner Überzeugung nach der oberste Seelenteil stets in der intelligiblen Welt verbleibt u. die Seele mithin in ihrem eigensten Wesen der Schlechtigkeit unzugänglich ist (4, 8 [6], 8; 6, 4 [22], 16, 1/3). Moralisches Übel ist für Plotin grundsätzlich die Abwendung der Seele von ihren transzendenten Prinzipien u. ihr Sichverlieren an die M., das Böse an sich (1, 8 [51], 4, 5/32). Hierfür ist die Präsenz der M. jedoch lediglich notwendige Bedingung. Plotin verweist zur Erklärung des Anteils der Seele auf eine ‚Schwäche' (ἀσθένεια) der körpergebundenen Seele, deren Grund wiederum der enge Kontakt der letzteren mit der M. sein soll (1, 8 [51], 14, 27/54). Wäre damit jedoch der hinreichende Grund für das moralische Übel angegeben, müsste dieses aus dem Zusammenwirken von M. u. Seelenschwäche automatisch folgen; die totale Zurückführung des Bösen auf die M. u. die Entlastung der Seele wäre also nur um den Preis des Determinismus erreicht.

γ. Intelligible Materie. Plotins Überlegungen zur intelligiblen M. führen in eigenständiger Weise mittelplatonische, besonders neupythagoreische Ansätze fort (s. o. Sp. 361). Plotin versucht, das Grundproblem der neuplaton. Philosophie, warum überhaupt etwas außer dem Einen-Guten existiert u. warum dieses Geist ist, mit Hilfe eines Dreischritts von Hervorgang (πρόοδος), Rückwendung

(ἐπιστροφή) u. Vollendung (τελείωσις) zu lösen. Das Eine-Gute ist zwar absolut einfach, aber nicht tot oder steril, sondern setzt dank seiner Überfülle an Kraft (δύναμις) ein zunächst unbestimmtes Sein oder Leben aus sich heraus (enn. 5, 1 [10], 6, 27/39; 6, 7 [38], 17, 12/6). Als eine unbestimmte Kraft verlangt dieses nach einer Bestimmung u. wendet sich daher seiner Ursache zu, blickt auf diese hin u. konstituiert sich dadurch als strukturiertes, einheitlich-vielheitliches Sein, d. h. als Geist (ebd. 5, 1 [10], 5/7; 5, 2 [11], 1, 7/11; 5, 3 [49], 11; 5, 4 [7], 2; 6, 7 [38], 16f; J. Bussanich, The One and its relation to intellect in Plotinus [Leiden 1988]; E. K. Emilsson, Plotinus on intellect [Oxford 2007] 69/124). Das dahinterstehende Modell der Bestimmung eines Wahrnehmungsorgans durch den Gegenstand seiner Wahrnehmung entstammt der aristotel. Psychologie (enn. 3, 8 [30], 11, 1/5; 5, 1 [10], 5, 18f; 5, 4 [7], 2, 4/6; Aristot. an. 3, 2, 426a 13f; 3, 3, 428a 6f; 3, 4, 429a 13/8; s. o. Sp. 355). Bisweilen spricht Plotin in diesem Zusammenhang aber auch von der Formung einer intelligiblen M. (enn. 3, 8 [30], 11, 3f; 5, 1 [10], 5, 13/7) u. nimmt einmal eine ausführliche Interpretation der ὕλη νοητή (terminologisch nach Aristot. metaph. 7, 10, 1036a 9/12; 7, 11, 1036b 32/1037a 5; s. o. Sp. 354) als der per se unbestimmten Kraft des Einen vor, die sich durch Rückwendung zu ihrem Prinzip zum Geist gestaltet u. den im Geist enthaltenen platon. Formen auch in dessen vollendetem Zustand noch als intelligible M. zugrundeliegt (enn. 2, 4 [12], 1/5, bes. 5, 28/37; 2, 4 [12], 16, 24/7; Narbonne aO. 47/134; Th. A. Szlezák, Platon u. Aristoteles in der Nuslehre Plotins [Basel 1979] 72/85).

2. Porphyrios. (Baltes 1, 136/207.) Er übernimmt Plotins Begriff der M. einschließlich des Elements der Nichtaffizierbarkeit (sent. 20f; Dörrie / Baltes 4 nr. 123.3). Gegen den Gott u. M. als gleichursprüngliche Prinzipien ansetzenden Dualismus des Attikos (frg. 26 des Places) bringt Porphyrios Einwände vor, die christlichen Argumenten für die creatio ex nihilo u. gegen die Ungeschaffenheit der M. verblüffend ähneln, ohne dass die Chronologie jedesmal eine Abhängigkeit der Christen von Porphyrios zuließe (Porph. in Plat. Tim. frg. 51 Sodano = Procl. in Plat. Tim. 30a [1, 391, 4/392, 7 D.]; Köckert 195/217): Zwei Unentstandene sind entweder ununterscheidbar oder erfordern die Annahme eines dritten, ihnen übergeordneten Unentstandenen, was zu einem infiniten Regress führt (Variation des ,Arguments vom dritten Menschen', Plat. Parm. 132ab; vgl. Iustin. dial. 5, 6f; May 126f; s. u. Sp. 380); die Annahme einer Zweiheit von Prinzipien ohne übergeordnete Einheit gibt im Bereich der Prinzipien dem Zufall Raum (vgl. Dionysios v. Alex. bei Eus. praep. ev. 7, 19, 6; Origenes ebd. 7, 20, 3; s. u. Sp. 389; eine Abbreviatur des Arguments schon Plot. enn. 2, 4 [12], 2, 9f); Gleichewigkeit der M. mit Gott würde die M. selbst gottgleich machen (vgl. Tat. or. 5, 7; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4, 6; s. u. Sp. 383). Der Demiurg schafft durch sein reines Sein u. bedarf daher keiner M., sondern bringt diese selbst hervor (Porph. in Plat. Tim. frg. 51 Sodano = Procl. in Plat. Tim. 30a [1, 396, 21/3 D.]; frg. 55 Sodano = Procl. in Plat. Tim. 31a [1, 440, 3f D.]). Entscheidender Unterschied zur christl. creatio ex nihilo bleibt freilich, dass Porphyrios nicht von einer zeitlichen Entstehung der M., sondern von ihrer ontologischen Rückführung auf eine Ursache spricht. In der Nachfolge des Porphyrios steht die christlich klingende Aussage des Hierokles v. Alex., der Demiurg bringe die Welt ,nicht aus einem Zugrundeliegenden', sondern rein durch seinen Willen hervor (Phot. bibl. cod. 214, 172a 22/6; 251, 460b 23/461b 9 [3, 126; 6, 189/92 Henry]; I. Hadot, Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius [Paris 1978] 77/92).

3. Spätere Neuplatoniker. Der späte, von *Jamblich geprägte Neuplatonismus folgt Plotin u. Porphyrios darin, dass die M. verursacht ist, führt sie aber weder auf die Seele noch auf den Demiurgen, sondern direkt auf das höchste Prinzip zurück. M. u. Form in der sinnlich wahrnehmbaren Welt sind die unterste Erscheinungsform der von Platon (Phileb. 23a/30a) erwähnten Prinzipien Unbegrenztheit (ἄπειρον) u. Grenze (πέρας), die die erste Stufe nach dem höchsten Einen darstellen u. deren Zusammenwirken das Sein in seiner Gesamtheit bewirkt (Procl. in Plat. Tim. 30a [1, 384, 30/385, 3. 9/17 D.]; mal. subst. 35, 9/14 [219 Boese]; van Riel 138/48; de Haas 6/17). Nach dem Grundsatz, dass höhere Ursachen mit ihren Wirkungen in der Seinshierarchie weiter hinabreichen als niedere (Procl. elem. theol. 57 [54/6 Dodds]), hat die letzte Stufe, die formlose M., keine andere Ursache mehr außer

der ersten, dem gleichfalls formlosen Einen-Guten (ebd. 71 [66/8 D.]). Proklos erhebt daher scharfen Einspruch gegen Plotins Theorie von der M. als Prinzip des Bösen (mal. subst. 30/7 [211/23 B.]; J. Opsomer, Proclus vs. Plotinus on matter [De mal. subst. 30/7]: Phronesis 46 [2001] 154/88; B. Gleede, Platon u. Aristoteles in der Kosmologie des Proklos. Ein Komm. zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Joh. Philoponos [2009] 335/40; W. Beierwaltes, Zur Differenz plotinischen u. proklischen Denkens: ders., Denken des Einen [1985] 155/92). Die M. ist als solche weder gut noch schlecht, sondern notwendig (Procl. mal. subst. 36 [219/21 B.]). Als ‚Aufnehmendes', ‚Amme' u. ‚Mutter' des Werdens (zB. Plat. Tim. 51a) ist sie auf dieses hin finalisiert; sie strebt nach der Formung u. kann insofern sogar als gut bezeichnet werden (Procl. mal. subst. 34 [217 B.]). Plotins Gleichsetzung von M. u. Privation wird abgelehnt u. der aristotel. Begriff von M. als Substrat reetabliert (ebd. 32 [213 B.]). Die Annahme eines universalen Prinzips des Bösen führt entweder in den Dualismus oder, bei Ableitung dieses Prinzips aus dem Einen wie bei Plotin, zu der Verantwortlichkeit des höchsten Prinzips u. absoluten Guten für das Böse, was beides gleichermaßen unannehmbar ist (ebd. 31 [213 B.]). Für Proklos haben die Übel daher kein eigenes Prinzip u. keine eigene Subsistenz, sondern sind ein nichtintendiertes Beiprodukt (παρυπόστασις) der kausalen Wirksamkeit des Seienden auf den verschiedenen Stufen (50 [243/7 B.]; diese Theorie geht offenbar auf Jamblich zurück; vgl. Simplic. in Aristot. cat. 11 [CommAristotGr 8, 418, 5f]). Weil Proklos wie die meisten Neuplatoniker seit Jamblich Plotins Lehre vom nicht herabgestiegenen Seelenteil verwirft, setzt er die Quelle des moralischen Übels ohne Bedenken in der Seele selbst an, u. zwar bereits vor ihrem Abstieg in die Körperwelt (mal. subst. 33 [215 B.]). PsDionysios Areopagites übernimmt Proklos' Erklärung für die Existenz des Übels fast unverändert in einen christl. Kontext (div. nom. 4, 18/35 [PTS 33, 162/80]; Schäfer aO. [o. Sp. 363] 380/472). – Joh. Philoponos' Neudefinition der M. als qualitätsloser dreidimensionaler Körper (c. Procl. 11, 1/8 [405/45 Rabe]) erwächst aus der neuplaton. Tradition, wird aber in einem christl.-apologetischen Rahmen vorgetragen u. daher u. Sp. 407/9 besprochen.

II. Hellenistisches Judentum. a. Allgemein. Dem AT ist der griech.-philosoph. M.-Begriff fremd, weil ihm auch das an einem handwerklichen Fertigungsvorgang orientierte griech. Weltbildungsmodell fremd ist. Der Gedanke der creatio ex nihilo im Sinne eines ausdrücklichen u. reflektierten Widerspruchs gegen die Auffassung von Schöpfung als Gestaltung eines vorgegebenen Materials findet sich demzufolge im AT nicht; diese Fragestellung wird erst von der christl. Theologie seit dem 2. Jh. nC. an den atl. Schöpfungsbericht herangetragen (grundlegend: May). Die Aussage von 2 Macc. 7, 28, nach der Gott die Welt οὐκ ἐξ ὄντων erschaffen hat, gibt der griech. Patristik zwar die Formel ἐξ οὐκ ὄντων = ex nihilo vor (zuerst bei Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4, 9. 10, 10. 13, 1; unter ausdrücklicher Berufung auf 2 Macc. 7, 28 dann Orig. princ. 2, 1, 5; in Joh. comm. 1, 17, 103 [GCS Orig. 4, 22]); die explizite Ablehnung einer Weltschöpfung ἐξ ὑποκειμένης ὕλης, die beispielsweise Origenes in 2 Macc. 7, 28 findet (ebd. 1, 17, 103 [22]), liegt jedoch außerhalb des Horizonts dieses narrativ-paränetischen Texts (Wyrwa 648; May 6f; G. Schmuttermayr, ‚Schöpfung aus dem Nichts' in 2 Makk. 7, 28?: BiblZs NF 17 [1973] 203/28). Erst als man seit dem Hellenismus den tradierten Schöpfungsglauben aus protreptischen u. apologetischen Gründen in der Sprache der griech. Kosmologie zu formulieren beginnt, tritt der M.-Begriff in den Umkreis jüdischen Denkens. Dabei hat man bis in die Zeit Philons v. Alex. u. darüber hinaus den Schöpfungsbericht von Gen. 1f offenbar recht unbefangen mit der Weltentstehungslehre des ‚Timaios' in Parallele gesetzt u. das platon. M.-Konzept (in seinem hellenist. u. mittelplaton. Verständnis) in die mosaische Kosmogonie integriert, ohne deswegen eine Einschränkung der göttlichen Allmacht oder gar einen Dualismus von Gott u. M. zu befürchten. Das wirkt vor dem Hintergrund der späteren christl. creatio ex nihilo-Diskussion erstaunlich; es ist aber zu bedenken, dass auch die hellenist., besonders die stoische Ontologie die M. dem aktiven u. produktiven Prinzip (Logos oder Nous) lediglich als passives, eigenschaftsloses Objekt gegenüberstellt u. ausdrücklich keinen Dualismus von zwei gleichrangigen ursächlich wirksamen Prinzipien lehrt (s. o. Sp. 357). Eine gut bezeugte hellenist.-jüd. Auslegungstradition deutete je-

denfalls die Erde von Gen. 1, 1f mit ihren Attributen ‚wüst u. wirr' platonisierend als die Gottes Schöpfungstätigkeit zugrundeliegende ungeformte M. (‚Hebraei' nach dem Referat des Origenes bei Calc. in Plat. Tim. 278; Sap. 11, 17; Gen. Rabbah 5 zu Gen. 1, 9 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 18/21]; vielleicht schon Gen. 1, 2 LXX; Alexandre 77).

b. Septuaginta. Wie bereits Origenes festgestellt hat (princ. 4, 4, 6), kommt das Wort ὕλη in der philosoph. Bedeutung in den unzweifelhaft kanonischen Schriften der griech. Bibel nicht vor. Der LXX-Übersetzer der Genesis hat jedoch die ihm offenbar nicht ohne Weiteres verständlichen Worte ‚tohu va bohu' (Gen. 1, 2a) interpretierend mit ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (‚unsichtbar u. unausgestaltet') wiedergegeben. Die enge Parallele zu Platons Charakterisierung des aufnehmenden Prinzips (Tim. 51a: ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, ‚unsichtbar u. formlos'; Alexandre 77) legt nahe, dass diese Übersetzung die hellenist.-jüd. Deutung der ‚Erde' von Gen. 1, 1f als M. bereits voraussetzt u. somit schon als Zeugnis einer bewussten Zusammenführung des bibl. Schöpfungsberichts mit der Kosmogonie des ‚Timaios' betrachtet werden darf (letzte Sicherheit ist hier freilich nicht erreichbar: S. Brayford, Genesis [Leiden 2007] 207). In einer anderen jüd. Tradition wurden die Attribute ‚unsichtbar u. unausgestaltet' mit der Bedeckung der Ur-Erde mit Wasser bzw. Finsternis (Gen. 1, 2b) u. dem Fehlen der sie schmückenden Vegetation erklärt (Joseph. ant. Iud. 1, 27; vgl. Alexandre 78; diese Exegese wird von Theophil. Ant. ad Autol. 2, 13, 7/9 übernommen u. findet von dort aus ihren Weg in die christl. *Hexaemeron-Literatur).

c. Sapientia Salomonis. Das wahrscheinlich im Alexandria des 1. Jh. nC. entstandene Weisheitsbuch, das nachweisen will, dass die Religion der Väter auch philosophischen Ansprüchen zu genügen vermag, formuliert den atl. Gedanken von der durch die Schöpfung beglaubigten Allmacht Gottes so, dass Gottes ‚allmächtige Hand' den *Kosmos ‚aus ungeformter M.' (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) geschaffen habe (Sap. 11, 17). Der Autor folgt offenbar der platonisierenden Deutung von Gen. 1, 1f (s. o. Sp. 368) u. gibt die Rede von der ‚unsichtbaren u. unausgestalteten Erde' mit einem am ‚Timaios' orientierten Ausdruck der hellenist. philosoph. Standardsprache wieder (vgl. Plat. Tim. 50d. 51a; Aristot. cael. 3, 8, 306b 17; Alcin. didasc. 8 [162, 36 H.]; Ch. Larcher, Le Livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon 3 [Paris 1985] 677f). Bedenken gegen die Annahme einer Gottes Schaffen zugrundeliegenden M. hat er nicht; die Formung des absolut Formlosen gilt ihm als schlagender Beweis der göttlichen Macht. Dass er sich die M., wie später die christl. Verfechter der creatio ex nihilo, als von Gott geschaffen gedacht hat, kann ausgeschlossen werden (D. Winston, The wisdom of Salomon = The Anchor Bible 43 [New York 1979] 38/40; ders., The Book of Wisdom's theory of cosmogony: Hist. of Religions 11, 2 [1971] 185/202; Wyrwa 651; zurückhaltender Larcher aO. 679f). Die Kirchenväter zitieren Sap. 11, 17 (11, 18 Vulg.) seit Origenes, setzen aber im Sinne der für sie verbindlichen Lehre von der creatio ex nihilo die Geschaffenheit der M. durch Gott voraus (Orig. princ. 4, 4, 6; Aug. Gen. c. Manich. 1, 9f [CSEL 91, 75/7]; fid. et symb. 2 [ebd. 41, 4/6]; s. u. Sp. 403).

d. Philon v. Alex. Seine ganz im Zeichen griechisch-philosophischer Kosmologie stehende Exegese des bibl. Schöpfungsberichts orientiert sich eng an Platons ‚Timaios'; sie kann als die Anwendung einer mittelplaton., Impulse der hellenist. Philosophie aufnehmenden Leseweise dieses Dialogs auf den mosaischen Text beschrieben werden (opif. 7/25 mit Paraphrasen von Plat. Tim. 27e/28c. 29d/30a; D. T. Runia, Philo of Alex. and the Timaeus of Plato[2] [Leiden 1986]; ders., Philo of Alex., On the creation of the cosmos according to Moses [ebd. 2001]). Gott schafft die sichtbare Welt aus neidloser Güte (Philo opif. 21 nach Plat. Tim. 29e) nach dem Vorbild der in mittelplatonischer Weise als Gedanken Gottes aufgefassten Ideen (ebd. 16/20; vgl. Alcin. didasc. 9f [163, 14/164, 6; 164, 29/31 H.]; Dörrie / Baltes 5 nr. 127.4) aus der M. (Philo opif. 22f). Philon folgt nicht der im philosophisch interessierten hellenist. Judentum gängigen Deutung von Gen. 1, 2 auf die M. (die ihm bekannt ist: prov. 1, 22), sondern teilt den bibl. Bericht in zwei Phasen ein: die Erschaffung der intelligiblen Welt oder des Ideenkosmos am ersten Schöpfungstag (Gen. 1, 1/5) u. die Erschaffung der sichtbaren Welt nach deren Vorbild (ab ebd. 1, 6). Die ‚unsichtbare Erde' (ebd. 1, 2) bezeichnet für ihn somit mit einer aus Platon (zB. Tim. 52a) geläufigen Ausdrucksweise die intelligible Idee der Erde (Philo opif. 29).

Die M. wird erst bei der Erschaffung der körperlichen Welt relevant; eine intelligible M. kennt Philon nicht. Er betrachtet die Unterscheidung der hellenist., besonders stoischen Philosophie zwischen einem aktivwirkenden u. einem passiven Prinzip (Diog. L. 7, 134 = SVF 2 nr. 300 = FDS frg. 744 = 44 B Long / Sedley; s. o. Sp. 355) als grundlegend für die Kosmologie (opif. 8; Runia, Creation aO. 115f). Das wirkende Prinzip ist der göttliche Geist (νοῦς), der zwar Züge des die M. ordnenden immanenten Logos der Stoa trägt (opif. 20; Runia, Timaeus aO. 446/51; Löhr 345/54), von Philon aber fraglos als transzendentes Prinzip aufgefasst wird. Die M. ist das passive Objekt des göttlichen Wirkens; sie erhält die aus der mittelplaton. u. stoischen Tradition geläufigen Attribute der Form-, Gestalt- u. Qualitätslosigkeit (Philo fug. et inv. 8: τὴν ἄποιον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον οὐσίαν; conf. ling. 85; congr. erud. gr. 61; vgl. Alcin. didasc. 8 [162, 35f H.]; zur Stoa s. o. Sp. 356/8) sowie der daraus resultierenden Aufnahmefähigkeit für die Form (Philo opif. 21). Philon kann nach stoischem Sprachgebrauch οὐσία als Synonym für ὕλη verwenden (ebd. 21. 171; spec. leg. 1, 328; Runia, Timaeus aO. 141; ders., Creation aO. 145), scheint die M. aber mit der platon.-aristotel. Tradition als unkörperlich aufzufassen (leg. all. 1, 3). Wenn Philon sie mit den Stoikern ‚aus sich heraus unbewegt' nennt, so meint er damit ihre Unbelebtheit u. das Fehlen eines eigenen Bewegungsprinzips im Sinne Platons (Phaedr. 245cd), das sie auf die Beseelung u. Bewegung durch den göttlichen Geist angewiesen sein lässt (opif. 9). Hiermit kontrastiert in gewisser Weise, dass Philon der M. an anderer Stelle im Anschluss an Plat. Tim. 30a eine chaotische, dem ordnenden Wirken Gottes tendenziell widerstrebende Negativität zuschreibt (opif. 22; spec. leg. 4, 187). Philon hat hier ebenso wenig wie manche Mittelplatoniker (vgl. Alcin. didasc. 8 [162, 35f H.] mit ebd. 12 [167, 15/24 H.]) eine Spannung wahrgenommen; das exegetische Problem der Herkunft der ungeordneten M.bewegung des ‚Timaios', das etwa bei Plutarch u. Numenios zu dualistischen Lösungen führt (s. o. Sp. 359/61), existiert für ihn nicht. Philon interpretiert allerdings das traditionelle Konzept der Aufnahmefähigkeit der M. für die Formen im Sinne einer mangelhaften, der Fülle des göttlichen Wirkens nur unzureichend entsprechenden Aufnahmefähigkeit (opif. 23). Die Widerständigkeit der M. ist somit eine Widerständigkeit aus Schwäche, ihre Negativität erwächst aus ihrer Qualitätslosigkeit. Von der Aussage, dass die M. aus sich nichts Gutes hat (ebd. 21; vgl. fug. et inv. 198), ist es nicht weit zu dem Gedanken, dass sie das Schlechte an sich ist. Philon hat diese Konsequenz nicht gezogen u. die M. nie als das Prinzip des Schlechten bezeichnet; doch deutet sich hier entfernt eine Lösung wie die Plotins an (s. o. Sp. 363f). – Philon vertritt nirgends ausdrücklich eine creatio ex nihilo (May 9/21; Runia, Timaeus aO. 453/5). Zwar betrachtet er in engem Anschluss an biblisches Denken Gott als die alleinige Ursache des Kosmos u. spricht wiederholt davon, dass dieser von Gott ‚aus dem Nichtseienden' geschaffen worden ist (somn. 1, 76; vit. Moys. 2, 267; leg. all. 3, 10). Solche Äußerungen, für die es Parallelen im Mittelplatonismus gibt (Attikos frg. 4, 36f = Eus. praep. ev. 15, 6, 7), stehen jedoch neben Beschreibungen der Schöpfung als Ordnung der M. im Sinne des ‚Timaios' (plant. 3; quis rer. div. her. 133f. 160; somn. 1, 241; Wyrwa 653f) u. enthalten offensichtlich keinen Widerspruch gegen das platon. Weltbildungsmodell. Wenn Philon die platon. Ideen in den göttlichen Geist verlegt, statt sie als selbständiges Prinzip außerhalb desselben anzusetzen, so ist er erkennbar bestrebt, einen Dualismus von Gott u. Ideen zu vermeiden (vgl. M. Baltes, Art. Idee [Ideenlehre]: o. Bd. 17, 235/8). Ähnliche Überlegungen zur M. stellt Philon nicht an; solange Gottes Rang als einzige aktive Ursache gewahrt bleibt u. die M. ihm lediglich als passives Objekt gegenübersteht, birgt die Annahme eines Materialprinzips für ihn ebenso wenig die Gefahr des Dualismus wie für die Stoiker (leg. all. 3, 7; cherub. 127; zur Stoa s. o. Sp. 357). Philon illustriert die Allmacht u. Allweisheit Gottes öfters mit dem platon. Gedanken (Plat. Tim. 32a), dass durch die Schaffung des Kosmos die verfügbare M. restlos verbraucht wird (opif. 171; quod det. pot. insid. 154; plant. 6; vgl. Alcin. didasc. 12 [167, 15f H.]). Hierher gehört das von Euseb zu Unrecht als Beleg für die Geschaffenheit der M. zitierte Stück prov. 2, 50f (= Eus. praep. ev. 7, 21); im Kontext geht es Philon darum, dass die Präexistenz der M. einer Erschaffung des Kosmos in der Zeit (für die Philon ausdauernd argumentiert u. deren Leugnung für ihn der Negation der

göttlichen Vorsehung gleichkommt: opif. 7) nicht widerspricht (prov. 2, 45/51).

B. Christlich. I. Debatte um die creatio ex nihilo im 2. u. 3. Jh. nC. a. Allgemein. Die antike christl. Tradition diskutiert den Begriff der M. zumeist im Zusammenhang mit der Schöpfungstheologie u. Genesisauslegung; letztere ist in der Antike der systematische Ort christlicher naturphilosophisch-kosmologischer Spekulation (Genesiskommentare des Origenes, Augustinus u. a.; Hexaemeronliteratur). Dem NT liegen kosmologische Interessen noch fern (Wyrwa 703/8); das Wort ὕλη im philosoph. Sinne ist hier nicht belegt. Der älteste christl. Beleg dürfte Ign. Ant. Rom. 6, 2 (SC 10, 134) sein, wo ὕλη parallel u. weitgehend synonym zu ,Welt' (κόσμος im ntl. Sinn) steht u. pejorativen Sinn hat. Wirkliche Bedeutung für die christl. Theologie erlangt der M.begriff um die Mitte des 2. Jh., als heterodoxe Strömungen (*Gnosis, *Markion, Hermogenes) in scharfer Form die Theodizeefrage stellen u. unter Nutzung philosophischer, besonders mittelplatonischer Denkmodelle den M.begriff zur Beantwortung der Frage nach dem Woher des Bösen heranziehen. Aus mehrheitskirchlicher Sicht war die Frage nach der M. u. dem Bösen geradezu ein Kennzeichen häretischer Theologie (Tert. adv. Marc. 1, 2, 2; Eus. h. e. 5, 27; vgl. auf gnost. Seite Ptolemaios Gnosticus ep. 7, 8f bei Epiph. haer. 33, 7, 8f [GCS Epiph. 1, 457]). Die Notwendigkeit, gegen diese Ansätze die Identität des Schöpfergottes mit dem Erlösergott zu sichern u. das Theodizeeproblem ohne Beschränkung der Allmacht Gottes zu lösen, führt im Laufe des 2. Jh. zur Herausbildung des Dogmas der creatio ex nihilo (grundlegend: May). Apologeten wie Justin u. Athenagoras parallelisieren wie Philon v. Alex. u. Teile der hellenist.-jüd. Tradition (s. o. Sp. 368/73) noch ohne Bedenken den bibl. Schöpfungsbericht mit dem ,Timaios'; noch *Clemens v. Alex. wird nachgesagt, dass er die Präexistenz der M. vertreten habe (Referat der Hypotyposen bei Phot. bibl. cod. 109, 89a [2, 79/81 Henry]; Bestätigungen im erhaltenen Werk des Clemens sind schwer zu finden; S. R. C. Lilla, Clement of Alex. A study in Christian Platonism and Gnosticism [Oxford 1971] 189/99). Für *Irenaeus v. Lyon (der als erster einen entsprechenden Schriftbeweis führt), Theophilos v. Ant. u. Tertullian (adv. Hermog. 21, 2. 45, 4) ist die Schöpfung aus dem Nichts bereits fester Bestandteil christlicher Lehre, auch wenn Tertullian noch innerchristliche Debatten zu der Frage bezeugt (res. 11, 6; vgl. adv. Marc. 2, 5, 3). Das den Demiurgen mancherlei Einschränkungen seitens der M. unterwerfende philosoph. Weltbildungsmodell des ,Timaios' u. das bibl. Schöpfungsdenken, dessen Kennzeichen die absolute Souveränität u. Voraussetzungslosigkeit von Gottes Schaffen sind, gelten jetzt als unvereinbar. Tertullian bekundet auf der Basis seiner korporealistischen Ontologie demonstratives Unverständnis für den platon. Begriff einer unkörperlich-formlosen M. (adv. Hermog. 45, 4). Die meisten Theologen behalten den platon. M.begriff jedoch in der Weise bei, dass sie die M. selbst als von Gott geschaffen ansehen u. den Schöpfungsvorgang in die zwei Phasen der Erschaffung der M. (die eigentliche creatio ex nihilo) u. ihrer Gestaltung zur sichtbaren Welt unterteilen (Tatian, Theophilos v. Ant., Origenes). Mit Blick auf die zweite Phase erweisen sich der philosoph. M.begriff u. die Weltentstehungslehre des Platonismus bis zum Ende der Antike als fruchtbar für die christl. Kosmologie (Köckert).

b. Heterodoxe Strömungen des 2. Jh. 1. Gnosis. In den gnost. Kosmologien u. Anthropologien steht die M. für alle diejenigen Aspekte der körperlichen Welt u. des menschlichen Körpers, die beides zum ,Gefängnis' oder ,Grab' des pneumatischen Teils der Seele machen u. seiner Erlösung im Wege stehen (zB. Apocr. Joh.: NHC II 20f bzw. ebd. III 25f bzw. PapBerol 8502 2, 54f [GCS Kopt.-Gnost. Schriften 1, 132/4]). Es ist daher geradezu eine gnost. Definition der M., dass sie, im Gegensatz zu dem ,von Natur aus erlösten' Pneuma, nicht erlösungsfähig ist (Clem. Alex. exc. Theodt. 56, 3 [GCS Clem. Alex. 3, 125]: τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται; Iren. haer. 1, 6, 1f; vgl. 1, 7, 4 u. Noema: NHC VI 47, 6/8 über die ,hylischen' Menschen oder ,Kinder der M.'). Die gnost. Eschatologien sehen die Vernichtung der M. sowie der aus ihr entstandenen *Archonten u. (mit der Ausnahme des Valentinianismus, Iren. haer. 1, 7, 1. 4) auch des Demiurgen vor (Orig. mund. 141/8 [NHC II 125, 25/127, 4]; Noema: NHC VI 40, 14/20). In diesem Rahmen erhält die M. die gängigen Attribute der philosoph. Tradition: Formlosigkeit (Iren. haer. 1, 1, 3: ἄμορφον ... καὶ ἀνείδεον = Al-

cin. didasc. 8 [162, 36 H.]; 1, 2, 3f; Clem. Alex. exc. Theodt. 47, 4 [GCS Clem. Alex. 3, 122]), Qualitäts- u. Gestaltlosigkeit sowie (stoisierend) Unbewegtheit (Hippol. ref. 5, 17, 2f; vgl. Philo opif. 9; s. o. Sp. 356. 371). Wie die Vorliebe für Bezeichnungen wie ‚Dunkelheit' (Hippol. ref. 5, 19, 5; Orig. mund. 2. 5 [NHC II 98, 1/7. 24/34]; vgl. Plot. enn. 1, 8 [51], 4, 31f) u. (spezifisch gnostisch) ‚Unwissenheit' (Auth. Log.: NHC VI 28, 8f) oder ‚Fehlgeburt' (ἔκτρωμα: Iren. haer. 1, 4, 1; Orig. mund. 6 [NHC II 99, 9f]; vgl. 1 Cor. 15, 8) zeigt, kommt es dabei nicht auf die Funktion der M. als Substrat der Körper an, sondern auf ihren negativen u. widergöttlichen Charakter; M. u. Körper werden in der Regel nicht scharf unterschieden, ὕλη u. οὐσία werden synonym gebraucht (zB. Iren. haer. 1, 2, 3). Nicht selten wird die M. auch bei Verwendung philosophischen Vokabulars als ein gegen Gott auftretendes mythisches Urwesen personifiziert (Sethianer: Hippol. ref. 5, 19, 6f; Auth. Log.: NHC VI 27, 28f). – Die Frage, ob die M. ein mit Gott gleichursprüngliches Prinzip oder über Zwischenstufen aus dem höchsten Prinzip abzuleiten ist, wird in der Gnosis verschieden beantwortet (E. Thomasson, The derivation of matter in monistic Gnosticism: J. D. Turner / R. Majercik [Hrsg.], Gnosticism and Later Platonism [Atlanta 2000] 1/17). Hippolyt referiert einige Dreiprinzipienlehren, die Ähnlichkeit mit der mittelplaton. Dreiheit von Gott, Ideen u. M. haben (Sethianer: ref. 5, 19, 1; vgl. Paraphr. Seem: NHC VII 1f; Baruchbuch des Gnostikers Justin: ref. 5, 26, 1f u. bes. deutlich Peraten: ebd. 5, 17, 1/3). In diesen Systemen fungiert die M. als Ursache oder zumindest Mitursache des Bösen. Dagegen protestiert der valentinianische Tractatus tripertitus im Namen der negativen Theologie gegen die mittelplaton. Dreiprinzipienlehre (NHC I 53, 24/40). Die Schrift ‚Vom Ursprung der Welt' trägt mit ausdrücklicher Wendung gegen die Theorie der Unentstandenheit der M. (‚Chaos') einen Mythos von der Entstehung derselben durch den Willen des gefallenen Aions Pistis Sophia vor; aus der M. entstehen nacheinander der Demiurg u. die Welt (1/9 [NHC II 97/9]). Prinzip u. Ursache des Bösen ist, trotz klar negativer Wertung, nicht die M., sondern der Wille der Pistis Sophia. Die intensivste gnost. Reflexion über Wesen u. Herkunft der M. findet sich in den Berichten des Irenaeus u. der Excerpta ex Theodoto des Clemens v. Alex. über das valentinianische System des Ptolemaios. Auf jeder Stufe des Emanationssystems entsteht durch den problematischen Akt eines *Aions eine mit den traditionellen M.-Attributen versehene, formlose Entität, der jeweils durch die Aktion einer Christus- oder Logosgestalt aus dem Pleroma ‚Formung' (μόρφωσις) zuteil wird: 1) Das unerfüllbare ‚Begehren' (ἐνθύμησις) der oberen Sophia, den höchsten Gott zu erkennen bzw. ohne ihren Paargenossen etwas hervorzubringen, materialisiert sich als eine ‚formlose Substanz' (Iren. haer. 1, 2, 3f). Die Beschreibung eines vom weiblichen Partner allein hervorgebrachten Erzeugnisses als ungeformte M. u. seine Titulatur als ‚Fehlgeburt' (nach 1 Cor. 15, 8) deutet auf eine Rezeption der aristotel. Zeugungslehre (s. o. Sp. 354; May 101f). Die Formung dieser geistigen M. geschieht in zwei Schritten zunächst als ‚seinsmäßige Formung' (μόρφωσις κατ' οὐσίαν) durch den oberen Christos, sodann als ‚erkenntnismäßige Formung' (μόρφωσις κατὰ γνῶσιν) u. Befreiung von ihren Affekten durch den Soter. Erst dann ist sie vollständig zur unteren Weisheit (Sophia-Achamoth) gestaltet u. zum demiurgischen Handeln fähig (Iren. haer. 1, 4, 1. 5). 2) Die Affekte der unteren Sophia, die durch das Eingreifen des Soter von ihr abgetrennt wurden, werden von diesem teils in eine psychische, teils in die als Substrat der Körper fungierende, selbst aber unkörperliche M. umgewandelt, der der Soter die ‚Aufnahmefähigkeit' (ἐπιτηδειότης, ein Fachbegriff der peripatetischen u. platon. Tradition für die aristotel. Potentialität: Alex. Aphrod. an.: CommAristotGr Suppl. 2, 1, 148, 26f; Alcin. didasc. 26 [179, 25f H.]; Plot. enn. 2, 4 [12], 7, 3) für körperliche Formen verleiht (Iren. haer. 1, 4, 5; Clem. Alex. exc. Theodt. 46f [GCS Clem. Alex. 3, 121f]). Die Quellen fügen hinzu, dass der Soter damit in gewisser Weise bereits Demiurg ist; M. (im Sinne des für Formen aufnahmefähigen Substrats) u. Weltschöpfung werden damit, anders als in stärker dualistischen Systemen, im Pleroma selbst verankert. Die Formung dieser M. zur körperlichen Welt ist dann das Werk der Sophia-Achamoth bzw. ihres Werkzeugs, des Demiurgen. Auch hier liegt ein Dreischritt von Entstehung u. bloßer Materialität, erster, skizzenhafter u. zweiter, vollendender Formung vor. 3) Der

eigentliche Fokus dieses Ableitungssystems ist die Erschaffung der menschlichen Seele. Sie enthält ein pneumatisches, ein psychisches u. ein hylisches Element. Die beiden letzteren sind Geschöpfe des Demiurgen; die Schaffung der hylischen oder irrationalen Seele ist in Gen. 1, 26f beschrieben (Iren. haer. 1, 5, 5; Clem. Alex. exc. Theodt. 50, 1; 51, 2; 55, 1 [GCS Clem. Alex. 3, 123. 125]; Hippol. ref. 6, 34, 5), die psychische oder rationale Seele entsteht durch die Hauchung von Gen. 2, 7 (Clem. Alex. exc. Theodt. 50, 2 [GCS Clem. Alex. 3, 123]). Der *Hauch hat zunächst materiehaften Charakter u. wird dann vom Demiurgen zur vollgültigen Seele geformt (ebd. 50, 3 [123]). Das pneumatische Element wird dem Menschen nicht durch den Demiurgen, sondern durch die Sophia eingesenkt u. ist der Gestaltung durch beide nicht zugänglich. Seine Erlösung u. Restituierung ins Pleroma wird als ‚Gestaltung nach der Gnosis' beschrieben (Iren. haer. 1, 6, 1; Clem. Alex. exc. Theodt. 59, 1 [GCS Clem. Alex. 3, 126]). Der Dreischritt von bloßer Materialität, noch unvollkommener μόρφωσις κατ' οὐσίαν u. Vollendung durch μόρφωσις κατὰ γνῶσιν kehrt also auf der Ebene des Menschenwesens wieder. In diesem Sinne kann Theodotos davon sprechen, dass auch ‚wir' wie die Sophia-Achamoth vor der Formung durch den Soter u. dem Eintreten der Gnosis ‚formlos' u. eine ‚Fehlgeburt' waren (ebd. 68 [129]).

2. Markion. (May 57/60.) Er scheint eine ewige, dem Weltschöpfer vorgegebene M. angenommen zu haben (Tert. adv. Marc. 1, 15, 4: ex materia subiacente ... innata et infecta). Im Rahmen des markionitischen Theodizeeprojekts liefert die M. die Erklärung für die Herkunft des Bösen: Die schlechte körperliche Welt entsteht aus dem Zusammenwirken des zwar nicht guten, aber auch nicht (wie manche gnost. Demiurgen) schlechten, sondern gerechten Weltschöpfers u. der per se schlechten M. (Clem. Alex. strom. 3, 12, 1. 19, 4; Tert. adv. Marc. 1, 15, 5; A. v. Harnack, Marcion = TU 45 [1923] 273*. 276*). Clemens attackiert diese Theorie im Sinne des häresiologischen Topos der Herkunft sämtlicher Häresien aus der Philosophie als falsch verstandenen Platonismus (strom. 3, 12/21), während Tertullian sachfremd auf die stoische M. verweist (adv. Marc. 5, 19, 7), die ja nicht Prinzip des Bösen ist (s. o. Sp. 356; zur diesbzgl. Kritik des Numenios an der Stoa s. o. Sp. 360f). Tertullian wirft *Markion Polytheismus vor mit dem Argument, dass die M., insofern sie unentstanden ist, göttlichen Rang hat u. somit als dritter Gott neben dem Vatergott u. dem Demiurgen steht (adv. Marc. 1, 15, 5f); diese topische Argumentation gegen die Präexistenz der M. ist gegen verschiedene Systeme einsetzbar u. wird von Tertullian auch gegenüber Hermogenes angewendet (adv. Hermog. 4, 4).

3. Hermogenes. (Greschat 135/286; May 142/50; F. Chapot, L'hérésie d'Hermogène: RechAug 30 [1997] 3/111.) Hermogenes, der zur Abfassungszeit von Tertullians Gegenschrift um 200 nC. noch lebte, ging bei der Integration des mittelplaton. M.denkens in die christl. Schöpfungstheologie u. Genesisauslegung weiter als irgendein anderer Theologe des 2. Jh. (dies erkannten schon die antiken Kritiker, vgl. Hippol. ref. 8, 17, 2 u. die vermutlich auf Hermogenes mitgemünzte Platonkritik bei Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4, 4/9). Obgleich seine persönliche Nachwirkung begrenzt war, kehren daher die in der verlorenen Gegenschrift des Theophilos v. Ant. entwickelten, zumeist bei Tertullian greifbaren Gegenargumente noch bei Origenes, *Methodios v. Olympos oder Ambrosius wieder, sobald es die creatio ex nihilo zu verteidigen u. die Präexistenz der M. zu bestreiten gilt (J. Pépin, Echos de théories gnostiques de la matière au début de l'Exameron: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 259/73). Hermogenes' Anliegen bestand anscheinend darin, Gott von der Verantwortung für das in der Welt vorfindliche Übel zu entlasten, ohne mit Markion oder der Gnosis Vatergott u. Schöpfergott voneinander scheiden zu müssen. Da Gott aus sich selbst nur Gutes hervorbringt (vgl. Plat. Tim. 29e), war das Problem bei Annahme einer creatio ex nihilo nicht zu lösen, weswegen Hermogenes sich für die Präexistenz der M. entschied (Tert. adv. Hermog. 2, 4). Er übernahm also weitgehend die Problemlösung dualistischer Mittelplatoniker wie Plutarch, Attikos u. Numenios (frg. 52 des Places; s. o. Sp. 359/61). Er betrachtet die M. traditionsgemäß als formlos, unbestimmt u. (ungewöhnlicher) zeitlich unbegrenzt (Tert. adv. Hermog. 38, 2; vgl. Apul. Plat. 1, 5; Dörrie / Baltes 4 nr. 123.2) sowie als weder körperlich noch unkörperlich (Tert. adv. Hermog. 35, 2;

vgl. Alcin. didasc. 8 [163, 7f H.]; s. o. Sp. 359). Merkwürdig unbestimmt ist Hermogenes, wenigstens nach der Darstellung Tertullians, in der Frage, ob die M. von sich aus böse ist. Einerseits versichert er ihre Neutralität (Tert. adv. Hermog. 37, 1), andererseits nimmt er mit dem ‚Timaios‘ (30a) eine der M. eigentümliche, chaotische Selbstbewegung an (mit dieser wird in eigenwilliger Weise begründet, dass die M. kein Körper ist: Tert. adv. Hermog. 36, 2), die Gottes Schöpfungshandeln Widerstand entgegensetzt u. dazu führt, dass nur ein Teil der M. geformt wird; die verbleibende ungeformte M. ist der Grund für die Unvollkommenheit der Welt (ebd. 38, 3; 40, 2f; 41, 1; 42, 2f; zum Gedanken vgl. Plot. enn. 1, 6 [1], 2, 13/8; Aristot. gen. an. 4, 4, 770b 16f). Zur exegetischen Untermauerung seiner These hat Hermogenes auf die jüd.-hellenist. Deutung von Gen. 1, 2 (terra autem erat invisibilis et incomposita) auf die M. zurückgegriffen (Tert. adv. Hermog. 23, 1) u. die Vergangenheitsform erat als Hinweis auf deren Präexistenz interpretiert (ebd. 37, 1; ähnlich später die Manichäer, vgl. Aug. Gen. c. Manich. 1, 5 [CSEL 91, 71f]); außerdem bezog er die Anfangsworte in principio (Gen. 1, 1) auf die M. (Tert. adv. Hermog. 19, 1), eine Exegese, die ohne Parallele ist. Tertullians Strategie bei der Widerlegung des Hermogenes besteht darin, den Begriff der M. jeden Inhalts zu entkleiden u. ganz auf das Element der Ewigkeit zu reduzieren, so dass er Hermogenes vorwerfen kann, ein zweites ewiges Wesen u. damit einen zweiten Gott einzuführen (ebd. 4, 4; 7, 2; vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4, 5f). Wesentlicher ist sein Einwand, dass der Dualismus des Hermogenes sein Ziel, die Theodizee, verfehlt. Gott lässt das Übel in der Welt zu, weil er es nicht aufheben will oder kann, also aus bösem Willen oder aus Schwäche; Hermogenes' Theodizee stellt also entweder die Allmacht oder die Güte Gottes in Frage, ohne ihn von der Verantwortung für das Übel wirklich entlasten zu können (Tert. adv. Hermog. 10, 3; 15, 1/3; 16, 3f; zum Dilemma vgl. Epicur. frg. 374 Usener = Lact. ira 13, 20). Dieses bei Tertullian erstmals belegte Argument kehrt bei Methodios v. Olympos wieder (bei Eus. praep. ev. 7, 22, 36/55; s. u. Sp. 390f).

c. Apologetik. 1. Justin. (May 122/35; Nautin 62/7.) *Iustinus Martyr ist der erste christl. Autor, der die Schöpfungsgeschichte der Bibel ausdrücklich mit dem ‚Timaios‘ Platons parallelisiert u. die Abhängigkeit Platons von Moses behauptet (apol. 1, 59, 1/6; Dörrie / Baltes 2 nr. 70.1b). Die Schöpfung der Welt erfolgt für Justin hier wie dort durch ‚Umwandlung der gestaltlosen M.‘ (apol. 1, 59, 1; vgl. 1, 10, 2. 67, 7); eine Einschränkung von Gottes Allmacht hat er hierin ebenso wenig gesehen wie Philon oder der Autor von Sap. 11, 17. Dies ist insofern erstaunlich, als Justin sich polemisch mit Markion u. wohl auch mit der Gnosis auseinandergesetzt hat (vgl. dial. 35, 5f). In anderem Zusammenhang entwirft Justin allerdings ein Argument gegen die natürliche (statt von Gott geschenkte) Unsterblichkeit der Seele, das, auf die M. übertragen, zu einem klass. Einwand gegen deren Präexistenz geworden ist (ebd. 5, 4/6): Das einzige von Natur aus Unentstandene u. Unvergängliche ist Gott, das wahre Sein (vgl. Plat. Tim. 52a; zur Gleichsetzung von Gott u. Sein vgl. Plut. E Delph. 17, 391E/20, 393C); ein zweites Unentstandenes u. Unvergängliches wäre entweder von Gott nicht zu unterscheiden oder würde die Annahme eines dritten, beiden übergeordneten Unentstandenen erfordern, was zu einem infiniten Regress führte. Auf die M. bezogen, kehrt das Regressargument sowohl bei Dionysios v. Alex. (bei Eus. praep. ev. 7, 19, 1/5) als auch bei Porphyrios wieder (in Plat. Tim. frg. 51 Sodano = Procl. in Plat. Tim. 30a [1, 391, 4/392, 7 D.]), der es gegen den Dualismus des Attikos (frg. 26 des Places) richtet. Es ist denkbar, dass Justin u. Porphyrios gleichermaßen auf ein antidualistisches Argument mittelplatonischer, vielleicht neupythagoreischer Provenienz zurückgreifen, das Justin dann selbständig (vgl. dial. 5, 6) auf die Seele übertragen hätte; auffällig wäre dann freilich, dass er es in seiner ursprünglichen Stoßrichtung u. in kosmologischer Hinsicht für irrelevant gehalten hätte.

2. Athenagoras. Kompositorisches Rückgrat der Legatio des Athenagoras ist Platons Dichotomie von Sein u. Werden (Tim. 27d/28a, wörtlich zitiert leg. 19, 1). Er bezieht Platons Text allerdings auf Gott u. die M. u. weist diesen die klass. antithetischen Attribute zu: geistige Erkennbarkeit u. sinnliche Wahrnehmbarkeit, Ewigkeit u. Vergänglichkeit, Sein u. Nichtsein (ebd. 4, 1; 15, 1f; 22, 2). Die enge Anlehnung an den ‚Timaios‘ bewirkt, dass M. u. Körper nicht

scharf unterschieden werden. Die Aussage, dass die M. ‚entstanden u. vergänglich‘ sei (ebd. 4, 1), ist kein Plädoyer für die creatio ex nihilo, sondern bezieht sich auf das Werden der Körperwelt im Gegensatz zu Gottes unveränderlichem Sein; die Erschaffung der Welt ist für Athenagoras, wiederum mit deutlichem Anklang an den ‚Timaios‘, die Ordnung der chaotischen M. durch Gottes ewigen Logos (ebd. 10, 2f). ‚Nichtsein‘ ist bei Athenagoras eine Variation von ‚Werden‘ u. hat mit dem Nichtsein der M. im Sinne Plotins (s. o. Sp. 362) nichts zu tun. Der Fluchtpunkt all dieses Platonisierens ist freilich ein apologetischer: Nur die Christen wissen die ontologischen Gegensätze Sein u. Werden, Gott u. M. zu unterscheiden u. verweigern sich daher dem Götzendienst, der Verehrung der M. an Gottes statt (15, 1/3). Eine Verbindung der M. mit dem Bösen gibt es insofern, als der Teufel (der ‚Archon der M.‘: 24, 6) u. die gefallenen Engel ursprünglich zur Verwaltung der M. bestimmt waren (24, 2/5). Bei Engeln wie bei Menschen hat das Böse seinen Ursprung in der Freiheit der Entscheidung (24, 4: αὐθαίρετον), besteht aber konkret in der Hinwendung zur M. (25, 3; 27, 1).

3. Tatian. (May 152/5.) Er hat als erster klar die Hervorbringung der M. durch den Schöpfergott behauptet (or. 5, 6f; 12, 2) u. ihre Anfangslosigkeit mit dem Argument bestritten, dass sie dann von gottgleicher Kraft sein müsse (ebd. 5, 7; hier steht möglicherweise das von Tatians Lehrer Justin gegen die Ewigkeit der Seele entworfene Argument im Hintergrund [dial. 5, 6f; s. o. Sp. 380]). Den Impuls hierfür gab sicherlich die Auseinandersetzung mit Gnostikern oder Markioniten. Schöpfungsmittler u. Gestalter der von Gott hervorgebrachten (προβάλλειν, eine umdeutende Aneignung des gnost. Terminus für die *Emanation) M. ist der Logos, dem die M. freilich vorgegeben ist: Sie ist das einzige Geschöpf, das ohne seine Mitwirkung entsteht. Diese eigentümliche Struktur erklärt sich daraus, dass Tatian die Hervorbringung des Logos (Löhr 370/3) aus Gott, wie im 2. Jh. gängig (vgl. zB. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 10, 2. 22, 3), mit der Entstehung des ausgesprochenen Wortes aus dem inneren Wort vergleicht (λόγος ἐνδιάθετος u. λόγος προφορικός; die Unterscheidung ist stoisch, zB. SVF 2 nr. 135 = FDS frg. 528) u. mit einem entfernten Anklang an die aristotel. Geist- u. Wahrnehmungslehre (s. o. Sp. 355) das aufnehmende Vermögen der Hörer als eine zunächst ungeordnete, durch das Wirken des Wortes aber der Gestaltung unterworfene M. auffasst (or. 5, 5f). Analog zum gesprochenen Wort trifft auch der göttliche Logos auf eine M., die er nicht selbst geschaffen hat. Tatian übernimmt also das platon. Weltbildungsmodell mit dem Logos in der Rolle des Demiurgen, mit dem entscheidenden Unterschied, dass er die M. von Gott geschaffen sein lässt u. damit den Schritt zur creatio ex nihilo tut. – In seiner Anthropologie unterscheidet Tatian ein ‚materielles‘ (ὑλικὸν πνεῦμα) u. ein ‚göttliches‘ oder ‚himmlisches‘ Pneuma als Bestandteile der menschlichen Seele (ebd. 12, 1; 13, 5f; Greschat 251/4). Das materielle Pneuma oder die Seele im landläufigen Sinne hat die Aufgabe, die M. zum Körper zu gestalten. Ebenbild Gottes im Sinne von Gen. 1, 26f ist der Mensch aber vermöge seines himmlischen Pneumas, das ihm bei seiner Erschaffung mitgegeben wurde (vermutlich durch die Hauchung von ebd. 2, 7), ihn aber wegen des Sündenfalls wieder verlassen hat. Die Erlösung des Menschen erfolgt durch die Wiedervereinigung der Seele mit ihrem himmlischen Pneuma (or. 13, 3; vgl. 15, 1). Die so verstandene Erlösungsfähigkeit unterscheidet den Menschen von den Dämonen, die lediglich ein materielles Pneuma besitzen; sie sind daher eng mit der M. assoziiert, zu der sie den Menschen hinlocken wollen, um ihn zu verderben (ebd. 16, 6). Vokabeln wie ‚hylisch‘ u. ‚pneumatisch‘ klingen gnostisch (s. o. Sp. 377), doch handelt es sich wieder um den Versuch, gnostische Terminologie großkirchlich zu übernehmen: Gegenstand der Erlösung ist jedenfalls nicht, wie in der Gnosis, das Pneuma, sondern die Seele. Im Sinne einer Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie ist nicht nur das Einzelwesen, sondern auch die Welt als Ganze von einem hylischen Pneuma durchwaltet, das sich zu dem göttlichen Logos so verhält wie die Individualseele zu ihrem himmlischen Pneuma (12, 4/6). Platonisch klingt die öfters wiederholte Aufforderung an die Seele, sich von der M. abzuwenden (16, 6; 18, 2), die einmal sogar als verderbende Macht personifiziert wird (15, 11). Auch wenn daraus vielleicht Tatians enkratitische Grundhaltung spricht, ist doch die Negativwertung der M. relativer Art u. primär durch sein Stufendenken bedingt (12, 7; 18, 2). Prinzip des Bösen ist die M. jeden-

falls nicht; für die Sünde macht Tatian wie alle mehrheitskirchlichen Theologen seiner Zeit das αὐτεξούσιον der Menschen u. Dämonen verantwortlich (7, 4; 15, 11).

4. Theophilos v. Ant. (May 159/67.) Er kombiniert in der Schrift Ad Autolycum das apologetische Anliegen mit der Hexaemeron-Exegese u. widerspricht auf beiden Ebenen entschieden der Annahme einer dem Schaffen Gottes vorgegebenen M. Er spricht erstmals in formelhafter Weise von einer Schöpfung aus dem Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων: ad Autol. 2, 4, 9. 10, 10. 13, 1, allerdings ohne Nennung der bibl. Belege) u. betont die absolute, mit menschlichen Maßstäben nicht messbare Willenssouveränität des Schöpfers (ebd. 2, 4, 9. 13, 1 mit Zitat von Lc. 18, 27). Im Rahmen eines kritischen Überblicks über philosophische Gottesvorstellungen widmet er der Kosmologie Platons verhältnismäßig breiten Raum (ad Autol. 2, 4, 4/9). Die Platoniker betrachten Gott zu Recht als ungeworden u. als Vater u. Schöpfer des Alls (nach Plat. Tim. 28c), stellen ihm aber irrig die M. als ebenfalls ungewordenes, ‚gleichaltriges' (συνηκμακέναι; vgl. ad Autol. 2, 10, 1) Prinzip an die Seite. Gegen diesen vermeintlichen platon. Dualismus formuliert Theophilos drei Argumente, die für die christl. Verteidigung der creatio ex nihilo grundlegend geblieben sind (Pépin 48/57): 1) Gott ist nicht mehr Schöpfer alles Seienden, seine Rolle als erstes Prinzip (μοναρχία) ist in Frage gestellt (ad Autol. 2, 4, 5). 2) Wäre die M. ungeworden u. ewig, so wäre sie unveränderlich u. mithin Gott gleich (ebd. 2, 4, 6). Dieses Argument ist schon bei Justin (dial. 5, 6f, dort auf die Seele bezogen) u. Tatian (or. 5, 7) belegt u. wird von Tertullian in der Polemik gegen Hermogenes aufgegriffen (s. o. Sp. 379); die Fassung bei Theophilos lässt aber deutlicher seine Verankerung in der auf der Dichotomie von Sein u. Werden fußenden platon. Ontologie erkennen (Plat. Tim. 27d/28a). 3) Der platon. Handwerkervergleich, der Gott wie einen menschlichen Handwerker ein vorgegebenes Material gestalten lässt (ἐξ ὑποκειμένης ὕλης; der aristotel. Terminus für das Substrat [s. o. Sp. 352] ist hier u. häufig in der christl. Tradition weitgehend gleichbedeutend mit ‚präexistent'), wird der Besonderheit von Gottes Schaffen nicht gerecht (ad Autol. 2, 4, 7f). Das beweisen Phänomene wie Selbstbewegung, Beseelung u. Leben, die allein natürlichen Dingen eignen u. nicht vom Menschen, sondern nur von Gott hervorgebracht werden können. Es ist wahrscheinlich, dass diese drei Argumente in Theophilos' verlorener Widerlegung des Hermogenes breiter entfaltet u. von anderen Argumenten unterstützt wurden. – Theophilos' Exegese von Gen. 1 wirkt etwas uneinheitlich, steht aber ganz im Zeichen der creatio ex nihilo (Nautin 69/79; Alexandre 75. 79). Die Worte ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (Gen. 1, 2) werden mit der traditionellen hellenist.-jüd. Exegese auf die M. bezogen, sofern diese dabei als geschaffen betrachtet wird (ad Autol. 2, 10, 10); an anderer Stelle erklärt Theophilos sie jedoch, ebenfalls im Anschluss an eine jüd. Tradition (s. o. Sp. 369), damit, dass die Erde noch von Wasser bedeckt u. ohne schmückende Vegetation war (ebd. 2, 13, 7/9; vgl. Tert. adv. Hermog. 29, 2f. 6).

d. Irenaeus v. Lyon. (May 167/75.) Seine Perspektive auf die gnost. *Häresie u. auch seine Widerlegungsstrategie hat Wesentliches zur Entwicklung der kirchl. Lehre der creatio ex nihilo beigetragen, für die er als erster eine Art Schriftbeweis führt (haer. 1, 22, 1; 4, 20, 2, jeweils mit Zitat von Herm. mand. 1, 1, 1). Seine Kritik des valentinianischen Systems setzt bei der Gestalt des Weltschöpfers an; *Irenaeus will ihn als den höchsten, allmächtigen u. voraussetzungslos schaffenden Gott erweisen, im Gegensatz zu dem von der Sophia-Achamoth ferngesteuerten gnost. Demiurgen, der überdies mit einer ihm vorgegebenen M. arbeitet (haer. 2, 1, 1). Aus dieser ganz auf den Weltschöpfer u. die Entstehung der körperlichen Welt zentrierten Sicht muss das valentinianische System trotz seines sich in komplizierten mehrstufigen Ableitungsprozessen äußernden Bemühens um eine monistische Zurückführung der M. auf das intelligible Prinzip (s. o. Sp. 375/7) als dualistisch erscheinen, u. Irenaeus kann ihm dieselben Argumente entgegenhalten, die Theophilos v. Ant. u. andere gegen die platon. oder christl.-heterodoxen (s. o. Sp. 377/9 zu Markion u. Hermogenes) Verfechter des Prinzipienrangs der M. u. ihrer Gleichursprünglichkeit mit Gott vorbringen (zB. die Kritik des Handwerkervergleichs, Iren. haer. 2, 10, 4; vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4, 7f; Zitat von Lc. 18, 27 bei Iren. haer. 2, 10, 4 u. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 13, 1). Irenaeus formuliert den Gedanken der Voraussetzungslosigkeit von Gottes Schaf-

fen gern so, dass Gott die M. (substantia creaturarum oder materia; Irenaeus gebraucht wie die Stoiker u. Philon ὕλη u. οὐσία synonym; vgl. auch die häufige Junktur substantia materiae = οὐσία τῆς ὕλης, zB. haer. 2, 10, 2), das geistige Urbild der geschaffenen Welt (exempla factorum) u. auch deren sichtbare Gestalt aus sich selbst nimmt (ebd. 4, 20, 1; vgl. 2, 30, 9). Eine Präexistenz der M. in Gott ist damit nicht gemeint; Irenaeus betont lediglich die Differenz zum menschlichen Handwerker, dem sowohl das Material als auch das Modell seines Schaffens von außen vorgegeben sind (ebd. 2, 7, 5. 10, 4). Im selben Sinne sind Aussagen zu deuten, nach denen der Wille oder die Kraft Gottes die ‚M.' für seine Schöpfungstätigkeit sind (ebd. 2, 10, 2. 30, 9). Irenaeus will damit nur sagen, dass dem göttlichen Schaffen nichts anderes präexistiert als Gottes Logos sowie seine Weisheit, die ihm nach biblischer Tradition (Prov. 8, 22/31) stets gegenwärtig ist u. als Schöpfungsmittlerin fungiert; unter ‚M.' wird in solchen Äußerungen nur noch formal das der Schöpfung Vorausliegende verstanden. Tertullians überraschende, gegen Hermogenes gerichtete Behauptung, dass die einzige am Schöpfungsvorgang beteiligte M. u. materia materiarum Gottes sermo u. seine sophia sei (adv. Hermog. 18), dürfte eine rhetorische amplificatio derartiger Formulierungen sein. Eine tiefergehende Reflexion über den Begriff der M. bietet Irenaeus nicht; die Frage nach dem Wie der Erschaffung der M. aus dem Nichts hält er angesichts des Fehlens menschlicher Analoga u. einschlägiger biblischer Zeugnisse für unzulässig (haer. 2, 28, 7). Die große Wirkung von Irenaeus' antignostischer Polemik hat dazu geführt, dass die Valentinianer in der späteren kirchl. Tradition generell als harte Dualisten gelten u. als beispielhafte Vertreter einer Präexistenz der M. angeführt werden können (Methodios' v. Olympos Schrift De libero arbitrio [GCS Method. 145/206]; Basil. hex. 2, 4 [GCS NF 2, 27]).

e. Origenes. Die Überlegungen des Origenes zur M. knüpfen an die Diskussionen des 2. Jh. an, gehen über diese aber insofern hinaus, als der M.begriff jetzt unter Rückgriff auf die von der philosoph., besonders stoischen u. platon., Tradition angebotenen Definitionen reflektiert wird. Den Horizont dieser Reflexion bildet die Lehre von der creatio ex nihilo, die für Origenes selbstverständliches kirchliches Dogma ist. In der Regel erscheint die M. bei ihm als das den Qualitäten zugrundeliegende, wandelbare Substrat, das Gott seinem Willen entsprechend geschaffen u. auf seinen Schöpfungsplan hin finalisiert hat. Diese Grenze der Übereinstimmung mit den Philosophen hebt Origenes wiederholt hervor (princ. 2, 1, 4; 4, 4, 6); die Präexistenz der M. u. ihre Unabhängigkeit von Gott würde die Aufhebung der Providenz bedeuten u. zu Epikureismus u. Atheismus führen. Origenes' systematischste Darstellung zur M. dürfte in dem verlorenen Genesiskommentar gestanden haben; ihre Grundzüge lassen sich zT. aus Frg. bei Euseb (praep. ev. 7, 20) u. Calcidius (in Plat. Tim. 276/8; zur Zuweisung an Origenes' Genesiskommentar vgl. Köckert 229/37; van Winden, Calcidius 52/66) u. aus einigen Passagen aus De principiis (bes. 2, 1, 4; 4, 4, 6f; M. Alexandre, Le statut des questions concernant la matière dans le Peri Archôn: H. Crouzel / G. Lomiento / J. Rius-Camps [Hrsg.], Origeniana. Premier colloque internat. des études origéniennes [Bari 1975] 63/81) rekonstruieren. In der Polemik gegen Kelsos weist Origenes die von Kelsos mit Teilen der platon. Tradition vertretene Assoziation der M. mit dem Bösen unter Berufung auf die menschliche Entscheidungsfreiheit zurück (c. Cels. 4, 65f; Dörrie / Baltes 4 nr. 123.5).

1. Begriff der Materie. Origenes nimmt seine Begriffsbestimmung der M. im Rahmen einer Klärung des Begriffs der Substanz (οὐσία) unter Benutzung eines stoisch beeinflussten doxographischen Handbuchs vor (orat. 27, 8 [GCS Orig. 2, 368] = SVF 2 nr. 318; Köckert 289/93). Während der Platonismus die Substanz als das unkörperliche, unveränderliche Seiende definiert, halten die Stoiker das Unkörperliche für ein Epiphänomen des Körperlichen u. setzen demzufolge M. u. Substanz gleich. Diese ist das selbst unveränderliche, qualitätslose, aber für alle Formen aufnahmefähige Substrat der Veränderung; die sich an ihr als dem passiven Prinzip zeigenden Qualitäten sind die Aktivitäten (ἐνέργειαι) des ursächlich wirkenden Prinzips. Die M. ist zwar gedanklich von den Qualitäten separierbar, existiert real aber niemals im qualitätslosen, ungeformten Zustand (vgl. SVF 1 nr. 88 = Calc. in Plat. Tim. 292; Aristot. gen. corr. 2, 1, 329a 25). Die meisten dieser Züge sind philoso-

phisches Gemeingut u. kehren auch dort wieder, wo Origenes eine Bestimmung der M. im eigenen Namen gibt (princ. 2, 1, 4. 2, 2; 4, 4, 6f; wenn er ebd. 4, 4, 6 im Unterschied zu orat. 27, 8 [GCS Orig. 2, 368] die M. als wandelbar bezeichnet, so bezieht sich das auf den Wechsel der sich an ihr zeigenden Qualitäten, nicht auf eine Veränderung des Substrats als solchen). Nicht ganz klar ist, ob Origenes die M. mit der Stoa als körperlich (so in dem Referat von ebd. 27, 8 [368] u. vielleicht im Frg. des Genesiskomm. bei Eus. praep. ev. 7, 20, 9: σωματικὴ φύσις als Synonym von ὕλη) oder mit der platon. u. aristotel. Tradition als unkörperlich betrachtet (so anscheinend princ. 4, 4, 6). Insgesamt legt Origenes (bei leicht stoisierender Tendenz) einen bei allen philosoph. Richtungen konsensfähigen M.begriff zugrunde u. geht über strittige Punkte eher hinweg.

2. Exegese von Gen. 1, 1f. (Köckert 247/67; van Winden, Calcidius 60/6; ders., Exegesis 376f; Nautin 88/92.) Wie Philon u. andere lehnt Origenes die wörtliche Deutung von ‚Himmel u. Erde' (Gen. 1, 1) auf den sichtbaren Kosmos wegen der Doppelung mit ebd. 1, 6 ab (Calc. in Plat. Tim. 277). Als Alternativen fasst er zum einen die Interpretation Philons ins Auge, der in diesen Worten die intelligible Schöpfung ausgedrückt findet (eine Exegese, der Origenes nicht folgt), u. zum anderen eine an die Dichotomie von Sein u. Werden in Platons ‚Timaios' angelehnte Deutung, nach der ‚Himmel' das unkörperliche (incorporea natura) u. ‚Erde' das körperliche Sein (substantia corporum) bezeichnet (ebd. 278). Unter substantia corporum möchte Origenes im Sinne der (stoischen) Synonymie von substantia mit materia die den Körperdingen zugrundeliegende M. verstanden wissen. Für die Identifikation von Erde u. M. sprechen die Attribute invisibilis u. incompta bzw. informis (Gen. 1, 2 LXX) ebenso wie Aquilas Übersetzungsvariante nihil (für incompta), die für Origenes sämtlich auf das Formlose, Potentielle u. in diesem Sinne Nichtseiende der M. zu beziehen sind. Da das ganze Frg. bei Calcidius sich als Referat nach den ‚Hebraei' gibt, greift Origenes hier auch explizit auf die hellenist.-jüd. Auslegungstradition zurück, für die der Text ein wichtiges Zeugnis ist. Die Passage schließt mit der vorsichtigen Überlegung, dass sich caelum in Gen. 1, 1 in Analogie zu terra nicht auf die bereits fertig gestaltete intelligible Schöpfung, sondern auf eine dieser zugrundeliegende intelligible M. bezieht (Calc. in Plat. Tim. 278: Quod si facta est a deo silva corporea quondam informis, quam Scriptura terram vocat, non est, opinor, desperandum incorporei quoque generis fore intellegibilem silvam, quae caeli nomine sit nuncupata). Damit wäre die Asymmetrie vermieden, in caelum die vollgültige intelligible Natur, in terra aber lediglich die M. zu sehen (eine derartige Asymmetrie findet sich später in Augustins Confessiones; s. u. Sp. 404f). Diese Konzeption, die Origenes anscheinend nicht näher ausgeführt hat u. die in seinem übrigen Werk nicht erwähnt ist, weist eine gewisse Nähe zu Plotins Überlegungen zur ὕλη νοητή auf (enn. 2, 4 [12], 1/5; s. o. Sp. 363). Angesichts der bei Moderatos v. Gades greifbaren neupythagoreischen Spekulation über intelligible M. (s. o. Sp. 361) u. der bereits von Aristoteles vorgenommenen Interpretation der platon.-altakademischen Unbestimmten Zweiheit als Materialprinzip (metaph. 1, 6, 987b 18/988a 17) erübrigt sich die Hypothese, dass **Ammonios Sakkas die gemeinsame Quelle von Origenes u. Plotin sei (so van Winden, Exegesis 377).

3. Argumente gegen die Präexistenz der Materie. (Köckert 278/93.) Origenes hat sich mehrfach im Sinne der creatio ex nihilo gegen die Annahme einer präexistenten M. gewandt (princ. 2, 1, 4f; 4, 4, 7; Genesiskommentar bei Calc. in Plat. Tim. 278 u. bes. bei Eus. praep. ev. 7, 20); er zitiert erstmals 2 Macc. 7, 28 als biblischen Beleg (princ. 2, 1, 5). Dabei nimmt er zT. die seit Theophilos v. Ant. gängigen Argumente auf, vertieft sie aber u. fügt neue hinzu. Auch wenn die geordnete Struktur des Kosmos auf eine schöpferische Vernunft deutet, ist der Handwerkervergleich als *Anthropomorphismus abzulehnen; es ist im Gegenteil das Kennzeichen der göttlichen Providenz, dass sie aller natürlichen wie künstlichen Produktion den Stoff zur Verfügung stellt (Eus. praep. ev. 7, 20, 1. 8f; Calc. in Plat. Tim. 278; vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4, 7f). Wäre also auch Gott seine M. vorgegeben, so müsste man eine weitere, auch ihm noch vorgängige Providenz annehmen (Eus. praep. ev. 7, 20, 4; Regressargument). Wenn Gott die Qualitäten aus nichts schaffen kann, warum dann nicht auch ihr Substrat, die M. (ebd. 7, 20, 2; vgl. zu diesem zweifelhaften Argument auch Tert. res. 11, 6, Methodios v.

Olympos bei Eus. praep. ev. 7, 22, 12/35 u. die ausführliche, mit aristotelischer Begrifflichkeit begründete Version bei Joh. Philop. c. Procl. 9, 9 [339/41 Rabe])? Origenes' Hauptargument ist jedoch, dass eine ungeschaffene, prinzipienhafte M. Gottes Schöpfungshandeln aufheben u. Gott als Ursache überflüssig machen würde (Eus. praep. ev. 7, 20, 3/7). Er setzt hierzu bei der Aussage des ‚Timaios' an, dass die M. für die zu schaffende Welt exakt hinreichend war (Plat. Tim. 30a; vgl. Alcin. didasc. 12 [167, 15 H.]; Philo opif. 171; prov. 2, 50), sowie bei dem gemeinphilosoph. Gedanken ihrer Aufnahmefähigkeit für die Form u. fragt nach der Ursache dieser Sachverhalte. Erklärt man sie für prinzipienhaft u. unbegründbar, so führt man sie letztlich auf den Zufall zurück; damit kann man aber kein Kriterium mehr angeben für den Unterschied, ob etwas spontan (αὐτόματον) oder aufgrund vernünftiger göttlicher Lenkung entsteht; damit aber verliert die Konzeption eines vernünftigen Weltschöpfers ihren Erklärungswert, u. man muss mit Epikur alles Werden als zufällig-spontanes Hervorgehen aus der M. ansehen (zum Begriff des αὐτόματον u. seiner Bedeutung für die philosoph. u. christl. antimaterialistisch-antiatomistische Polemik: Köckert 133/9; vgl. W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 791f). Origenes variiert damit einen traditionellen Einwand gegen den Prinzipienpluralismus, nach dem die Annahme mehrerer gleichewiger Prinzipien deren Zusammenwirken unerklärt (‚zufällig') lässt (vgl. Plot. enn. 2, 4 [12], 2, 9f: εἰ δὲ ἀίδιος [scil. ἡ ὕλη], καὶ ἀρχαὶ πλείους καὶ κατὰ συντυχίαν τὰ πρῶτα; s. o. Sp. 365f). Origenes fasst hier die Aufnahmefähigkeit der M., die in der philosoph. Tradition zumeist als privative Bestimmung u. bloße Potentialität aufgefasst war u. daher keiner weiteren Begründung zu bedürfen schien, positiv u. fordert dementsprechend eine kausale Herleitung für sie ein; damit trifft er in der Tat einen Schwachpunkt des philosoph. M.konzepts. Für ihn selbst erklärt sich die Potentialität der M. als Finalisierung auf den Willen Gottes als einziges wirksames Prinzip (Köckert 289).

4. Nichtexistenz der Materie? Im Rahmen einer Überlegung zur Erkennbarkeit der M. (princ. 4, 4, 7) referiert Origenes anonym eine Position, nach der die Körper lediglich Bündel von Qualitäten sind u. die M. inexistent ist, da die gedankliche Operation des Abzugs sämtlicher Qualitäten eines Seienden von diesem nichts übrig lässt (vgl. Aristot. metaph. 7, 3, 1029a 16/8). Origenes merkt an, dass diese Theorie, wenn sie richtig wäre, die creatio ex nihilo stützen würde, verwirft sie aber zugunsten der traditionellen Auffassung, dass das Ergebnis der gedanklichen Abstraktion aller Qualitäten die nur durch ‚unechtes Denken' (Plat. Tim. 52b) erkennbare M. ist. Der Gedanke ähnelt einer von Plotin referierten oder auch erst zum Zweck der Widerlegung entworfenen Fundamentalkritik am M.begriff (enn. 2, 4 [12], 11, 1/13; Sorabji, Matter 31f; de Haas 272/4). Ob es sich ursprünglich um ein christl.-apologetisches Argument für die creatio ex nihilo, um die Opposition einzelner Platoniker gegen den aristotel. M.begriff oder sowohl bei Origenes als auch bei Plotin um eine dialektische Konstruktion handelt, muss offenbleiben. Wohl angeregt von Origenes, nutzen Basileios (s. u. Sp. 394f) u. vor allem Gregor v. Nyssa (s. u. Sp. 397f) den Gedanken der Nichtexistenz der M. für ihre Schöpfungstheologie.

f. Das Materie-Dossier des Euseb; Methodios v. Olympos. Euseb schließt das 7. Buch der Praeparatio evangelica mit vier Texten zur Frage der Präexistenz der M. (Eus. praep. ev. 7, 19 = Dionys. Alex. adv. Sabell.; ebd. 7, 20 = Orig., Frg. aus dem Genesiskomm.; 7, 21 = Philo prov. 2, 50). Das längste Stück dieser Sammlung ist ein auch in der Philokalie (24) u. im Adamantios-Dialog (5/9 [GCS Adamant. 146/62]) vorliegender Auszug aus dem Dialog ‚Über den freien Willen' des *Methodius v. Olympus (arbitr. 5, 1/12, 8 [GCS Method. 157/78] = Eus. praep. ev. 7, 22). Der orthodoxe Hauptunterredner diskutiert mit zwei Heterodoxen, die nicht bei Euseb, aber in der einzigen griech. Hs. des Dialogs als Valentinianer gekennzeichnet sind (G. Schroeder [Hrsg.], Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique. Livre VII = SC 215 [Paris 1975] 123). Tatsächlich vertreten sie keinerlei gnostische oder valentinianische Lehren, sondern plädieren lediglich für die Ungewordenheit der M., u. zwar ausdrücklich nicht aus naturphilosophischen Gründen, sondern um Gott von der Verantwortung für das Böse zu entlasten (Eus. praep. ev. 7, 22, 11). Sie verfolgen also dasselbe Anliegen wie Hermogenes (vgl. bes. Tert. adv. Hermog. 2, 4; 10, 1; dass ein solcher recht einfacher Dualismus als valenti-

nianische Lehre angesehen werden konnte, dürfte sich dem Einfluss des Irenaeus verdanken; s. o. Sp. 384f). Der orthodoxe Hauptunterredner führt wie Tertullian (zB. ebd. 10, 3) den Nachweis, dass die dualistische Lösung des Theodizeeproblems zum Scheitern verurteilt ist (Eus. praep. ev. 7, 22, 11), unabhängig davon, ob die M. mit der Mehrheit der philosoph. Tradition als qualitätslos-neutral (ebd. 7, 22, 21; s. o. Sp. 358f) oder als per se schlecht vorausgesetzt wird (Eus. praep. ev. 7, 22, 37). Mehrere der von ihm vorgebrachten Argumente sind aus Tertullians Schrift gegen Hermogenes parallelisierbar (vgl. bes. ebd. 7, 22, 36/55 mit Tert. adv. Hermog. 10, 3; 15, 1/3; 16, 3f; s. o. Sp. 379).

II. Schöpfungstheologie im 4. bis 6. Jh. Auch in der Theologie der folgenden Jhh. bleibt die These einer ungewordenen, Gott bei seinem Schaffen vorgegebenen M. diskussionswürdig als radikaler philosophischer oder häretischer Gegenentwurf zu der inzwischen als verbindliche christl. Lehre angesehenen creatio ex nihilo. Viele der seit Theophilos v. Ant. gängigen Argumente kehren wieder, doch ergeben sich durch die veränderte philosophie- u. religionsgeschichtliche Situation auch neue Gesichtspunkte. Da der Neuplatonismus als die maßgebliche zeitgenössische philosoph. Richtung selbst um die Vermeidung des Dualismus bemüht ist u. die M. kausal auf das höchste Prinzip zurückführt (s. o. Sp. 366), erfolgt die Zuschreibung der Ungewordenheitsthese an die Philosophen jetzt weniger pauschal (Greg. Nyss. anim. et res.: PG 46, 124A). Als neuer dualistischer Hauptgegner erscheint vor allem bei Augustinus, aber auch bei den Kappadokiern der *Manichäismus, der unter Aufnahme philosophischer Begrifflichkeit für seine Grundprinzipien Licht u. Finsternis die Termini Geist (νοῦς) u. M. (ὕλη) verwendete (Alex. Lycop. plac. Manich. 2 [5 Brinkmann]; eine bezeichnende Kritik aus philosoph. Sicht ebd. 6 [10 B.]; Faustus v. Mileve bei Aug. c. Faust. 20, 3; 21, 1 [CSEL 25, 1, 537. 568f]: deum et hylen). Allerdings unterscheiden die Neuplatoniker präzise zwischen der Ableitbarkeit der M. aus einem höheren Prinzip u. ihrer Entstandenheit in der Zeit (Plot. enn. 2, 4 [12], 5, 25f); entsprechend ihrer nichtzeitlichen Interpretation des ‚Timaios' (Baltes) ist die M. für sie in zeitlicher Hinsicht nach wie vor ein ἀγένητον, die Antithese zur creatio ex nihilo bleibt somit bestehen. Noch im 6. Jh. argumentiert Joh. Philoponos breit gegen die Ewigkeit von Welt u. M. u. entwirft in diesem Zusammenhang einen neuen, explizit von der griech. Tradition abgehobenen M.begriff (s. u. Sp. 407/9).

a. Kappadokier. 1. Basileios. Er interpretiert im Rahmen seiner pastoral ausgerichteten strengen Literalexegese die Worte ‚im Anfang' (Gen. 1, 1) unter Übergehung der christologischen Auslegungstradition (Ambrosius wird sie hex. 1, 4, 15 wieder berücksichtigen) als einen zeitlichen, aber punktförmigen u. in diesem Sinne wieder zeitlosen Beginn, in dem Gottes Willensentschluss zur Schöpfung u. seine Ausführung zusammenfallen (‚Simultanschöpfung': hex. 1, 6 [GCS NF 2, 11f]; van Winden, Beginning; Köckert 335). Die Homilien enthalten zahlreiche Polemiken gegen allegorische, d. h. nach Auffassung des Basileios willkürliche, die Intention (βούλημα) der Schrift zugunsten eigener philosoph.-theolog. Ideen vernachlässigende Auslegungen (zB. hex. 2, 2. 4f; 3, 9 [GCS NF 2, 23. 26/9. 53f]; Pépin 397/400; Köckert 384/91). Basileios lässt hier stets den Vorwurf der Häresie mitschwingen u. erhebt ihn bisweilen ausdrücklich, so im Fall der These von der Ungewordenheit der M. (hex. 2, 2 [GCS NF 2, 23]).

α. Abwehr der These von der Ungewordenheit der Materie. Basileios setzt die ‚Erde' von Gen. 1, 1 mit der ebd. 1, 10 genannten Erde gleich u. interpretiert sie wie zB. Tertullian (adv. Hermog. 29, 6) als das bekannte Element. Die Attribute ‚unsichtbar u. unausgestaltet' (Gen. 1, 2) deutet er mit der von Theophilos v. Ant. (ad Autol. 2, 13, 7/9) aufgenommenen jüd. Tradition (s. o. Sp. 369) auf die Bedecktheit der Erde mit Wasser u. die fehlende Vegetation (hex. 2, 1. 3; 4, 2 [GCS NF 2, 22f. 26. 58f]) u. wehrt ihre Deutung auf die Qualitätslosigkeit u. Potentialität einer ungewordenen, Gottes Schaffen vorgegebenen M. scharf ab (ebd. 2, 2 [23f]; Köckert 350/6; Ambrosius bezieht hex. 1, 7, 25 die Attribute gegen Basileios wieder auf die M.; R. Henke, Basilius u. Ambrosius über das Sechstagewerk = Chresis 7 [Basel 2000] 181/7; Pépin aO. [o. Sp. 378] 259/73). Basileios charakterisiert die Vertreter dieser Auslegung als Schriftausleger, also als (häretische) Christen, stellt ihre Argumentationsweise aber als eine rein philosophische dar u. schreibt ihnen eine Terminologie eindeutig

platonischer Provenienz zu (Qualitäts- u. Formlosigkeit: die gängige mittelplaton. Charakterisierung der M.; durch die Abwesenheit jeder Form bedingte Hässlichkeit: Plot. enn. 1, 8 [51], 5, 23f; Basil. hex. 2, 2 [GCS NF 2, 23]: ἀδιατύπωτον αἶσχος fast wörtlich nach Plot. enn. 3, 5 [50], 1, 22f: ἀόριστον αἶσχος). Seine Gegenargumente sind die traditionellen: 1) Die Ungewordenheit der M. verliehe dieser gottgleichen Rang (vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4, 6; Tert. adv. Hermog. 7, 2; s. o. Sp. 383). 2) Die Annahme einer ungeschaffenen M. macht Gott in seinem Schöpfungshandeln von dieser abhängig (vgl. Tert. adv. Hermog. 8, 1; Orig. bei Eus. praep. ev. 7, 20, 4; Methodios v. Olympos bei Eus. praep. ev. 7, 22, 1/11). Bei Basileios erhält dieses Argument die Form eines Dilemmas: Entweder ist die M. zur Aufnahme von Gottes schöpferischem Wissen (ἐπιστήμη, ein Nachklang von Philons Konzeption des Schaffens der sichtbaren Welt aufgrund von geistig erkennbaren Vorbildern im göttlichen Logos; auch Basileios nimmt eine der Sinnenwelt vorgängige geistige Schöpfung an [hex. 1, 5 (GCS NF 2, 10)], betrachtet sie aber nicht als Paradeigma der körperlichen Schöpfung) hinreichend oder nicht. Im ersten Fall ist sie Gott gleichrangig, im zweiten verhindert sie die Aktualisierung von Teilen des göttlichen Wissens u. zwingt Gott zur Untätigkeit (vgl. ebd. 3, 3 [41]). 3) Der anthropomorphe Vergleich von Gottes Schöpfungshandeln mit dem Tun eines menschlichen Handwerkers, dem seine M. notwendigerweise vorgegeben ist, wird abgelehnt (ebd. 2, 2 [24]; vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4, 7f; Orig. bei Eus. praep. ev. 7, 20, 8f). Basileios formuliert dieses Argument mit einer bis dahin nicht dagewesenen Radikalität, indem er Gott unter dieser Voraussetzung jeden substantiellen Beitrag zum Sein (οὐσία) des Geschaffenen abspricht u. ihm lediglich die Verfertigung einer Form oder Gestalt (εἶδος, σχῆμα) zuerkennt. Diese der platon. u. aristotel. Auffassung von der Form als Seinsträger direkt widersprechende Behauptung setzt den bei Philon u. den Kirchenvätern gängigen, ursprünglich stoischen synonymen Gebrauch von ὕλη u. οὐσία voraus (s. o. Sp. 356). Darüber hinaus scheint sie die geschickte Umkehrung eines zeitgenössischen neuplaton. Arguments zu sein, nach dem die Hervorbringung des Kosmos durch Gott als ein natürlicher Vorgang u. nicht nach Analogie handwerklicher Fertigung gedacht werden muss, weil der Handwerker nur die Form u. die Essenz, nicht aber die M. u. die Existenz des Produkts bewirken könne (Sallust. Philos. de diis 13, 3 [18 Rochefort]; vgl. 9, 3 [13 R.]; Köckert 354). Basileios wendet diesen Gedanken zugunsten der creatio ex nihilo: Um im vollen Sinne Weltschöpfer zu sein, muss Gott die Existenz der Dinge u. mithin ihre M. hervorbringen. Die sich hier andeutende Verknüpfung der reinen, vor jeder essentiellen Bestimmung liegenden Existenz mit der M. wird von Gregor v. Nyssa systematisch weiterentwickelt (s. u. Sp. 396/400). 4) Dass die M. für Gottes Schöpfungsplan genau die richtige Aufnahmefähigkeit hat u. das aktive u. das passive Prinzip exakt korrespondieren, ist bei Gleichursprünglichkeit von Gott u. M. unerklärlich u. müsste auf den Zufall zurückgeführt werden (Basil. hex. 2, 3 [GCS NF 2, 25]). Basileios folgt damit weitgehend Origenes (bei Eus. praep. ev. 7, 20, 3/5; s. o. Sp. 388f; vgl. auch Porph. in Plat. Tim. frg. 51 Sodano = Procl. in Plat. Tim. 30a [1, 391, 4/392, 7 D.]; s. o. Sp. 365f).

β. Negation der Materie in der Exegese von Gen. 1, 1. (Köckert 344/8; J. Zachhuber, Stoic substance, non-existent matter?: StudPatr 41 [Leuven 2006] 425/31.) In seiner Exegese der ‚Erde' von Gen. 1, 1 warnt Basileios seine Hörer davor, das Wesen (οὐσία) der Erde durch Abstraktion sämtlicher Qualitäten u. Isolierung eines eigenschafts- u. gestaltlosen Substrats herausfinden zu wollen. Typische Eigenschaften wie Kälte, Schwere usw. gehören zur Definition des Elements Erde; die Aufhebung dieser Qualitäten hebt das diesen ‚Zugrundeliegende' (ὑποκείμενον) selbst mit auf (hex. 1, 8 [GCS NF 2, 14f]). Auch wenn das Wort ὕλη nicht fällt, wendet sich Basileios damit klar gegen die platon. Methode des νόθος λογισμός (Plat. Tim. 52b; Alcin. didasc. 8 [162, 31f H.]; Plot. enn. 2, 4 [12], 10, 4/11). Sein Argument, dass diese Methode nicht auf die M., sondern auf nichts führt, nutzt den aristotel. Doppelsinn des Begriffs ὑποκείμενον aus, der entweder (ontologisch) die prima materia oder (sprachlogisch) den substantiellen Träger der Eigenschaften bezeichnet, wobei unwesentliche von wesentlichen Eigenschaften dadurch unterschieden sind, dass das ὑποκείμενον ohne die letzteren nicht existieren kann u. von ihnen mitkonstituiert wird

(Porph. frg. 55F Smith = Simplic. in Aristot. cat. 2 [CommAristotGr 8, 48, 1/33]; Porph. in Aristot. cat.: CommAristotGr 4, 1, 95, 22/33; Sorabji, Philosophy 3, 111/20, bes. 114f; zum aristotel. Hintergrund s. o. Sp. 354). Basileios vermischt die beiden Bedeutungen u. gelangt so zu einer Negation des M.begriffs überhaupt. Anregend hierfür war zweifellos Origenes (princ. 4, 4, 7; s. o. Sp. 389f), außerdem vielleicht die von Plotin nach platonischen Quellen referierten oder auch selbst entworfenen Einwände gegen die Existenz einer qualitäts- u. ausdehnungslosen M. (enn. 2, 4 [12], 11, 1/13; Armstrong); der Gedanke der Unerkennbarkeit der οὐσία der Erde spielt außerdem in der anti-eunomianischen Polemik eine Rolle (Basil. c. Eunom. 1, 12, 30/13, 24 [SC 299, 214/8]; Zachhuber aO. 425f). In den Hexaemeron-Homilien ist die Negation der M. auf die Exegese von Gen. 1, 1 beschränkt; später erkennt Basileios die Existenz einer von Gott geschaffenen M. explizit an (hex. 2, 2 [GCS NF 2, 24f]) u. schreibt auch der Erde von Gen. 1, 1, deren Deutung als M. durch den Gedankengang von hex. 1, 8 (GCS NF 2, 14f) gerade zurückgewiesen werden sollte, potentielle, materieartige Züge zu (ebd. 2, 3; 4, 5 [26. 64]).

γ. ‚Finsternis' (Gen. 1, 2) als Prinzip des Bösen. Basileios wendet sich mit Schärfe gegen die Allegorese der ‚Finsternis' (σκότος) des Schöpfungsberichts als des ursprungslosen u. unentstandenen Prinzips des Bösen bzw. als des ‚Bösen an sich' (αὐτὸ τὸ κακόν) im Sinne einer substantiellen, im ständigen Kampf mit Gottes Güte (dem ‚Licht' von 1 Joh. 1, 5) liegenden Entität (hex. 2, 4 [GCS NF 2, 26f]). Er bevorzugt demgegenüber Theophilos' (ad Autol. 2, 13) literale Exegese der ‚Finsternis' als des noch nicht vom Licht erleuchteten Wassers u. führt das moralisch Böse, das er in ursprünglich stoischer, in der Spätantike aber gemeinphilosophischer Weise als einziges wahres Übel anerkennt, gemäß der christl. Tradition seit Justin (zB. apol. 2, 7, 5) auf die Willensfreiheit des Menschen zurück (hex. 2, 4f [GCS NF 2, 26/8]). Die Polemik zielt, wie Basileios selbst hinzufügt, auf den Dualismus von Gott u. der oft metaphorisch als Finsternis beschriebenen M. im Manichäismus. Stellungnahmen gegen die Gleichsetzung von M. u. Übel in Platonismus (zB. Orig. c. Cels. 4, 65f) u. heterodoxem Christentum (Tert. adv. Hermog.; Methodios v. Olympos bei Eus. praep. ev. 7, 22, 36/55) gab es schon zuvor, doch Basileios' Hervorhebung des Dualismus-Risikos im Zusammenhang mit Gen. 1, 2 ist in dieser Form neu u. aus dem kirchl. Abwehrkampf gegen den Manichäismus erwachsen. Dass Basileios allerdings direkt gegen eine manichäische Exegese dieser Stelle polemisiert, ist nicht sehr wahrscheinlich, da die Manichäer das AT u. besonders das Buch Genesis verwarfen (zur manichäischen Kritik speziell an Gen. 1, 2 vgl. Aug. Gen. c. Manich. 1, 6f [CSEL 91, 71/3]).

2. Gregor v. Nyssa. Gregors Schrift In Hexaemeron ist eine Verteidigung u. Vertiefung der Hexaemeron-Auslegung des Basileios, wobei an die Stelle der pastoralen Zielsetzung der letzteren das Augenmerk auf die Folgerichtigkeit (ἀκολουθία) u. die systematische Ordnung der von Gott geschaffenen Natur ebenso wie des von Gott inspirierten mosaischen Schöpfungsberichts tritt (zB. hex. 6 [GregNyssOp 4, 1, 14]). Gregor nimmt daher zahlreiche in der Exegese des Basileios unverbunden auftretende Elemente systematisierend auf, darunter die Negation der M. durch Reduktion des materiellen Seins auf die Summe seiner Eigenschaften (ebd. 7 [14/6]) u. die damit kaum vereinbare Interpretation der bibl. ‚Erde' (Gen. 1, 1) als potentiell-materiehafter Vorform der in die bekannten vier Elemente geschiedenen körperlichen Welt (hex. 16f [GregNyssOp 4, 1, 26/8]). Gregors systematischer Anspruch lässt diese bei Basileios angelegte Spannung deutlich hervortreten. Gregors doppelter M.begriff in hex. hat freilich seine Entsprechung in den beiden von ihm unterschiedenen Phasen der instantanen Grundlegung (καταβολή) des Kosmos ‚im Anfang' u. seiner in der Zeit erfolgenden Ausgestaltung (κατασκευή). Wie Basileios (hex. 2, 4 [GCS NF 2, 26/8]; s. oben) wendet sich Gregor gegen die manichäische Gleichsetzung der M. mit dem Urbösen u. vertritt eine Privationstheorie des Übels (hom. opif. 12 [PG 44, 164A]; ausdrückliche Erwähnung der Manichäer ebd. 23 [212B]; anim. et res.: PG 46, 124A). Wenn er allerdings im anthropologischen Kontext die Gestaltlosigkeit (ἀμορφία) der M. als Hässlichkeit interpretiert u. in ihr die ermöglichende Ursache des moralischen Übels sieht (hom. opif. 12 [PG 44, 161D/164AB]), lehnt er sich bemerkenswert eng an Plotin an (K. Corrigan, Plotinus and St. Gregory of Nyssa. Can matter really

have a positive function?: StudPatr 27 [Leuven 1993] 14/20).

α. Erste Schöpfungsphase: Negation der Materie. (Köckert 411/24; C. Arruzza, La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse: Freiburger Zs. für Philos. u. Theol. 54 [2007] 215/23; F. X. Risch, Gregor v. Nyssa, Über das Sechstagewerk [1991] 24/36. 133/6.) An drei Stellen seines Werks (hex. 7 [GregNyssOp 4, 1, 15f]; anim. et res.: PG 46, 121/4; hom. opif. 23f [PG 44, 209/13]) trägt Gregor eine Theorie vor, nach der die M. als den Eigenschaften (ἰδιώματα) oder Qualitäten (ποιότητες) zugrundeliegendes, selbst eigenschaftsloses Substrat nicht existiert, sondern erst durch das Zusammentreten (συνδρομή: anim. et res.: PG 146, 124D; hom. opif. 24 [PG 44, 213]; vgl. συνδραμόντα: hex. 7 [GregNyssOp 4, 1, 15]) der an sich selbst immateriellen Eigenschaften entsteht. M. u. Körper werden dabei begrifflich nicht unterschieden; Gregor spricht in synonymer Weise von der Entstehung der ὕλη (ebd. 7 [16]) u. der σωματικὴ ὑπόστασις (hom. opif. 24 [PG 44, 213]). Skopos dieser Konzeption u. einziger Zusammenhang, in dem sie bei Gregor erscheint, ist die Verteidigung der creatio ex nihilo u. die Lösung des Problems, wie der transzendente, immaterielle Gott die materielle Welt hervorbringen kann. Gregor formuliert das folgende Dilemma: Entweder bringt Gott das Körperliche aus sich hervor, dann hätte er selbst körperliche Anteile, woraus sich der stoische pantheistische Materialismus ergäbe; oder das Materielle kommt nicht aus Gott, was auf die Annahme einer präexistenten M. u. damit in den Dualismus u. die Häresie führt (anim. et res.: PG 46, 124C; hom. opif. 23 [PG 44, 209D/212A]; das Dilemma war ähnlich bereits von Hermogenes [Tert. adv. Hermog. 2; s. o. Sp. 378] u. im monistischen Neuplatonismus formuliert worden [Porph. in Plat. Tim. frg. 51 Sodano = Procl. in Plat. Tim. 30a (1, 396, 3/26 D.); Sorabji, Philosophy 2, 158/61]). Gregor löst das Problem, indem er eine direkte Erschaffung der M. durch Gott bestreitet: Die Qualitäten sind als solche intelligibler Natur, ihre Erschaffung durch Gott bereitet also keine Schwierigkeiten; die M. ist nur eine Art Beiprodukt, das entsteht, wenn die auf der rein intelligiblen Ebene noch voneinander isolierten Qualitäten kombiniert werden. Diese ontologisch-kosmologische Konstruktion begründet Gregor erkenntnistheoretisch: Die Abstraktion sämtlicher Eigenschaften hebt auch das ὑποκείμενον auf (die Anregung durch Basil. hex. 1, 8 [GCS NF 2, 15] ist deutlich; s. o. Sp. 394); die Definitionen (λόγοι) der elementaren Qualitäten sind voneinander unabhängig (hom. opif. 24 [PG 44, 213A]). Gregor postuliert also die reale Hervorbringung des materiellen Seins durch Kombination der Qualitäten als Umkehrung u. Gegenbewegung zu deren Isolierung durch den gedanklichen Prozess der Abstraktion. Diese Vermischung der ontologischen u. der gnoseologischen Ebene ist insofern legitim, als für Gregor das die rein begrifflichen, voneinander isolierten Eigenschaften denkende Subjekt Gott ist: Da Denken, Wollen u. Schaffen bei Gott eins sind, hat das Gedachte in diesem Fall immer schon Realität (vgl. bes. anim. et res.: PG 46, 124AB; hex. 7 [GregNyssOp 4, 1, 15]). – Den Impuls für diese Theorie dürfte Gregor zunächst von Basileios u. den schon von diesem verwerteten Quellen (Orig. princ. 4, 4, 7; evtl. Platoniker bei Plot. enn. 2, 4 [12], 11, 7/13; s. o. Sp. 389f. 394f) erhalten haben. Der eigentlich originelle, von Basileios nicht vorgegebene Zug (die Interpretation von Körperlichkeit als Resultat der Kombination unkörperlicher Qualitäten) weist darüber hinaus Ähnlichkeit mit der neuplaton., bei Porphyrios u. anderen nachweisbaren Erklärung von Individualität als nichtwiederholbarer Kombination (συνδρομή) eigentümlicher Charakteristika (ἰδιότητες oder ἰδιώματα) u. von Individuen als Bündeln solcher Charakteristika auf (Porph. in Aristot. cat.: CommAristotGr 4, 1, 129, 8/18; Dexipp. Philos. in Aristot. cat.: ebd. 4, 2, 30, 20/34; zum Ganzen Sorabji, Matter 44/59; ders., Philosophy 3, 164/74). Freilich wird in diesen Texten nicht ausdrücklich bestritten, dass den ἰδιώματα eine M. zugrundeliegt. Die Radikalisierung der neuplaton. These (deren Einfluss auf Gregors Terminologie offenkundig ist) zur expliziten Negation der M. wird dadurch ermöglicht, dass Gregor sie vom körperlichen Individuum auf das körperliche Sein als ganzes überträgt.

β. Zweite Schöpfungsphase: Die ‚Erde' (Gen. 1, 1) als samenhafte Potenz u. als Materie. (M. Alexandre, L'exégèse de Gen. 1, 1/2a dans l'In Hexaemeron de Grégoire de Nysse: H. Dörrie [Hrsg.], Gregor v. Nyssa u. die Philosophie [Leiden 1976] 159/92; Köckert 428/36.) Die Spekulation über M. u.

Körperlichkeit als Ergebnis der Kombination immaterieller Qualitäten dient der Verteidigung der creatio ex nihilo u. ist beschränkt auf die erste Schöpfungsphase oder eigentliche γένεσις (in Gregors Exegese: Gen. 1, 1f), die Gregor mit einem ntl. Ausdruck καταβολή nennt (‚Grundlegung' oder ‚Niederlegung': zB. hex. 16 [GregNyssOp 4, 1, 28]; vgl. zB. Mt. 25, 34; Joh. 17, 24; Eph. 1, 4 u. ö.) u. die wie bei Basileios (hex. 1, 6 [GCS NF 2, 11f]) in einem zeitlosen **Anfang (Gen. 1, 1) erfolgt, in dem Gottes Schöpfungsplan, sein Wille zur Schöpfung u. dessen Ausführung eine Einheit bilden u. unmittelbar in die Realität der geschaffenen Welt münden (hex. 7/9 [GregNyssOp 4, 1, 14/9]). Die Voraussetzungslosigkeit dieser primären Schöpfung formuliert Gregor in traditioneller (vgl. Iren. haer. 2, 30, 9; 4, 20, 1; Tert. adv. Hermog. 18, 1; s. o. Sp. 384f) u. rhetorisch überspitzter Weise so, dass Gottes Wille (θέλημα) selbst die M. oder Substanz des Kosmos ist (vit. Greg. Thaum.: GregNyssOp 10, 1, 24f; in 1 Cor. 15, 28 hom.: ebd. 3, 2, 11; Risch aO. 30f. 128/30). Daneben tritt jedoch eine zweite Schöpfungsphase, die für Gregor Gegenstand von Gen. 1, 3/25 ist u. die in der Ausgestaltung (κατασκευή: zB. hex. 16 [GregNyssOp 4, 1, 28]) des in der ersten Phase lediglich umrisshaft Geschaffenen zu der bekannten Welt besteht. Diese Ausgestaltung beschreibt Gregor als Entstehung der Elemente durch Sonderung der im Produkt der ersten Schöpfungsphase noch ungeschiedenen, ununterscheidbaren u. daher unerkennbaren Eigenschaften (ebd. 10. 72f [20. 78f]); aus diesem Grund nennt Mose die Erde des ersten Schöpfungstages ‚unsichtbar u. unausgestaltet' (Gen. 1, 2; Greg. Nyss. hex. 17 [GregNyssOp 4, 1, 28f]). Wegen dieses unvollendeten Zustandes kann Gregor der Erde von Gen. 1, 1 traditionell-philosophische Attribute der M. wie gleichzeitiges Sein u. Nichtsein (hex. 16 [27] nach Aristot. gen. corr. 1, 10, 327b 22/6; vgl. auch Plot. enn. 1, 8 [51], 3, 3/9), Potentialität (hex. 16 [27]), Aufnahmefähigkeit für die Qualitäten (δεκτικὴν δύναμιν: ebd. 17 [29]) u. Substratfunktion (ὑποκείμενον: ebd.) zuschreiben. Dabei greift er, anders als Basileios, auch auf die exegetische Tradition zurück, die Gen. 1, 2 auf die M. bezog (hex. 17 [28f]; vgl. Orig. bei Calc. in Plat. Tim. 278; s. o. Sp. 387). Der für hex. 16f (26/9) zentrale Begriff der Potenz (δύναμις) wird zwar antithetisch zu ἐνέργεια gebraucht (ebd. 16 [27]) u. meint insofern fraglos die passive Potentialität der aristotel. M.; er erhält jedoch eine zusätzliche Bedeutung, wenn es heißt, dass das Produkt der ersten Schöpfungsphase wie der Samen ‚seiner Fähigkeit nach' (τῇ δυνάμει) das Gesamtsystem des Kosmos in keimhafter Weise enthält (ebd.; zur im Samen liegenden δύναμις vgl. hom. opif. 25. 29 [PG 44, 216. 236]). Das Bild des Samens wird im Neuplatonismus seit Plotin gebraucht, um die gegenüber der körperlichen Diversität größere ‚Kraft' (δύναμις) geistiger Entitäten wie des Nous oder der Seele zu verdeutlichen, die in unräumlicher, ausdehnungsloser Weise alle Formen oder Logoi zugleich enthalten, die in der Körperwelt nur im zeitlichen Nacheinander oder räumlichen Nebeneinander existieren können (Plot. enn. 3, 2 [47], 2, 18/31; 4, 9 [8], 3, 17f; 4, 9 [8], 5, 9/12; 5, 9 [5], 6, 11/5; Porph. sent. 37; zum Hintergrund des Samenvergleichs vgl. außerdem Köckert 465/81). Mit dem Samenvergleich wird also die aktive Potenz der göttlichen καταβολή in einer Weise betont, die sich mit dem im selben Kontext gebrauchten Begriff der Potentialität schwer verträgt. Darüber hinaus ist es unverkennbar, dass Gregor (hex. 16f [GregNyssOp 4, 1, 26/8]) eben jenen Begriff der M. als eines potentiellen Substrats wieder einführt, den er ebd. 7 (14/6) verwirft. Dieser Widerspruch wird durch die Verteilung auf die zwei Schöpfungsphasen gemildert, aber nicht aufgehoben. Gregors Genesis-Exegese ist eine originelle Weiterentwicklung u. Differenzierung der seit Tatian u. Theophilos v. Ant. gängigen Version der creatio ex nihilo-Lehre, wonach die M. am ersten Schöpfungstag (Gen. 1, 1f) geschaffen u. an den folgenden Tagen (ebd. 1, 3/25) geformt wird (s. o. Sp. 374. 381/4). Angesichts der gegenüber den Vorgängerversionen einschließlich der selbst schon Spannungen enthaltenden Fassung des Basileios deutlich erhöhten Komplexität von Gregors Entwurf waren gelegentliche Inkohärenzen kaum zu vermeiden.

b. Augustinus. (M.-A. Vannier, Art. Materia, materies: AugLex [im Druck]; Solignac, Matière.) Für ihn gehört die creatio ex nihilo zum Grundbestand der christl. Glaubensregel (Gen. ad litt. imperf. 1 [CSEL 28, 1, 460]). Der dualistische Widerpart ist nicht mehr die griech. Philosophie, die er in der Gestalt des Neuplatonismus rezipiert u. die

die M. nicht mehr als selbständiges Prinzip anerkennt, sondern der Manichäismus mit seiner Auffassung von Gott u. Hyle als widerstreitenden Prinzipien (Faustus v. Mileve bei Aug. c. Faust. 21, 1 [CSEL 25, 1, 568f]) u. der Gleichsetzung der M. mit dem substantiell verstandenen Bösen. Aus dieser Frontstellung ergeben sich einige Modifikationen des von Augustinus ansonsten übernommenen mittel- u. neuplaton. M.begriffs, besonders die Betonung der ontologischen Dignität der M. In der Schöpfungslehre u. Genesisauslegung durchdenkt Augustinus das traditionelle Zweiphasenmodell von Schöpfung u. Gestaltung der M. mit Hilfe des neuplaton. Schemas von πρόοδος u. ἐπιστροφή u. weist (soweit wir sehen, als Erster) dem Konzept der intelligiblen M. systematische Bedeutung zu.

1. Begriff der Materie. Augustinus definiert die M. gegen den substantialistischen M.begriff der Manichäer als für alle Formen aufnahmefähiges, selbst aber form- u. qualitätsloses Substrat (nat. bon. 18 [CSEL 25, 2, 862]: hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiem ... habet enim et ipsa capacitatem formarum; vgl. Gen. ad litt. imperf. 15 [ebd. 28, 1, 495]; conf. 12, 3; vgl. Alcin. didasc. 8 [162, 35/9 H.]; Calc. in Plat. Tim. 310) u. beruft sich dafür auf die griech. Philosophie, die er den manichäischen Neuerern positiv gegenüberstellt (nat. bon. 18 [CSEL 25, 2, 862]; dieselbe Strategie zB. c. Faust. 20, 14; 21, 4 [ebd. 25, 1, 553/5. 572f]). Die M. ist nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern lediglich durch Abzug (privatio) jeglicher formalen Bestimmtheit mit Mühe erkennbar (nat. bon. 18 [ebd. 25, 2, 862]; vgl. conf. 12, 5. 15; Alcin. didasc. 8 [162, 31f H.]; Plat. Tim. 52b; s. o. Sp. 351. 359); sie ist ein informe prope nihil, ein Etwas zwischen Form u. Nichts (conf. 12, 6; vgl. Calc. in Plat. Tim. 334) u. nur in Paradoxien wie ‚Etwas - Nichts‘ oder ‚Ist - Ist nicht‘ beschreibbar (conf. 12, 6). Gegen die manichäische Vorstellung von der M. als einem aktiven Prinzip betont Augustinus ihre Passivität, die es unmöglich macht, ihr den Rang eines Prinzips zuzusprechen (nat. bon. 18 [CSEL 25, 2, 862]; hier ist, anders als in den meisten antiphilosoph. Polemiken der griech. Kirchenväter gegen die Ewigkeit der M., der nichtdualistische Charakter des hellenist. u. kaiserzeitl.-platon. M.denkens der Sache nach richtig gesehen; zur Polemik gegen die Annahme einer schöpferischen Eigenleistung der M. vgl. Ambr. hex. 1, 2, 5. 7; J. C. M. van Winden, Some additional observations on St. Ambrose's concept of matter: VigChr 18 [1964] 144f). Die Abwehr der manichäischen Gleichsetzung der M. mit dem Bösen führt zu einer bemerkenswert positiven Sicht der Aufnahmefähigkeit (capacitas) der M. für die Formen, die in der philosoph. Tradition eine rein negative Bestimmung war, bei Augustinus aber zu demjenigen Zug wird, der die M. als Geschöpf Gottes, als in minimaler Weise seiend u. damit als gut erweist (nat. bon. 18 [CSEL 25, 2, 862]). Die M. ist nicht das plotinische μὴ ὄν, die Abwesenheit jeder Form macht sie nicht zum absolut Schlechten. Wenn sie, mit einer häufig gebrauchten augustinischen Formel, prope nihil ist, so bedeutet das auch, dass sie nicht nichts ist (conf. 12, 3. 6/8. 28; Gen. ad litt. 1, 15 [CSEL 28, 1, 22]; vgl. allerdings auch schon Plot. enn. 1, 8 [51], 3, 6f). Die Notwendigkeit, ein absolut unbestimmtes, formloses Substrat der Körper anzunehmen, ergibt sich für Augustinus in gut platonischer Tradition (Plat. Tim. 50de; vgl. Plot. enn. 2, 4 [12], 6, 2/4) aus deren Veränderlichkeit, dem unaufhörlichen Übergang von Form zu Form. Neu ist, dass Augustinus Veränderlichkeit u. Aufnahmefähigkeit für alle Formen identifiziert u. demzufolge die M. mit der Veränderlichkeit gleichsetzt (conf. 12, 6, ebenfalls im antimanichäischen Kontext; Gen. ad litt. 2, 14 [CSEL 28, 1, 54]). Da in Augustins Schöpfungstheologie nur Gott unveränderlich ist (vgl. civ. D. 12, 1), ergibt sich daraus, dass nicht nur für die körperliche, sondern auch für die geistige Schöpfung eine M. (materia spiritalis; die Junktur materia intellegibilis kommt bei Augustinus nicht vor) anzunehmen ist. Mit der philosoph. Tradition (vgl. zB. Calc. in Plat. Tim. 310) ist Augustinus davon überzeugt, dass die absolut formlose M. faktisch immer im Verbund mit einer Form existiert u. nur gedanklich isolierbar ist. Augustinus schreibt ihr zwar Priorität vor den sich an ihr zeigenden immanenten Formen (nicht den diese verursachenden rationes oder λόγοι im Geist Gottes) zu, doch ist das eine sachlich-ontologische, keine zeitliche Priorität (conf. 12, 40; Gen. ad litt. 1, 15 [CSEL 28, 1, 21f]).

2. Körperliche u. intelligible Materie in der Genesis-Exegese. (C. P. Mayer, Art. Creatio, creator, creatura: AugLex 2 [1996/2002]

56/116, bes. 79/81.) Augustinus verficht von Anfang an die creatio ex nihilo u. lehnt mit der christl. Tradition die Analogie des aufgrund einer vorgegebenen M. schaffenden Handwerkers ab (conf. 11, 7; Gen. c. Manich. 1, 10 [CSEL 91, 76]; vgl. Lact. inst. 2, 8, 8/13; M. Dulaey, La matière informe: BiblAug 50 [2004] 510/2). Wegen des trinitätstheolog. Dogmas von Nizäa unterscheidet er dabei scharf zwischen der Zeugung aus Gott (de deo), die nur vom Sohn ausgesagt werden kann, u. der Erschaffung der M. aus dem Nichts (de nihilo; Gen. c. Manich. 1, 4 [CSEL 91, 70]; conf. 12, 7); Augustinus kann nicht mehr, wie einst Irenaeus (haer. 4, 20, 1; s. o. Sp. 384f), sagen, dass Gott die M. seines Schaffens ‚von sich selbst' hat. Der Grundzug von Augustins Genesis-Exegese ist das seit Tatian u. Theophilos v. Ant. (s. o. Sp. 374. 381/4) gängige Zweiphasenmodell, nach dem Gott zunächst aus dem Nichts die M. schafft (Gen. 1, 1f) u. diese anschließend zu der bekannten Welt gestaltet (ebd. 1, 3/25). Als Beleg hierfür zitiert er regelmäßig die in der Tradition bis dahin eher gemiedene, weil im Sinne der Präexistenz der M. deutbare Stelle Sap. 11, 17 (11, 18 Vulg.): fecisti mundum de materia informi (Gen. c. Manich. 1, 9 [CSEL 91, 76]; conf. 12, 8; Gen. ad litt. 1, 14; 5, 17 [ebd. 28, 1, 20f. 160]; Gen. ad litt. imperf. 3 [ebd. 28, 1, 464]); die Anregung kam wohl von PsAug. (Ambrosiast.) quaest. test. 107, 1 (ebd. 50, 246), der den Vers als erster Lateiner überhaupt zitiert u. dessen Lesart de materia invisa Augustinus als Variante vermerkt (Gen. c. Manich. 1, 9 [CSEL 91, 76]; Dulaey aO.). In Augustins frühen Genesisauslegungen (Gen. c. Manich.; Gen. ad litt. imperf.) ist die M. der Hauptgegenstand von Gen. 1, 1f, auf den die Termini caelum, terra, invisibilis et incomposita, tenebrae, abyssus u. aqua sämtlich verweisen (Gen. c. Manich. 1, 5/12 [CSEL 91, 71/9]; Gen. ad litt. imperf. 4 [ebd. 28, 1, 465/71]). Eine Unterscheidung zwischen körperlicher u. intelligibler M. ist für den frühen Augustinus an dieser Stelle noch nicht getroffen; erst Gen. 1, 6f sind die oberen u. unteren Wasser als intelligible u. körperliche M. zu deuten (Gen. c. Manich. 1, 17 [CSEL 91, 82f]; Gen. ad litt. imperf. 8 [ebd. 28, 1, 479]; nicht conf. 12f; Gen. ad litt.; civ. D. 11f; die Interpretation wurde vermutlich aufgegeben, weil der spätere Augustinus die beiden M.-Arten bereits Gen. 1, 1f unterschieden fand). – Für Augustins reife Genesisauslegungen ist der M.begriff leitend, weil Materialität gleichbedeutend ist mit Veränderlichkeit (conf. 12, 6), die hylemorphe Struktur also der Grundcharakter des Geschaffenen im Gegensatz zum Schöpfer ist; dieser Grundsatz gilt für die geistige wie für die körperliche Kreatur (ebd. 12, 9; vgl. trin. 15, 25f [CCL 50A, 523/9]). Dieser Gedanke hat von vornherein einen ethischen Aspekt, weil Veränderlichkeit als Möglichkeit der Veränderung zum Schlechten verstanden werden kann (deficiendi ... possibilitas: Gen. ad litt. 2, 14 [CSEL 28, 1, 54]); dass das Geschaffene einen M.-Anteil hat, bedeutet also auch, dass es sich grundsätzlich, wenn auch nicht immer faktisch, von Gott ab- u. dem Bösen zuwenden kann (s. u. Sp. 405/7). In der ausführlichen Auslegung von Gen. 1, 1f in conf. 12, 1/16 interpretiert Augustinus terra in traditioneller Weise als die ungeformte körperliche M., setzt aber caelum mit dem Ps. 113 (112), 16 erwähnten caelum caeli gleich u. deutet beides als die geistig erkennende Schöpfung (creatura intellectualis), die zwar nicht gleichewig mit Gott, aber zeitenthoben ist, weil ihre Veränderlichkeit durch ihre unausgesetzte Kontemplation Gottes im Zaum gehalten wird (vgl. bes. conf. 12, 9. 12. 15; A. Solignac, Caelum Caeli: BiblAug 14 [1962] 592/8). Augustinus betrachtet also das caelum (caeli) von Gen. 1, 1, das er zugleich mit Zügen des plotinischen νοῦς (conf. 12, 16) u. der Gott ewig anhangenden Engel (ebd. 12, 12) ausstattet, wesentlich als geformte intelligible M. Berührungen mit Plotins Überlegungen zur ὕλη νοητή (enn. 2, 4 [12], 1/5; s. o. Sp. 364f) sind unverkennbar. Daneben muss mit Anregung durch die christl. Tradition gerechnet werden: Schon Origenes hatte die Deutung von caelum u. terra auf die intelligible u. körperliche M. erwogen (Calc. in Plat. Tim. 278; s. o. Sp. 387), wenn auch kaum systematisch ausgeführt. Gemäß seinem hermeneutischen Grundsatz von der Unerkennbarkeit der Autorintention u. der Zulässigkeit verschiedener wahrheits- u. glaubensgemäßer Interpretationen der Hl. Schrift erwähnt Augustinus mehrere weitere seiner Ansicht nach akzeptable Auslegungen von ‚caelum et terram' (Solignac, Diversité; van Winden, Exegesis 377/80): u. a. die origenische Deutung auf die intelligible u. körperliche M., das bei Basileios (hex. 3, 3 [GCS NF 2, 43]; Alexandre 75) belegte Verständnis als Sammel-

begriff für die körperliche Schöpfung insgesamt u. eine entfernt an Gregor v. Nyssa erinnernde Interpretation als anfanghafter, noch nicht ausgestalteter Zustand der geistigen u. körperlichen Welt (conf. 12, 24/6. 29f). Diese Deutungen sind zwar in doxographischer Manier unter dem Gesichtspunkt schematisiert, ob sie Gen. 1, 1 auf die intelligible, körperliche, geformte oder ungeformte M. beziehen (mit den jeweiligen Kombinationsmöglichkeiten), verraten aber nichtsdestoweniger Kenntnis der exegetischen Tradition u. sind nicht lediglich dialektische Konstruktionen Augustins. Das von Augustinus conf. 12 als Deutung von ‚caelum et terram' bevorzugte asymmetrische Nebeneinander von geformter intelligibler u. ungeformter körperlicher M. ist nicht unproblematisch, weil Augustinus die Theorie der Simultanschöpfung vertritt (zB. ebd. 12, 40; Mayer aO. 76f), eine Voraussetzung, unter der eine Aufteilung der Gestaltung der intelligiblen u. der körperlichen M. auf zwei real verschiedene Phasen kaum einsichtig zu machen ist. In Gen. ad litt. tendiert Augustinus daher eher dazu, ‚caelum et terram' mit Origenes auf die ungeformte intelligible u. körperliche M. zu deuten (1, 1. 9 [CSEL 28, 1, 3. 12]; Solignac, Interprétations). Der Gedanke des caelum caeli tritt merklich zurück (ders., Caelum caeli dans le De Genesi ad litteram: BiblAug 48 [1972] 586/8); die Formung der materia spiritalis zur geistig erkennenden Kreatur erfolgt nun durch Gottes Wort Gen. 1, 3 (fiat lux: zB. Gen. ad litt. 1, 9 [CSEL 28, 1, 13]; vgl. allerdings schon conf. 13, 9; dazu van Winden, Idea 142; ders., Exegesis 379f; ders., Once again Caelum Caeli. Is Augustine's argument in Confessions XII consistent?: Collectanea Augustiniana, Festschr. T. J. van Bavel [Leuven 1991] 906/11).

3. Schaffung u. Gestaltung der Materie nach dem Schema von creatio, conversio, formatio. (Mayer aO. 81/3; M.-A. Vannier, ‚Creatio', ‚conversio', ‚formatio' chez s. Augustin[2] = Paradosis 31 [Fribourg 1997]; Solignac, Conversion.) Augustinus hat zwar die Unterscheidung von materia spiritalis u. materia corporalis nicht in die Genesis-Exegese eingeführt, aber er ist der Erste, der die Gestaltung der aus dem Nichts geschaffenen materia spiritalis konkret zu denken versucht. Das Interesse dieser Frage reicht weit über die Engel- oder Intellektlehre hinaus, weil auch der menschlichen Seele als einer geistigen Kreatur materia spiritalis zugrundeliegt (conf. 13, 3) u. weil das caelum caeli von ebd. 12, die aus intelligibler M. geformte, Gott ewig anhangende creatura intellectualis, das Ideal des Verhältnisses des Menschen zu Gott ist. Besonders ebd. 13, 1/12 u. im ersten Buch von Gen. ad litt. unterscheidet Augustinus die drei Phasen der Schaffung der M. aus dem Nichts (creatio), ihrer Hin- oder Rückwendung zu Gott (conversio) u. ihrer daraus resultierenden Formung zu einem bestimmten geistigen Seienden (formatio, auch perfectio; vgl. bes. conf. 13, 2/5. 9; Gen. ad litt. 1, 4f. 9; 3, 20; 5, 5 [CSEL 28, 1, 7/10. 13. 86f. 147]). Dieser Dreischritt ist nach dem Grundsatz der Simultanschöpfung nicht zeitlich zu verstehen (ebd. 5, 5 [147]); da außerdem die Erschaffung eines Seienden erst mit seiner vollkommenen Formung u. Bestimmung abgeschlossen ist, können die drei Termini bisweilen wie Synonyme behandelt werden (ebd. 3, 20 [86f]). Anlass der conversio ist Gottes Ruf (vocatio), ein gnadenhafter Akt, dessen erstes u. hervorragendstes Beispiel das Wort Gottes Gen. 1, 3 ist. Die formatio wird entweder als das Verstehen dieses Wortes (cognitio oder agnitio verbi Dei: Gen. ad litt. 3, 20 [CSEL 28, 1, 86f]) oder mit der bekannten optischen Metaphorik der platon. Tradition als Erleuchtung (illuminatio) beschrieben (ebd. 1, 9 [13]; conf. 13, 4). Statt von materia spricht Augustinus in diesem Zusammenhang auch von einem unbestimmten Leben (informis vita: Gen. ad litt. 1, 5 [CSEL 28, 1, 8]; vgl. conf. 13, 4; Plot. enn. 6, 7 [38], 17, 14f: ζωὴ ... ἀόριστος), das durch conversio u. formatio zur intellectualis vita vervollkommnet wird (Gen. ad litt. 1, 9 [CSEL 28, 1, 13]). Die Theorie enthält insofern von vornherein ein ethisches Element, als die Differenz zwischen formlosem u. geformtem Leben derjenigen zwischen bloßem Leben u. einem Leben in Glück u. Weisheit entspricht (conf. 13, 4/6; Gen. ad litt. 1, 5. 9 [CSEL 28, 1, 9. 13]). Obgleich die M. auch in diesem Kontext nicht als per se schlecht betrachtet wird, ist Formlosigkeit (informitas) hier doch Grundcharakter eines schlechten, von Gott abgewandten Lebens. Es steht außer Zweifel, dass diese ganze Konzeption von der neuplaton., besonders plotinischen Theorie von πρόοδος u. ἐπιστροφή beeinflusst ist, nach der das Seiende als solches (der νοῦς) in zunächst

unbestimmter Weise aus dem Einen als seinem Prinzip hervorgeht u. durch Rückwendung zu diesem sein definitives Sein u. seine vollkommene Form erreicht (s. o. Sp. 364f; R. Arnou, Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez s. Augustin: Gregorianum 13 [1932] 124/36; A. H. Armstrong, Spiritual or intelligible matter in Plotinus and St. Augustine: Augustinus Magister 1 [Paris 1954] 277/83). Neben dem spezifisch christl. Element der vocatio (Solignac, Conversion 615) ist jedoch die Hauptdifferenz, dass Augustinus für die intelligible Kreatur echte Veränderlichkeit bis hin zu moralischer Depravation annimmt (Gen. ad litt. 1, 5 [CSEL 28, 1, 8f]; vgl. ebd. 1, 4 [7f]; conf. 13, 3), während Plotins Ableitungsmodell rein analytisch ist u. den platon. Grundsatz (Tim. 27d/28a) der Freiheit des geistigen Seins vom Werden nicht tangiert.

c. Joh. Philoponos. (de Haas; Sorabji, Matter 23/30; ders., Philosophy 2, 253/68.) Um dJ. 529 verfasste *Joh. Philoponos eine Gegenschrift zu Proklos' ‚Achtzehn Argumenten für die Ewigkeit der Welt', die möglicherweise ihrerseits ein Angriff auf die christl. Schöpfungslehre gewesen waren (de Haas 1/6; Gleede aO. [o. Sp. 367] 2/33 nimmt eher antiaristotelische Stoßrichtung an). Philoponos argumentiert dort noch einmal ausführlich für die reale Erschaffung u. nicht nur kausale Ableitung der M. u. gegen den Grundsatz, dass nichts aus nichts entsteht (c. Procl. 9, 9; 11 [339/41. 344/65 Rabe]). Vor allem aber entwickelt er mit ausdrücklicher Wendung gegen die platon. Tradition (ebd. 11, 8 [445 R.]) einen neuartigen Begriff der M. (ebd. 11, 1/8 [405/45 R.]). Der alexandrinische Neuplatonismus, auf dessen Linie Philoponos' auf Nachschriften der Vorlesungen seines Lehrers Ammonios basierende Aristoteleskommentare noch liegen, unterscheidet die absolut unbestimmte aristotel. materia prima oder das ‚erste Zugrundeliegende' (πρῶτον ὑποκείμενον) von dem ‚zweiten Zugrundeliegenden', dem qualitätslosen Körper (ἄποιον σῶμα), dessen einzige Bestimmung die Dreidimensionalität ist u. der den vier Elementen zugrundeliegt (Ammon. Philos. in Aristot. cat. 6 [CommAristotGr 4, 4, 54, 4/9]; Joh. Philop. in Aristot. cat. 5 [ebd. 13, 1, 65, 15/9]; in Aristot. phys. 4, 4 [ebd. 17, 579, 3/6]; zusammenfassend c. Procl. 11, 1 [407/10 R.]; K. Verrycken: o. Bd. 18, 543. 545). Dagegen verwirft Philoponos seit Contra Proclum den Begriff der prima materia als leer u. erklärt das ἄποιον σῶμα zum ersten Zugrundeliegenden; unter M. wird jetzt also der Körper als solcher verstanden u. als dessen Wesen oder Definition die dreidimensionale Ausdehnung angesetzt (Joh. Philop. c. Procl. 11, 6 [424, 23/425, 14 R.]). Philoponos wendet sich gegen die traditionelle platon. Auffassung, dass die M., um aufnahmefähig für alle Formen zu sein u. als unveränderliches Substrat aller körperlichen Veränderung fungieren zu können, selbst formlos u. unkörperlich sein muss. Hauptargument ist, dass es keine Veränderung vom Körperlichen zum Unkörperlichen gibt; Körperlichkeit u. Dreidimensionalität oder, wie Philoponos formuliert, ‚der Körper, insofern er Körper ist', bleibt vom Werdeprozess unberührt (ebd. 11, 3f [413, 24/414, 5; 418, 22/419, 16 R.]). Die These von der Formlosigkeit der M. erfährt eine Fundamentalkritik: Sie ist ein bloßes Postulat u. überdies sinnlos, da es ohne Form (εἶδος) oder rationale Struktur (λόγος) kein Sein geben kann; ein ‚formloses Seiendes' ist eine contradictio in adiecto (ebd. 11, 7 [425, 25/428, 5 R.]). Damit negiert Philoponos die platon. Konzeption von der M. als nur mühsam erkennbarer Zwischenstufe zwischen formal bestimmtem Sein u. völliger Nichtexistenz (zB. Calc. in Plat. Tim. 334; Aug. conf. 12, 6; s. o. Sp. 401) u. vertritt tendenziell einen univoken Seinsbegriff. Das Gegenargument, dass nach der aristotel. Kategorienlehre die Quantität u. mithin auch die Dreidimensionalität ein Akzidens ist, das als sein zugrundeliegendes Subjekt die quantitätslose prima materia erfordert, entkräftet Philoponos mit Hilfe der Unterscheidung zwischen substantiellen u. akzidentellen Eigenschaften (s. o. Sp. 355. 394): So wie die Wärme des Feuers eine substantielle Qualität ist, die das Sein des Feuers ausmacht u. ohne die es nicht existiert, ist die dreidimensionale Ausdehnung die substantielle Quantität des Körpers. Der dreidimensionale Körper gilt somit nicht mehr, wie noch in Philoponos' Kategorienkommentar (in Aristot. cat. 6 [CommAristotGr 13, 1, 83, 13/9]), als Kompositum aus M. u. Quantität, sondern ist selbst M. u. absolut einfach (c. Procl. 11, 7 [428, 7/25 R.]). Diese Theorie nimmt trotz ihrer von Philoponos aus der Situation des christl. Polemikers heraus besonders betonten Originalität manche Impulse der neuplaton. Kommentartradition auf (de Haas).

Nahezu derselbe M.begriff findet sich bei Philoponos' Zeitgenossen u. Gegner Simplikios, der ihn jedoch als nichtchristlicher Neuplatoniker u. Verfechter der Harmonie von Platon u. Aristoteles als authentische Aristotelesinterpretation darstellt u. in der pythagoreisch-platon. Tradition zu verankern sucht (Simplic. in Aristot. phys. 1, 7; 4, 2 [CommAristotGr 9, 230, 21/33; 537, 9/538, 14]; Sorabji, Matter 3/22; ders., Philosophy 2, 256/63; de Haas 120/31).

FDS = K. HÜLSER, (Hrsg.), Die Frg. zur Dialektik der Stoiker 1/4 (1987). – M. ALEXANDRE, Le commencement du livre. Genèse 1/5 = Christianisme antique 3 (Paris 1988). – K. ALGRA, Concepts of space in Greek thought = Philosophia antiqua 65 (Leiden 1995). – A. H. ARMSTRONG, The theory of the non-existence of matter in Plotinus and the Cappadocians: StudPatr 5 = TU 80 (1962) 427/9. – C. BAEUMKER, Das Problem der M. in der griech. Philosophie (1890). – M. BALTES, Die Weltentstehung des platon. Timaios nach den antiken Interpreten 1/2 (Leiden 1976/78). – L. BRISSON, Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon² = International Plato Studies 2 (Sankt Augustin 1994). – W. DETEL, Art. M.: HistWbPhilos 5 (1980) 870/80. – H. DÖRRIE / M. BALTES, Der Platonismus in der Antike 2. 4/5. 6, 1/2 (1990/2002). – M. ERLER, Platon = Ueberweg / Flashar 2, 2. – H. FLASHAR, Aristoteles: ebd. 3², 168/492. – K. GAISER, Testimonia Platonica: ders., Platons ungeschriebene Lehre² (1968) 443/556. – K. GRESCHAT, Apelles u. Hermogenes = VigChr Suppl. 48 (2000). – F. DE HAAS, John Philoponus' new definition of prime matter = Philosophia Antiqua 69 (Leiden 1997). – H. HAPP, Hyle. Stud. zum aristotel. M.begriff (1971). – J. HÜBNER, Art. Hyle: Wb. der antiken Philos. (2008) 203/7. – CH. KÖCKERT, Christl. Kosmologie u. kaiserzeitl. Philosophie = StudTextAntChr 56 (2009). – W. LÖHR, Art. Logos: o. Bd. 23, 327/435. – G. MAY, Schöpfung aus dem Nichts = ArbKirchGesch 48 (1978). – P. NAUTIN, Genèse 1, 1f de Justin à Origène: In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse (Paris 1973) 61/94. – D. O'BRIEN, Plotinus on matter and evil: L. P. Gerson (Hrsg.), The Cambridge companion to Plotinus (Cambridge 1996) 171/95. – J. PÉPIN, Théologie cosmique, théologie chrétienne (Ambroise, Exam. 1, 1, 1/4) (Paris 1964). – G. VAN RIEL, Horizontalism or verticalism? Proclus vs. Plotinus on the procession of matter: Phronesis 46 (2001) 129/53. – A. SOLIGNAC, Conversion et formation: BiblAug 14 (1962) 613/7; Diversité des interprétations de l'Écriture: ebd. 606/11; Interprétations diverses de Gen. 1, 1/3: ebd. 48 (1972) 581/4; La matière: ebd. 14 (1962) 599/603. – R. SORABJI, Matter, space and motion (Ithaca 1988); The philosophy of the commentators 200/600 A. D. 1/3 (London 2004). – J. C. M. VAN WINDEN, Arche. A collection of patristic studies = VigChr Suppl. 41 (1997); In the beginning. Some observations on the patristic interpretations of Gen. 1, 1: VigChr 17 (1963) 105/21; Calcidius on matter. His doctrine and sources = Philosophia Antiqua 9 (Leiden 1959); The early Christian exegesis of ‚Heaven and Earth' in Gen. 1, 1: Romanitas aO. (o. Sp. 378) 371/82; ‚Idea' and ‚matter' in the early Christian exegesis of the first words of Genesis: ders., Arche 124/45. – D. WYRWA, Art. Kosmos: o. Bd. 21, 614/761.

Christian Tornau.

Maternus s. Firmicus Maternus: o. Bd. 7, 946/59.

Mathema s. Symbolum.

Mathematici s. Astrologie: o. Bd. 1, 817/31.

Mathematik s. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 365/98; Finger: o. Bd. 7, 909/46; Zahl.

Matricula s. Annona: o. Bd. 1, 443/6.

Matrimonium s. Ehe I: o. Bd. 4, 650/6; Ehegesetze: ebd. 677/80; Ehehindernisse: ebd. 680/91; Eheschließung: ebd. 719/31.

Matronae s. Bonn: RAC Suppl. 2, 91f; Drei: o. Bd. 4, 273f. 309; Gallia I: o. Bd. 8, 885f; Germania Romana: o. Bd. 10, 568/70.

Matthäus-Evangelium.

A. Einleitungsfragen. I. Autorschaft. ,Das Ev. nach Matthäus' (vgl. zB. Cod. Bezae) ist nicht der einzige überlieferte Titel (vgl. ,nach Matthäus': ℵ, B; ,Hl. Ev. nach Matthäus': f[1]). Trotz kleinerer Schwankungen bezeugen sämtliche Überschriften dieselbe Zuschreibung, mit der das Werk von Anfang an verbreitet gewesen sein dürfte (M. Hengel, The four gospels and the one gospel of Jesus Christ [Harrisburg 2000] 77). Seit frühchristlicher Zeit wies eine kirchl. Tradition die Komposition Matthäus zu, dem Zöllner, der Jesu Jünger wurde (Mt. 9, 9; 10, 3; vgl. Mc. 3, 18; Lc. 6, 15; Act. 1, 13). Papias v. Hierapolis, frühester Zeuge dieser Zuschreibung (ca. 100/10 nC.), behauptet, Matthäus habe ursprünglich Jesu Worte (τὰ λόγια) u. vielleicht auch Taten in ,hebräischer Sprache' notiert (die Forschung ist uneins, ob Hebräisch oder Aramäisch gemeint ist), u. zwar vornehmlich für die *Juden, während andere Autoren das Werk ,entsprechend der jeweiligen Fähigkeiten' ins Griech. übersetzten (Eus. h. e. 3, 39). Während die spezifische Zuweisung an Matthäus sowie die Beschreibung des Übersetzungsvorgangs in der modernen Diskussion als nicht verlässlich gelten u. die Existenz eines schriftlichen semit. ,Originals' unbewiesen ist, erkennen die meisten Forscher im M. Anzeichen dafür, dass der Vf. Jude war (Davies / Allison 1, 7/58; vgl. aber ebd. 9/11).

II. Überlieferung u. Zielsetzung der ,Matthäus-Redaktion'. Die Endredaktion des M. wird gemeinhin in die 80er Jahre des 1. Jh. nC. datiert, wenngleich die Komposition mit Sicherheit Traditionen einbezieht, die vor das J. 70 u. mitunter auch auf Jesus selbst zurückgehen. Das Entstehen des M. sollte daher als allmählicher Prozess in verschiedenen Stufen verstanden werden, der zwei wesentliche Aspekte hatte: 1) von mündlichen zu schriftlichen Formen der Übermittlung; 2) von hebräischen u. / oder aramäischen zu griechischen Berichten über das Leben Jesu. Zahlreiche Semitismen im griech. M. können auf ein hebr. / aram. Original zu Beginn dieses Prozesses hinweisen. Gleichwohl muss dies offenbleiben, da Hebraismen auch als Einfluss der LXX oder eines mehrsprachigen mündlichen Hintergrundes erklärt werden können (S. Safrai, Literary languages in the time of Jesus: R. S. Notley / M. Turnage / B. Becker [Hrsg.], Jesus' last week [Leiden 2006] 225/44) u. ein semit. Original nie gefunden wurde. – Zwei konträre Tendenzen scheinen im Redaktionsprozess wirksam gewesen zu sein: 1) der Wunsch, die Worte u. Taten Jesu, des verehrten *Lehrers, zu bewahren; 2) die Neigung, das überkommene Material umzuinterpretieren, umzuarbeiten u. es an die sich entwickelnden Rahmenbedingungen u. Glaubensinhalte anzupassen. Die Forschung ist sich uneins darüber, wie sich diese Tendenzen zueinander verhielten: Manche stellen vor allem das Bewahren in den Vordergrund u. haben so eine ,optimistische' Sicht, was den Umfang historisch glaubwürdigen Materials im M. angeht (Flusser, Jesus 15); andere sehen im M. in erster Linie ein Zeugnis für Umfeld u. Anliegen der Matthäus-Gemeinde u. für das Bestreben des Autors, ein ,neues Ev. für ein neues Volk' zu schaffen (R. C. Beaton, How Matthew writes: M. Bockmuehl / D. A. Hagner [Hrsg.], The written Gospel [Cambridge 2005] 120/34; Stanton, Gospel). – Zum Charakter der Matthäus-Gruppe gibt es unterschiedliche Meinungen. Den meisten gilt sie als Gemeinschaft vornehmlich oder sogar ausschließlich jüdischer *Jünger Jesu; dementsprechend wird sie als eine Minderheit dargestellt, die polemisch mit anderen jüd. ,Überzeugungen' interagiert, vor allem mit derjenigen der Pharisäer oder mit protorabbinischen Lehrmeinungen. Polemik dient dann dem Aufbau einer eigenen sozialen u. religiösen Identität dieser Gruppe (J. A. Overman, Matthew's Gospel and formative Judaism. The social world of the Matthean community [Minneapolis 1990] 6. 81/5. 141/50). Jesu Lehre, etwa seine Tora-Interpretation, wird als autoritativ dargestellt, u. zwar als autoritativer als die anderer (pharisäischer) Weiser, selbst wenn sie mit der-

selben exegetischen Argumentationsmethode arbeiten (Mt. 5, 17/20; 13, 1/52 u. ö.). Die Gruppe scheint noch nicht ein Stadium erreicht zu haben, in dem eine formal-hierarchische Lehrer-Jünger-Struktur ausgeprägt ist (ebd. 23, 8/12), wenngleich sie bereits das Konzept einer eigenen ‚Versammlung' (ἐκκλησία) entwickelt hat (zB. ebd. 16, 18f; 18, 17). Die Bezeichnung ‚Bruder' wird noch meist in ihrem ursprünglichen, familiären Sinn gebraucht (4, 18 u. ö.), was Anzeichen einer frühen, eher ungeordneten Phase des Konsolidierungsprozesses sein mag. Hinweise darauf, dass die Anrede allmählich auch ein Mitglied der Gruppe bezeichnen kann, sind aber vorhanden (zB. 19, 29; vgl. 12, 46/50; 18, 15/20; *Bruder). – Zum Kontext der Polemik wurde eine größere Bandbreite von Vorschlägen gemacht: Das Gewinnen von Anhängern aus dem unmittelbaren jüd. Umfeld sah man als ihr Hauptanliegen (A. J. Saldarini, Matthew's Christian-Jewish community [Chicago 1994] 21/5. 43/7), oder sie wurde als Reflex einer Phase betrachtet, die unmittelbar auf das Scheitern der Judenmission folgte u. so einen Wendepunkt hin zur Heidenmission markiert (U. Luz, Studies in Matthew [Grand Rapids 2005] 7/14), oder als Polemik einer Splitterbewegung, die sich bereits seit einiger Zeit vom Judentum getrennt hatte (Mt. 21, 43; vgl. Stanton, Gospels 68. 75f). Ein anderer Vorschlag nimmt an, dass die Polemik sich auf eine relativ dünne Schicht der Endredaktion beschränkt u. mit harten antijüdischen Untertönen die Phase nach der Trennung repräsentiert (Flusser, Hubris; ders., Jesus 20/2). Den meisten dieser Interpretationen zufolge stehen im Zentrum des Interesses der Matthäus-Gruppe Umgang u. (oft polemische) Auseinandersetzung mit jüdischen Anliegen u. Ideen, u. entsprechend rekurriert das M. bewusst auf vorwiegend jüdische Motive u. Formen. – Gängigstes Modell für den Entstehungsprozess des M. ist weiterhin die Zwei-Quellen-Theorie, derzufolge der Vf. des M. das *Markus-Ev. u. die hypothetische Spruchsammlung Q (‚Quelle') nutzte (beide vor 70 nC.), diese Quellen umarbeitete u. eigenes Material ergänzte. Das Eigengut (etwa ein Viertel des M.) schließt eine Anzahl von Aussprüchen u. Gleichnissen Jesu, die sog. Erfüllungsworte des AT sowie bestimmte Erzähleinheiten ein, darunter am prominentesten die Mt. 1f zugrunde liegenden Traditionen. Forscher, die das auf Q basierende Modell nicht akzeptieren, gehen zB. von dem (zumindest teilweise) unmittelbaren Zugang des Vf. zu frühesten semitischen Traditionsschichten aus (Flusser, Jesus 22), oder man nimmt an, dass das Modell der Abhängigkeit des M. von (vorwiegend semitischen) mündlichen Traditionen, u. nicht so sehr von Schriftquellen, den kulturellen Gegebenheiten der jüd. Gesellschaft des 1. Jh. nC. besser entspricht (Beaton aO. 116/20).

III. Struktur u. Gattung. Die Struktur des M. ist gekennzeichnet durch fünf längere Reden Jesu (Mt. 5/7. 10. 13. 18. 23/5), in die Erzählpassagen u. kürzere Sammlungen von Jesusworten eingearbeitet sind. Letztere stammen aus verschiedenen Quellen, wobei das leitende Prinzip thematische Einheitlichkeit u. strukturelle Ähnlichkeit war. Die erste Jesusrede folgt auf die Einleitung des M., während die letzte der Passion, dem Ende des M., vorausgeht. Die dominante Position der Reden zeigt an, dass für das M. u. für seine Leser / Hörer das Hauptaugenmerk auf der Anwendung der Lehre Jesu im Gemeindeleben lag (Stanton, Gospels 62/6). Man kann einige Verbindungen zu prophetischer **Biographie im AT u., in weiterentwickelten Formen, in nachbiblischen jüdischen Schriften erkennen, doch wird das M. für gewöhnlich als der (recht vielgestaltigen) griech.-röm. Biographie näherstehend angesehen (R. A. Burridge, What are the Gospels? A comparison with Greco-Roman biography [Cambridge 1992] 242/55). In diesen allgemeinen literarischen Rahmen wurden spezifisch jüdische oder jüdisch-christliche Inhalte integriert.

B. Verhältnis zur Tradition. I. Allgemeines. Für den ‚Sitz im Leben' des M. innerhalb der Matthäus-Gemeinde wird in der Regel auf den jüd. Charakter der Botschaft des Ev. verwiesen, im Hinblick nicht nur auf frühere Traditionsschichten, sondern auch auf spätere Phasen des Redaktionsprozesses. In das M. sind biblische Zitate u. Reminiszenzen eingearbeitet, u. das AT (entweder das hebr. oder die griech. LXX) bleibt der zentrale Bezugstext. Die Interaktion mit jüdischen religiösen Überlieferungen ist nicht Abhängigkeit von verehrter früherer Literatur, denn sie schließt auch einen Dialog mit zeitgenössischen Traditionen des Zweiten Tempels ein, die Griechisch-Römisches in größerem Ausmaß integriert haben dürften.

II. Die Eröffnungsteile. a. Taufe. In synoptischer Tradition bilden die Predigt *Johannes' d. T. u. Jesu Taufe im *Jordan den Beginn in der Erzählstruktur der Geschichte vom Leben Jesu. Diese Episode steht am Anfang des Markus-Ev. (1, 1/11). *Josephus erwähnt Johannes d. T. u. seine täuferische Mission (ant. Iud. 18, 116/9) ohne Bezug zu Jesus. Die Hauptmerkmale der Darstellung im Markus-Ev. finden sich auch im M.: die Verbindung zwischen dem Eintauchen in Wasser u. *Buße / Sündenvergebung sowie die Unterscheidung zwischen der gegenwärtigen Reinigung durch Wasser u. der eschatologischen ‚Geist-Taufe'. Beides ist auch in der Gemeinderegel von Qumran bezeugt (1QS 4, 5) u. könnte so eine gewisse Nähe zu Qumran-ähnlichen Konzepten andeuten. Der Vf. des M. steigert auch das polemische Element in Johannes' Auffassung von der rituellen Eintauchung: Wie in Qumran stellt hierfür Buße eine notwendige Vorbedingung dar, aber ‚unwissende Andere' (hier: Pharisäer u. Sadduzäer [Mt. 3, 7f]; vgl. Lc. 3, 7f) sind anderer Ansicht. Der Vf. des M. ist sich auch der Problematik der dominanten Rolle Johannes' d. T. gegenüber Jesus bewusst u. korrigiert die überkommene Tradition entsprechend (Mt. 3, 14f).

b. Davidische Herkunft. Im Einklang mit der überlieferten Tradition bewahrt das M. die zentrale Bedeutung der Taufepisode mit ihrer Fokussierung auf Mitteilung (‚Salbung') des *Geistes sowohl für die Sohnschaft, die durch die Erwählung Jesu (Mt. 3, 16) bestimmt ist, als auch für seine Mission als prophetisch-messianische Gestalt. Dies verweist auf jüdische Traditionen des Zweiten Tempels, die von der Wiederherstellung der Prophetie in Israel in eschatologischer Zukunft sprechen. *Elias wird als derartiger Prophet der letzten Tage genannt (Mal. 3, 23f), während die Gestalt in späteren Quellen, wie der Gemeinderegel von Qumran (1QS 9, 11; vgl. CD 6, 1; 4QFlor 1, 11/3) u. 1 Macc. 14, 41, anonym bleibt. Dieser eschatologische Prophet war eine von mehreren messianischen Gestalten, die mit dem *Erlösungs-Szenario verknüpft wurden; ein königlicher (davidischer) u. ein priesterlicher Gesalbter werden darüber hinaus zB. in 1QS 9, 11 erwähnt. Angesichts einer solchen Varianz messianischer Erwartungen kann wohl die Ausgestaltung des M. besser erfasst werden: Ein längerer Einleitungsteil (Mt. 1f), hier der Episode von der ‚Geistsalbung' vorangestellt, soll Jesu davidische Abkunft herausstellen. Jesus wird so als davidischer Messias präsentiert, der seinen königlichen Status mit der Gabe des Geistes verbindet, eine Zusammenstellung, auf die bereits Jes. 11, 1/9 hinweist u. die in der qumranischen *Exegese weiterentwickelt wird (4QpIsa 8/10, 11/25; vgl. das Motiv der priesterlichen Abkunft Jesu in Lc. 1, 5. 34/6). Dieser davidische Schwerpunkt wird in anderen Passagen fortgeführt, in denen der Autor seiner Vorlage den Titel ‚Sohn Davids' hinzufügt (Mt. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 21, 9. 15), u. kann einen weiteren Bedeutungsaspekt des Titels *Gottessohn ergänzen, der in der bibl. u. weiteren nahöstl. Tradition mit dem herausgehobenen Status der Könige verbunden ist, speziell mit *David u. seinen männlichen Nachkommen (zB. Ps. 2, 7; 2 Sam. 7, 14).

c. Empfängnis. Der Anspruch auf davidische Herkunft ist im M. kombiniert mit einer Geschichte von Jesu wunderbarer *Empfängnis durch den Hl. Geist (1, 18/21), einer Überlieferung, die das M. im NT nur mit dem *Lukas-Ev. teilt. Zwar könnte diese Tradition mit hellenistischen Vorstellungen von einer wunderbaren Geburt von *Heroen oder von der Geburt durch eine Göttin zusammenhängen (vgl. später Plut. vit. Alex. 2, 1/3, 2; vit. Num. 4, 2/4), doch sollte die Präsenz im Kontext des Anspruches auf Jesu Legitimation als messianischer Erlöser Israels dazu anhalten, sie auf mögliche innerjüdische Bezugstexte hin zu prüfen. Die Intention des Vf. mag hier unsicher bleiben, aber der Text verweist deutlich auf frühere Schriftzeugnisse, an erster Stelle auf *Isaaks wunderbare Empfängnis durch Sara (Gen. 18, 11/4; 21, 1/3), sowie auf solche aus der Zeit des Zweiten Tempels (Hen. slav. 71, 1/11). Die Betonung der göttlichen Teilhabe durch den Hl. Geist verweist ebenfalls auf verbreitete jüdische Vorstellungen von Gottes Mitwirkung bei der Empfängnis eines jeden Kindes, für die ein späteres Echo zB. in Lev. Rabbah 14 (dt.: Wünsche, BR 5, 1, 93/6) zu finden ist. Ein solches Konzept scheint am ehesten auf herausragende Personen der Heilsgeschichte u. / oder auf Auserwählte Gottes angewendet worden zu sein, wie zB. Jer. 1, 4f u. wohl auch Jes. 7, 14 (vgl. Pesiqta Rabbati 26, 1/3 [2, 640/2 Ulmer; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbati (New Haven 1968) 522/38]: eine spätere Tradition der Mischna,

die den Anspruch auf ,wundersame Empfängnis' für Adam, Jakob, *Jesaja u. Jeremia erhebt). Es verdient Erwähnung, dass Jesus im M. im Zusammenhang der außergewöhnlichen Umstände seiner Geburt nie ,Sohn Gottes' genannt wird; dieser Titel bleibt bedingt durch die Erwählung u. die Gabe des Geistes (vgl. auch Rom. 1, 1/4; Mt. 2, 15). Es ist ebenfalls aufschlussreich, dass im weiteren Verlauf des M. nie auf die Kindheitserzählung verwiesen wird, obwohl man die Episode als integralen Bestandteil in der Struktur des M. ansehen kann (Stanton, Gospels 67).

d. Geistbegabung u. Prophetie. Die Bearbeitung der überkommenen Tradition durch den Vf. des M. kann als Versuch verstanden werden, angesichts der verschiedenen messianischen Erwartungen im zeitgenössischen Judentum die genaue Natur der Berufung Jesu zu bestimmen. Er fährt mit dieser Aufgabe in den Perikopen fort, die direkt auf die Taufe folgen, wobei er den Akzent auf die Klärung des Verständnisses der Geistsalbung legt. In der Erzählung von der Versuchung (Mt. 4, 1/11) findet die Gabe des Geistes ihren Ausdruck in der umfassenden Beherrschung der Schrift durch Jesus, während er im Folgenden (ebd. 4, 17) in prophetischer Weise das Reich Gottes ausruft, das ,nahe gekommen ist'. Herausstellung der Kenntnis früherer *Heiliger Schriften u. neuer eschatologischer Prophetie sind nicht voneinander geschieden, sondern untrennbar miteinander verbunden: Diese wird als ein tieferes Verständnis jener begriffen. Ein solches Konzept, Prophetie als inspirierte Exegese, spielt eine bedeutende Rolle in den Ausführungen über das Eschaton in Qumran-Texten (zB. 1QpHab 2, 7) u. scheint eine Situation widerzuspiegeln, in der der Anspruch auf Wiederherstellung der Prophetie in einer Kultur formuliert wird, die sich als mehr u. mehr schriftorientiert charakterisieren lässt.

C. Verhältnis zum zeitgenössischen Judentum. I. Die Bergpredigt u. Jesus als Exeget der Tora. Die Bergpredigt (Mt. 5/7; vgl. Lc. 6, 17/49) beginnt mit den sog. Seligpreisungen (Mt. 5, 1/11), deren Verbindung zu Qumran u. anderen jüdischen Quellen in der Forschung breit diskutiert wurde (H. Lichtenberger, Makarisms in Matthew 5, 3ff in their Jewish context: Becker / Ruzer 40/56). Die Predigt stellt Jesu Autorität u. Berufung heraus, die sich in den Antithesen zu Geboten des Pentateuch ausdrücken (Mt. 5, 21/48). Während einzelne hier eingefügte Logoi auf frühere Traditionsstufen (vielleicht Q) u. auf Jesus selbst zurückzugehen scheinen, lässt sich die Gesamtstruktur begründet dem Vf. des M. zuweisen. Lange wurde der unbestritten polemische Ton des Abschnitts als gegen das ,alte Gesetz' vom Sinai gerichtet verstanden. Neuere Forschung hat dagegen die exegetische Natur der Polemik herausgestellt u. darauf hingewiesen, dass als Objekt der ,Ablösung' nicht die Tora, sondern bestimmte Muster zeitgenössischer Exegese anzunehmen sind, die als lückenhaftes oder unzureichendes (nicht unbedingt falsches) ,Verständnis der Tora' begriffen wurden u. denen man das wahre u. erschöpfende Verständnis in der Lehre Jesu gegenüberstellte (S. Ruzer, Mapping the NT. Early Christian writings as a witness for Jewish Biblical exegesis [Leiden 2007] 11/34; B. Schaller, The character and function of the antithesis in Mt. 5, 21/48 in the light of rabbinical exegetic disputes: Becker / Ruzer 70/88). Diese Forschungsrichtung bewahrt die zentrale Position von Mt. 5, 17 (,Meint nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen'), indem sie ihre Dichotomie (Auflösen der Tora / Erfüllen der Tora) im Lichte rabbinischer Parallelen als Rede von unvollkommener im Gegensatz zu tiefgreifender Tora-Exegese versteht (D. Flusser, ,Es wurde zu den Alten gesagt': M. Majer [Hrsg.], Entdeckungen im NT 2 [1992] 83/8). In der Ausgestaltung der Bergpredigt durch das M. ist Jesu Polemik dann nicht gegen die Weisungen vom Sinai gerichtet, sondern gegen andere Exegeten, seien es zeitgenössische oder solche einer schon länger bestehenden Tradition. Im zweiten Fall werden sie als ,die Alten' oder ,die Früheren' (οἱ ἀρχαῖοι: Mt. 5, 21. 33) bezeichnet, ein Ausdruck, der sowohl an Qumran als auch an frühen rabbinischen Gebrauch erinnert (zB. 1QS 9, 10f; Sifra Meṣora 5, 12 [ed. J. H. Weiss (Wien 1862) 79c]; vgl. Sifra zu Lev. 15, 29; Lc. 1, 2). – Mt. 5, 20 ist das erste Beispiel für eine Kette von Bezügen auf verschiedene jüdische Gruppen des Zweiten Tempels im M., u. mit Hilfe solcher Logoi wird die Identität sowohl Jesu als auch der Matthäus-Gruppe etabliert. Ebd. ist von derselben Ambivalenz hinsichtlich

der Pharisäer (u. Schriftgelehrten) geprägt, die auch einige der folgenden Aussprüche kennzeichnet: Die Hörer / Leser sind aufgerufen, ‚die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten u. Pharisäer zu übertreffen'; nur dann werden sie in das Himmelreich eingelassen werden. Diese Ermahnung spiegelt die starke Betonung der δικαιοσύνη, des gerechten Verhaltens, im M. wider, die von den Jüngern gefordert ist; der Ausdruck ‚Gerechtigkeit' wird wiederholt vom Vf. verwendet (ebd. 1, 19; 3, 15; 5, 6. 10; 6, 1. 33), während er nur einmal im Lukas-Ev. erscheint (1, 75). Die Ermahnung hat einen unleugbar polemischen Zug, aber sie unterstreicht den Ruf der Pharisäer als Verfechter der δικαιοσύνη, den auch Josephus bekräftigt, der ihn mit ihrer Betonung der Tora-Exegese verbindet (b. Iud. 2, 162f). Diese Ambivalenz mag von der Tatsache herrühren, dass in den meisten Fällen in den Antithesen sowohl die exegetischen Trends, die Jesus angreift, als auch die, denen er folgt, zu einem pharisäischen Typ gehören u. nebeneinander in späteren rabbinischen Quellen belegt sind. So erscheint eine dieser Auseinandersetzungen (Mt. 5, 31f, über Ehescheidung) in der Mischna wieder (Giṭṭin 9, 10), wo die gegensätzlichen Meinungen auf die Schüler Hillels bzw. Schammais zurückgeführt werden (Ende 1. Jh. vC./Anf. 1. Jh. nC.), wobei letztere die gleiche Position wie Jesus im M. vertreten. Was die letzten Antithesen betrifft (Feindesliebe), wurde argumentiert, die Polemik richte sich nicht unbedingt gegen pharisäische, sondern vielmehr gegen Qumran-artige Interpretationen zu Lev. 19, 18 (Flusser, Jesus 93/102; Ruzer aO. 43/5. 58). Die letzte Antithese könnte auch ein Beispiel für die Wechselwirkung zwischen möglichen griechisch-römischen Traditionen u. jüdischen Quellen sein. Während eine generelle Neigung zur Ablehnung von Rache u. eine Haltung der Vergebung gegenüber Feinden u. a. in der Stoa bezeugt ist (zB. Sen. ira 2, 34, 1; später Marc. Aurel. seips. 7, 70), wird dies in der Bergpredigt bezeichnenderweise als eine Auslegung von Lev. 19, 18 präsentiert, was nicht notwendig eine gänzlich unabhängige jüd. Entwicklung der Idee, so zumindest doch ihre völlige Verinnerlichung in der jüd. Tradition anzeigt. All dies kann darauf hinweisen, dass der Vf. des M. die überkommene Tradition von Sprüchen Jesu bewusst verändert hat, um sie an die jüd.-christl. Anliegen seiner Gemeinde anzupassen, namentlich indem er sie in den Kontext der exegetischen Polemik unter den Weisen als Experten im Tora-zentrierten Diskurs rückt (J. A. Fitzmyer, To advance the Gospel [Grand Rapids 1998] 83). – Gleiches trifft auf andere exegetische Diskussionen zu, zB. Mt. 22, 34/40 (vgl. Mc. 12, 28/34; Lc. 10, 25/8), wo nicht so sehr die detaillierte Auslegung einzelner Vorschriften, sondern die Suche nach grundlegenden Prinzipien (‚das größte Gebot'), die der Vielfalt der Tora-Vorschriften zugrunde liegen, thematisiert wird. Diese Tendenz könnte von bestimmten philosophischen Strömungen der zeitgenössischen röm.-hellenist. Welt beeinflusst sein (vgl. zB. Iambl. vit. Pyth. 82), u. auch die zentrale Stellung von Liebesgeboten mag von der hellenist. Betonung brüderlicher Liebe u. φιλανθρωπία beeinflusst sein (H. D. Betz, Plutarch's ethical writings and early Christian literature [Leiden 1978] 231/63; *Humanitas). Trotzdem waren schon zZt. des späten Zweiten Tempels beide Themen in den jüd. religiösen Diskurs integriert, was sich daran zeigt, dass die Diskussion sowohl im M. als auch etwa bei Philo als Exegese der kanonischen Texte Israels formuliert wird (spec. leg. 2, 63). – Ferner verdient Beachtung, dass in dieser Diskussion die Position Jesu als Ausdruck eines pharisäischen oder sogar noch breiteren Konsenses dargestellt ist. Selbst wenn Jesus an anderer Stelle gegen das vorgeht, was etablierte pharisäische Praxis ist, ist der Evangelist darauf bedacht, Jesu Regeln als basierend auf Tora-Exegese darzustellen u. / oder die abgelehnte Praxis als eine zweifelhafte Erneuerung zu präsentieren (zB. Mt. 15, 1/6). Wenn in der Erzählung des Ev. die Pharisäer Jesus wegen eines Regelverstoßes tadeln (ebd. 12, 1/8; 15, 1/10), richtet sich der Tadel gegen die ‚Übertretung', die die Jünger Jesu begangen haben, nicht ihr Lehrer, u. so weist die Mahnung an Jesus, seine Jünger zu disziplinieren, darauf hin, dass die Pharisäer ihn als einen der Ihren begreifen. All dies zeigt die Tendenz des M., Jesus als Lehrer des Weges Tora-zentrierter Rechtschaffenheit bzw. Gerechtigkeit zu porträtieren (Stanton, Gospel 58/78).

II. Der Exeget Jesus u. seine messianische Sendung. Der programmatische Hinweis am Ende der Bergpredigt zeigt, dass der Autor nicht beabsichtigt, Jesu exegeti-

sche Autorität auf diejenige eines pharisäischen Rabbis zu beschränken: ‚Denn er lehrte sie wie einer, der Macht hat, u. nicht wie ihre Schriftgelehrten' (Mt. 7, 29). Viele Forscher glauben, dieser Anspruch auf einen speziellen gehobenen Status werde von der Szenerie der Bergpredigt im M. unterstützt, die an die Sinai-Offenbarung erinnert (ebd. 5, 1: ‚Er stieg auf den Berg'; vgl. Ex. 19, 3/14; Lc. 6, 17) u. Jesus als zweiten *Mose zeigen soll (vgl. Mt. 17, 1/8). Die Betonung der prophetischen Salbung, die Gabe des Geistes, weist in dieselbe Richtung. – Die charakteristische Spannung zwischen prophetisch-messianischen u. exegetisch-rabbinischen Formen der Autorität (beide Jesus zugeschrieben) mag man als Teil der Versuche des Autors sehen, die Natur Jesu messianischer Sendung zu klären. Ein früheres Zeugnis für eine solche Spannung ist in Qumran zu finden, wo es die Aufgabe einer der messianischen Figuren (entweder des gesalbten Priesters oder des Mannes mit prophetischer Salbung) ist, für die prä-eschatologische Zeit oder sogar für das Ende der Zeiten selbst gültige Schriftexegese vorzulegen. Diese messianische Gestalt, die die letztgültige endzeitliche Interpretation der Tora offenbart, wird entsprechend doreš ha-Torah (‚Ausleger der Tora': 4QFlor 1, 10/3) genannt.

III. Weitere Versuche, Jesu messianische Sendung zu erfassen. Eines der herausragenden Merkmale der Biographie Jesu im synoptischen Narrativ ist seine Darstellung als Heiler u. Wundertäter. In biblischer Tradition ist dieses Element spezifisch verknüpft mit prophetischer Berufung, zB. bei Elia (1 Reg. 17, 13/22) u., bezeichnenderweise, bei Mose (Dtn. 34, 10f). Der Vf. des M. strebt danach, dieses Detail als integralen Bestandteil der messianischen Aktivität Jesu zu zeigen (8, 16f). Hierzu bedient er sich einer idiosynkratischen Interpretation von Jes. 53, 4 (an anderen Stellen im NT als Hinweis auf Vergebung der Sünden benutzt; vgl. 1 Petr. 2, 24) u. bezieht den Vers auf tatsächliche Heilung. Zu beachten ist, dass die Fähigkeit einiger galiläischer Weiser ungefähr zur Zeit Jesu, Wunder zu tun, in jüdischen Quellen als Zeichen ihrer Gottesnähe präsentiert wird; darüber hinaus werden sie in solchen Kontexten als ‚Söhne Gottes' bezeichnet (bBerakot 34b; bTa'anit 24b). – Weitere Ausgestaltungen von Jesu prophetischer Berufung findet man u. a. Mt. 16, 13/6 sowie 17, 1/13 (Verklärung), wo Jesus in deutlicher Bezugnahme auf Mal. 3, 22/4 sowohl mit Mose, dem ersten u. größten bibl. Propheten, als auch mit Elia, dem endzeitlichen Propheten von Buße u. Erlösung, verglichen wird. – Anders als die synoptischen Parallelen beruft sich das M. (21, 1/13) ausdrücklich auf alle drei Typen der Autorität, die in Jesus zusammenkommen: eine königliche, eine prophetische u. eine priesterliche (vgl. ebd. 12, 6. 38/42). In der Forschung wurde auch vorgeschlagen, Jesu Weg zum Tempel könne Reflex einer an Qumran erinnernden Auffassung von der ‚Aufteilung' der messianischen Autorität zwischen königlichen u. priesterlichen Gestalten sein (vgl. 1Q28a 2, 11/22): Jesus geht zuerst zum Tempel, weil genau dies vom davidischen Messias erwartet wird, der dem dort amtierenden aaronitischen Messias (dem gesalbten *Hohenpriester) seine Aufwartung zu machen hat; die priesterliche Elite verweigerte sich jedoch dem beabsichtigten Zusammenwirken (C. A. Evans, Diarchic messianism in the Dead Sea Scrolls and the messianism of Jesus of Nazareth: L. H. Schiffman / E. Tov / J. C. VanderKam [Hrsg.], The Dead Sea Scrolls fifty years after their discovery [Jerus. 2000] 558/67). – Die Darstellung der Messianität Jesu erreicht in der Art, wie der Vf. die Befragung durch den Hohenpriester gestaltet, ihren Höhepunkt (Mt. 26, 57/66); hier folgt er zwar weitgehend dem Markus-Ev., hebt aber einige Kernelemente heraus, indem er zeigt, wie das priesterliche Establishment schwer durch Gerüchte beunruhigt ist, Jesus habe die Zerstörung des Tempels vorhergesagt. Eine aus Qumran bekannte Lehre, derzufolge in den Tagen des davidischen Messias der wahre, reine Tempel den derzeitigen verdorbenen ablöse (zB. 4QFlor 1, 1/13), mag dem hohepriesterlichen Interesse daran zugrunde liegen, herauszufinden, ob Jesus sich selbst als Messias versteht (Mt. 26, 63). Auf Jesu etwas ausweichende Antwort folgt der Hinweis auf eine engelartige messianische Figur, den Menschensohn, aus Dan. 7. Die christl. Tradition hat den himmlischen Menschensohn mit Jesus identifiziert u. geschlossen, er meine sich selbst. Vielleicht hat bereits das M. eine solche Identifizierung angenommen, wenngleich dies im Lichte einer Distanzierung vom himmlischen Menschensohn in Jesu Worten (vgl. Mt. 24,

27/31) ungeklärt bleibt, denn einige seiner Aussagen über den Menschensohn lassen annehmen, Jesus spreche von einem anderen. Jedenfalls zeigt die Einführung der Figur des Menschensohnes, eines engelhaften Retters, eine weitere Möglichkeit unter den zahlreichen messianischen Optionen, die im Judentum des Zweiten Tempels diskutiert wurden (vgl. 11Q13).

IV. Schriftexegese im Matthäus-Evangelium. Es gibt Beispiele biblischer Exegese, die Jesus zugeschrieben werden, u. viele davon gehören zur allgemeinen Ev.-Tradition; daneben gibt es jedoch eine Reihe exegetischer Sprüche besonderen Typs, die sich von den anderen Synoptikern unterscheiden u. das bibelzentrierte Verständnis des M. von einzelnen Ereignissen im Leben Jesu zeigen. Diese sog. Erfüllungszitate beginnen mit der Formel (in einigen Variationen): ‚Dies geschah, damit sich erfüllte, was von dem / den Propheten gesagt wurde'. Die Formel spiegelt die alte Erwartung der Erfüllung prophetischer Weissagung hinsichtlich Strafe u. folgender Erlösung wider, die bereits in der hebr. Bibel belegt ist (zB. 2 Chron. 36, 21). Gleichwohl beziehen sich zumindest einige Formel-Zitate deutlich auf biblische Passagen, die man normalerweise auf Ereignisse der entfernteren Vergangenheit bezog (zB. Mt. 2, 17f auf Jer. 31, 15 [über das Babyl. Exil]), die bereits ‚erfüllt' waren. Was der Vf. hier meinen dürfte, ist die zusätzliche u. endgültige Erfüllung in einem endzeitlichen messianischen Szenario. Ein solches eschatologisches ‚Wiederholungsspiel' von Prophetie erscheint prominent in den Pescharim aus Qumran, die auf eine andere jüd. Gruppe des Zweiten Tempels zurückgehen, die eine spezifische eschatologische Perspektive einnahm (vgl. 1QpHab 2, 7; 4QFlor 1, 10f). Die Formel des M. kann daher im Licht der Zeugnisse aus Qumran besser verstanden werden, wenngleich der Unterschied in der Terminologie (Erfüllung auf der einen, Pescher auf der anderen Seite) zeigt, dass es sich um unterschiedliche exegetische Schulen handelt.

V. Das Reich Gottes / das Himmelreich u. die Gleichnisse Jesu. Während die Verkündigung des Reiches Gottes in der gesamten synoptischen Tradition der Kern der Botschaft Jesu ist, wird das Thema im M. durch eine Reihe zusätzlicher Gleichnisse angereichert (zB. 13, 24/34. 44f). Das M. zeichnet sich außerdem durch den häufigen Gebrauch des euphemistischen Ausdrucks ‚Himmelreich' aus, vielleicht eine pharisäische Umschreibung des ‚Reiches Gottes', die die Aussprache des *Gottesnamens vermeidet (Flusser, Jesus 105). – Der Reichtum an Gleichnissen, die zum großen Teil das zentrale Motiv der religiösen Botschaft Jesu behandeln, hat keine Parallele in anderen etwa zeitgenössischen jüdischen Quellen. Das Phänomen wurde daher im Zusammenhang alttestamentlicher Gleichnisse untersucht (zB. Jes. 5, 1/7); Berührungspunkte mit bekannten griechisch-römischen Literaturformen wurden ebenso angesprochen (zB. zwischen Mt. 11, 7f u. Aesop. fab. 239, 1/3 [1, 2, 59/61 Hausrath]). Es gibt auch weiterführende Versuche, die analoge Beispiele aus klassischen rabbinischen Quellen der tannaitischen u. amoräischen Zeit heranziehen. Es wurde ferner angenommen, dass Jesu Gleichnisse ein frühes Zeugnis dieser Form des religiösen Diskurses waren, der unter jüdischen Weisen in der Spätzeit des Zweiten Tempels entstand (B. Young, Jesus and his Jewish parables [New York 1989]). – Die ‚Reich Gottes'- / ‚Himmelreich'-Botschaft sowohl der Gleichnisse als auch anderer Passagen des M. bezieht sich einerseits auf die innere Disposition des Einzelnen (Mt. 13, 33; vgl. Lc. 17, 20f), andererseits auf die kollektive endzeitliche Erlösung (bzw. das endzeitliche Gericht), die bereits begonnen hat (Mt. 11, 12; 13, 33), eine auch im Lukas-Ev. vertretene Zusammenstellung von Motiven. Während der zweite Aspekt eschatologische Erwartungen widerspiegelt, die auch in so einflussreichen Werken aus der Zeit des Zweiten Tempels wie Daniel oder im äthiop. Henochbuch sowie in Qumran (zB. 4QFlor; 4Q246) präsent sind, scheint der erste Aspekt, der in späteren rabbinischen Quellen belegt ist (zB. Avot 3, 6; Berakot 2, 2), die Reaktion der Weisen auf apokalyptische Vorstellungen u. ihre damit verbundene Unzufriedenheit zu reflektieren. Jesu Position vereint daher beide Tendenzen. – Es wurde darüber hinaus die These aufgestellt, im M. stehe ‚Königreich' (βασιλεία) für die Zeit zwischen der irdischen Welt u. dem eschatologischen Ende der Zeiten (Flusser, Jesus 258/75). Diese Periode kann analog zum in Qumran belegten et ha-maṣref (‚Zeit der Läuterung') gesehen werden, u. ähnlich dem qumranischen ‚Lehrer der Gerechtigkeit'

wird Jesus als Schlüsselfigur für diese Phase der Heilsgeschichte dargestellt. Allerdings erscheint der für das M. charakteristische Ausdruck ‚Himmelreich' / ‚Reich Gottes' nicht in den Qumranrollen, u. Jesu Aufruf, das Reich des Heils zu betreten, ist nicht, wie in Qumran, auf die ‚Söhne des Lichts' begrenzt. Wieder ist, im Gegensatz zu Qumran, dieser Aufruf auf die individuelle Entscheidung einer Person u. nicht auf die doppelte Prädestination bezogen. Es besteht daher eine größere Nähe zur rabbin. Position, obwohl bei dieser explizite eschatologische Anklänge fehlen.

VI. Polemik gegen Pharisäer. (Becker, Kathedra.) Anzeichen für eine Nähe zu pharisäischen exegetischen Traditionen stehen im M. neben Kritik an Pharisäern, die regelmäßig im Vergleich zur synoptischen Tradition verstärkt ist. Der Vf. neigt dazu, einen polemischen Rahmen selbst für scheinbar friedliche Unterhaltungen zwischen Jesus u. den Pharisäern zu schaffen, indem er diese Gespräche zu ‚Konfliktgeschichten' macht. Man hat diese Tendenz als ein weiteres Anzeichen sozio-religiöser Nähe der Matthäus-Gemeinde zu pharisäischen Zirkeln interpretiert, eine Nähe, die Versuche einer polemischen Selbstfindung u. Grenzziehung provozierte (B. Repschinski, Taking on the elite. The Matthean controversy stories: SocBiblLitSemPapers 38 [1999] 1/23). Das M. zeichnet sich so (bes. in Mt. 23) durch einen Balanceakt zwischen dem Anspruch auf ein gemeinsames Erbe u. antipharisäischen Anklagen aus, wobei diese nicht in erster Linie die Lehre, sondern vielmehr die aktuelle religiöse Praxis der Pharisäer betreffen. Ähnliche Kritik charakterisiert auch Fälle innerrabbinischer Diskussion (zB. Avot 1, 17). Zuweilen ist diese Kritik explizit gegen unwürdige Typen von Pharisäern in der Vergangenheit gerichtet (jBerakot 9, 5, 14b; bSoṭah 22b). Angesichts solcher Parallelen hat man vorgeschlagen, dass die Polemik etwa von Mt. 23 eher im Kontext einer innerpharisäischen Kontroverse gegen die ‚Heuchler' verstanden werden müsse, also gegen solche, deren Erfüllung der Gebote nicht der richtigen ‚Herzens-Verfassung' folgt (M. Weinfeld, The charge of hypocrisy in Matthew 23 and in Jewish sources: Immanuel 24/25 [1990] 52/8; *Heuchelei). Wie so oft, bietet das NT hier ein frühes Zeugnis für ein Phänomen, das sonst erst in späteren rabbinischen Quellen belegt ist. Jesus wird auch gezeichnet als einer, der die Frage nach dem genauen Verhältnis zwischen der Observanz externer religiöser Praktiken u. den Hauptgrundsätzen der Tora stellt (Mt. 23, 23). Sein Drängen, beides einzuhalten, erinnert an Traditionen im hellenist.-jüd. Gedankengut (Philo migr. Abr. 89/93); es scheint daher auch einen innerjüd. Disput zu reflektieren. Jesu Position unterscheidet sich insofern wesentlich von der des Paulus, etwa im Galaterbrief, der ein heidn. Milieu spiegelt.

VII. Die Passion. a. Tendenzen. Im letzten Teil des M., das von Jesu Gefangennahme u. Kreuzigung handelt, folgt der Vf. im Allgemeinen dem Markus-Ev., modifiziert es aber an einigen Stellen signifikant. Zunächst ist das in den Schriftzitaten des M. prominente Erfüllungs-Motiv weitergeführt: Nichts geschieht zufällig, alles dient der Erfüllung des Willens Gottes (Mt. 26, 18. 53/6). Weiter bezeichnet unter den Evangelisten nur der Vf. des M. Jesus wiederholt als ‚unschuldig' u. ‚gerecht' (27, 19; Sloyan 56f) u. betont auch hier, Jesus sei ein Tora-gläubiger Jude u. werde daher unschuldig verfolgt, ein erneutes Anzeichen für eine pharisäische Denkweise.

b. Das Pascha. Die Darstellung des letzten Paschamahles (‚Letztes Abendmahl') deckt sich mit dem Markus-Ev. in der Abfolge der Segnungen (erst Brot, dann Wein), die der in Qumran belegten Ordnung für heilige *Mähler der Gemeinde (1QS 6, 4/6) u. für das künftige messianische Festmahl (1Q28a 2, 11/22) entspricht. Das M. u. das Markus-Ev. unterscheiden sich damit vom Lukas-Ev., das die umgekehrte Reihenfolge der Segnungen bezeugt, die später für jüdische Festmähler zur Regel wurde. – Zwei unscheinbare Eigentümlichkeiten der Abendmahlsperikope des M. erhellen abermals dessen Tendenzen u. Quellen. 1) Bei der Darstellung des durch Jesu *Blut gestifteten Bundes (*Gottesbund) fügt der Vf. beim Weinwort die Formulierung εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (26, 28: ‚zur Vergebung der Sünden') hinzu, die bei Markus oder Lukas keine Parallele hat. Eine solche Darstellung der Bundeszusage, in manchen Hss. als ‚Neuer Bund' definiert, stellt einen deutlichen Bezug zum Schlusspunkt der grundlegenden Prophetie eines ‚Neuen Bundes' in Jer. 31, 31/4 her (‚Denn ich vergebe ihre Schuld u.

denke nicht mehr an die Sünde'). Ferner sieht eine spätere Tradition den Bund durch den sühnenden Tod von Märtyrern gestiftet; sie ist in hellenistisch-jüdischen Werken wie 2 Macc. (7, 1/8, 5) u. 4 Macc. (17, 17/22) bezeugt. Der Begriff des (neuen? / erneuerten?) Bundes des M. kann daher als im ,Dialog' mit biblischen Traditionen u. mit Entwicklungen verstanden werden, die für den Zweiten Tempel charakteristisch sind. Bereits im 1. Jh. wird eine Verbindung zwischen den *Makkabäischen Märtyrern u. dem *Martyrium des *Isaak hergestellt, ,der sich selbst hingab als Opfer um der Frömmigkeit willen' (4 Macc. 13, 10/2). Hier liegt ein Zeugnis für jüdische Vorläufer der christl. Deutung der Bindung Isaaks als Präfiguration von Jesu Kreuzigung u. vielleicht auch der Auferstehung vor (vgl. spätere, teils rabbin. Zeugnisse, die von Isaaks Blut als tatsächlich vergossen sprechen: ebd.; PsPhilo lib. ant. bibl. 18, 5 [SC 229, 150]; Mekilta de-R. Simeon 7 [ed. J. Kauffman (1905) 4]; Mekilta de-R. Jišmael Pisḥa 7, 11 [ed. J. H. Weiss (Wien 1965) 11a. 15b]; bBerakot 16b; Pesiqta de-R. Kahana, vezot ha-beraka: 2, 451 Mandelbaum [New York 1962]). Ein solches Motiv mag dem Vf. des M. vorgeschwebt haben, findet sich allerdings nicht explizit in seinem Narrativ (J. D. Levenson, The death and resurrection of the beloved son [New Haven / London 1993] 220/32. 249f). – 2) Anders als im Markus-Ev. fügt das M. zu Jesu Wort: ,Ich werde nicht wieder von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu jenem Tag, an dem ich sie neu im Reiche meines Vaters trinken werde', hinzu: μεϑ' ὑμῶν (26, 29: ,mit euch'). Unabhängig davon, ob auch hier eine polemische Agenda gegen pharisäische oder protorabbinische Zirkel im Hintergrund steht, kann diese Einfügung als Reflex einer direkten eschatologischen Erwartung der Erlösung Israels in Jahresfrist, rechtzeitig zum nächsten Paschafest, verstanden werden (so bei H. S. Reimarus; vgl. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung[5] [1933] 13/26, bes. 20). Welche Elemente des traditionellen Pascha-Rituals bereits zu der Zeit, als das M. entstand, etabliert waren, ist unklar. Dennoch sei darauf verwiesen, dass in späterer Zeit eine Formel, die den Wunsch, die Erlösung innerhalb eines Jahres zu schauen (,nächstes Jahr, im wiederaufgebauten Jerusalem'), den Standardabschluss der jüd. Pascha-Liturgie bildet. Jedenfalls wird die Erzählung des M. geprägt von der Juxtaposition der individuellen Erlösung des Märtyrers, die sich in seiner Auferstehung realisiert, u. der bevorstehenden historischen Erlösung (der Erwählten) Israels, die durch den sühnenden Märtyrertod erreicht wird, eine Verknüpfung von Motiven, die sich besonders 2 Macc. 7, 1/8, 5 zeigt.

c. Gefangennahme, Verhör, Auslieferung u. Kreuzigung. Pharisäer treten im M. ab der Verhaftung Jesu nicht mehr auf; sie sind am Verhör u. an der Übergabe an die Römer nicht beteiligt. Die Schlüsselcharaktere, die in seinen Prozess u. seine Kreuzigung verwickelt sind, sowie der Grund für Jesu Verfolgung in Jerusalem haben durchgängig eine Verbindung zum Zweiten Tempel: die Hohenpriester, Ältesten u. deren Kohorten u. natürlich die röm. Autoritäten als Patrone u. Schutzmacht des geordneten Betriebs im Jerusalemer Heiligtum. In der Kernepisode von Jesu Verhör durch den bzw. die Hohenpriester (Mt. 26, 57/68; vgl. Mc. 14, 53/65; Lc. 22, 66/71; *Kaiphas) u. seiner Verhöhnung bei der Kreuzigung (Mt. 27, 37/43; vgl. Mc. 15, 27/32; Lc. 23, 35/8) führt der Vf. des M. endlich den Titel ,Sohn Gottes' zur Identifizierung Jesu als Messias ein. Er legt Jesu Prophezeiung von der Zerstörung des Tempels als den wahren Grund für die Ängste des Tempel-Establishments u. für die Verschwörung gegen ihn nahe, die zur Einbeziehung der Römer u. zur *Hinrichtung führt. Wie eine in etwa zeitgenössische jüd. Quelle anzeigt (Joseph. b. Iud. 6, 300/9), war eine derartige Behandlung von Gegnern des Tempels, von ,Propheten des Zornes Gottes', ein Standardverfahren, das vom priesterlichen Tempel-Establishment angewendet wurde, als es von einer Erschütterung seiner Autorität in weiten Teilen der jüd. Gesellschaft u. von offener Feindschaft durch Sondergruppen (wie in Qumran) bedroht war. Die Kombination der Prophetie der Zerstörung (des Tempels) mit messianischem Anspruch bedeutete vielleicht eine noch größere Bedrohung für die Priester, zumindest verglichen mit der in Qumran vertretenen Idee der Errichtung eines neuen, reinen Tempels in den Tagen des davidischen Messias. – Der Vf. des M. zielt gerade dann auf die messianische Dimension des Titels ,Sohn Gottes', als die röm. Autoritäten im Vordergrund stehen. Es ist daher wahrscheinlich,

dass mit der Polemik gegen seine Verwendung durch Octavianus Augustus u. in der gesamten imperialen Propaganda des frühen Prinzipats dieser Titel an Prominenz gewonnen hat (I. Knohl, The Messiah before Jesus. The suffering servant of the Dead Sea Scrolls [Berkeley 2000] 27/37). Ein Text aus Qumran, der eine ähnliche Terminologie benutzt, wurde als früheres Beispiel für solche antirömische Polemik herangezogen (4 Q246; vgl. Flusser, Hubris 207/13). – Die Antwort der Menge in Mt. 27, 25 (,Sein Blut komme über uns u. unsere Kinder!'), die keine Parallele in den anderen Evv. hat, scheint auf biblische (Jer. 26, 15; 51, 35) u. frühe rabbinische Formeln (zB. bSanhedrin 37a) anzuspielen. Diese Formeln bedeuteten ursprünglich einen Anspruch auf Unschuld (,Wenn wir schuldig wären, so lass auch unsere Kinder unsere Schuld teilen. Aber wir sind unschuldig') u. bildeten so eine Parallele zur *Handwaschung des Pilatus (Sloyan 63f). Gleichwohl hat die Formel, die von einem späteren Bearbeiter, der die Katastrophe von 70 nC. als Strafe für die Ablehnung des Messias verstand, in das M. eingefügt wurde, ihre Bedeutung gewandelt u. wurde zu einer Art Schuldeingeständnis (Flusser, Hubris 553f). – Nur das M. erwähnt zusätzlich zum Zerreißen des Tempelvorhangs auch *Erdbeben bei Jesu Tod u. Auferstehung sowie die Erscheinung eines Engels, der war ,wie der Blitz, u. sein Gewand weiß wie Schnee' (27, 51; 28, 2f). Diese Beschreibung wurde mit analogen Motiven in Verbindung gebracht, die die apokryphe Geschichte von *Josuas Begräbnis kennzeichnen u. vielleicht bereits im 1. Jh. nC. im Umlauf waren (E. Reiner, From Joshua to Jesus. The transformation of a biblical story to a local myth: A. Kofsky / G. G. Stroumsa [Hrsg.], Sharing the sacred [Jerus. 1998] 227/30. 248/55).

VIII. Auferstehung u. Himmelfahrt. Wie in der gesamten Evv.-Tradition erscheint auch im M. das Thema der Auferstehung an einer recht späten Stelle der Erzählung (22, 23/33), wird hier aber als eines der Kernelemente des Glaubens Jesu präsentiert. Im Unterschied zu den anderen Synoptikern betont der Autor, dass der Glaube an die Auferstehung sadduzäischer Auffassung widerspreche, aber mit pharisäischem Glauben übereinstimme (Mt. 22, 23/34; vgl. Mc. 12, 18/28; Lc. 20, 27/40; Act. 23, 6/9). Dies führt das Programm einer Selbstdefinition gegenüber verschiedenen jüdischen Gruppen fort u. stimmt mit dem Zeugnis des Josephus überein (b. Iud. 2, 162/6; ant. Iud. 18, 2/4). Der Glaube an die Auferstehung, aus welchen Quellen auch immer geschöpft, war in bestimmten jüdischen Zirkeln des Zweiten Tempels aufgenommen worden, so auch von den Pharisäern. Er gehörte zum Spektrum gängiger Ideen, die auf den finalen Triumph der göttlichen *Gerechtigkeit verweisen, ungeachtet der düsteren Realität irdischer Existenz. Anders als die Vorstellung einer glückseligen Existenz nach dem Tod (eine weitere prominente Idee aus diesem Spektrum) scheint die Auferstehung mit der endzeitlichen Erlösung eng verknüpft gewesen zu sein (*Jenseits). Vor allem mit Blick auf diesen eschatologischen Zug jüdischer Religiosität kann man die im M. vertretene Auffassung von einer Auferstehung des Auserwählten, des Messias Israels, genauer fassen u. verstehen. – Der Vf. beschließt sein Ev. mit der Perikope vom auferstandenen Jesus, der seine Jünger auf Missionsreise schickt (28, 16/20), eine Episode, die man, mit starker Betonung von v. 18: ,Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel u. auf Erden', als eine Art Apotheose beschrieben hat. Trotz der bibl. Erzählung von Tod u. Begräbnis des Mose bezeugen hellenistisch-jüdische Quellen Traditionen, die von einer Apotheose u. / oder von einer Himmelfahrt des Mose sprechen (Philo vit. Moys. 1, 155f. 158; 2, 288. 291f). Auch in der Gemeinderegel von Qumran ist eine Art Apotheose beschrieben (1QS 11, 5/9; vgl. auch 4Q491, 11). Dieser Befund kann helfen, mögliche jüdische Quellen für die Apotheose als Ende des M. zu ermitteln (J. J. Collins, A throne in the heavens. Apotheosis in pre-Christian Judaism: ders. / M. Fishbane [Hrsg.], Death, ecstasy and other wordly journeys [Albany 1995] 43/58), u. a. angesichts einer Reihe ausdrücklicher Versuche innerhalb des M., Jesu Gestalt mit Zügen der Gestalt des Mose zu versehen (zB. Mt. 17, 1/8; vgl. ebd. 5, 1. 17/9). Gleichwohl gibt der emphatische Anspruch der Stelle, die sich eindeutig an ein breiteres Publikum richtet (v. 19: ,Gehet darum hin u. machet alle Völker zu Jüngern'), Anlass, auch nach einem möglichen griech.-röm. Hintergrund der Szene zu suchen. In diesem Zusammenhang wurden Texte, die von einer Apotheose Julius Caesars u. des Augustus nach deren Tod sprechen (Verg. ecl. 9, 47; Ovid. met. 15,

843/8; Plin. n. h. 22, 94; Suet. vit. Aug. 2, 100), die ihrerseits nach Legenden über eine Apotheose des Romulus gestaltet sind (Dio Cass. 56, 46, 1/3; spöttisch berichtet zB. von Tert. nat. 3, 2, 9; Min. Fel. Oct. 4, 23), als mögliche römische Quellen bzw. Parallelen für diesen Passus des M. genannt (W. Cotter, Greco-Roman apotheosis traditions and the resurrection appearances in Matthew: Aune 127/53). Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass die Frage nach dem Schicksal der *Heiden zZt. der Erlösung ein integraler Bestandteil jüdischer eschatologischer Gedankenentwicklung war, sowohl in biblischer Prophetie (zB. Jes. 2, 1/5; vgl. Mich. 4, 1/5) als auch während der Zeit des Zweiten Tempels (P. Fredriksen, Judaism, the circumcision of gentiles, and apocalyptic hope. Another look at Gal. 1 and 2: JournTheolStud NS 42 [1991] 532/64).

D. Rezeption im frühen Christentum. Der autoritative Status des M. in der Mitte des 2. Jh. geht deutlich aus der Aussage des Papias hervor (s. o. Sp. 411); für die Zeit davor bleibt die Art der Rezeption gleichwohl weitgehend ungeklärt. Viel hängt davon ab, ob man annimmt, das M. sei für eine bestimmte (‚Matthäus-') Gruppe oder für alle zeitgenössischen Anhänger Jesu überall verfasst (R. J. Bauckham, For whom the Gospels were written: ders. [Hrsg.], The Gospel for all Christians [Grand Rapids 1998] 10); im zweiten Fall dürfte eine breitere Rezeption postuliert werden (Stanton, Reception 44). Die Stellen aus 1 Petr. (2, 12; 3, 14; 4, 14), die oft herangezogen werden, um Kenntnis des M. (5, 10. 16) zu belegen, lassen keine genauen Schlüsse zu: Der Autor des Briefes könnte bestimmte Traditionen, die im M. erscheinen, gekannt haben, ohne jemals ein Exemplar des M. in den Händen gehabt zu haben (Stanton, Reception 43). Einige Forscher meinen, dass dasselbe für die meisten scheinbar deutlichen Bezüge auf das M. (u. für die synoptischen Evv. generell) bei den Apostolischen Vätern gilt, die besser durch das Fortleben mündlicher Tradition erklärt werden könnten (H. Koester, Synoptische Überlieferung bei den Apostol. Vätern = TU 65 [1957]). Auch wenn man eine weite Verbreitung des M. postuliert, belegt das nicht notwendigerweise einen autoritativen Status, denn selbst wenn man (wie eine Minderheit unter den Forschern) glaubt, dass Lukas das M. bei der Abfassung seines Ev. benutzte, ist es schwierig anzunehmen, dass er ‚so unbeeindruckt' von der Version der Ereignisse im M. war, dass er es vorzog, viele wichtige Teile neu- oder umzuschreiben. Und selbst wenn man akzeptiert (wieder eine Minderheit), dass ein Exemplar des M. bei der einen oder anderen Phase der Edition der johanneischen Traditionen zur Verfügung stand, zeigt sich, dass die Bearbeiter das angeblich matthäische Material mit ‚freundlicher Vernachlässigung' behandelten (Stanton, Reception 42f). Dies mag eine in gewisser Weise problematische, wenn nicht marginale, Stellung des M. im frühesten Christentum anzeigen (D. C. Duling, Matthew and marginality: SocBiblLitSemPapers 32 [1993] 642/71), trotz oder uU. auch wegen des Versuches des Autors, einen Balanceakt zwischen zeitgenössischem Judentum u. der speziellen Perspektive der frühesten christl. Gemeinde zu unternehmen (Davies / Allison 3, 727). Gleichwohl änderte sich das Schicksal des M. in der Mitte des 2. Jh., als dieses Ev. in der Kirche den größten Einfluss erlangte (Hengel aO. [o. Sp. 411] 76f). – Zur Ikonographie vgl. *Markus-Evangelium.

D. E. Aune (Hrsg.), The gospel of Matthew in current study, Gedenkschr. W. G. Thompson (Grand Rapids 2001). – H.-J. Becker, Auf der Kathedra des Mose. Rabbin.-theologisches Denken u. antirabbin. Polemik in Mt. 23, 1/12 = Arbeiten zur ntl. Theol. u. Zeitgesch. 4 (1990); Matthew, the rabbis and Billerbeck on the Kingdom of Heaven: ders. / Ruzer 57/69. – H. J. Becker / S. Ruzer (Hrsg.), The Sermon on the Mount and its Jewish setting = Cahiers de la Revue biblique 60 (Paris 2005). – M. E. Boring / C. Colpe (Hrsg.), Religionsgeschichtl. Textbuch zum NT = Texte zum NT 1 (1987). – W. D. Davies / D. C. Allison Jr., A critical and exegetical commentary on the gospel according to s. Matthew 1/3 (Edinburgh 1988/97). – D. Flusser, The hubris of the Antichrist in frg. from Qumran. Two anti-Jewish montages in Matthew: ders. (Hrsg.), Judaism and the origins of Christianity (Jerus. 1988) 207/13. 552/60; Jesus (ebd. 2001). – M. Haran, Ha-Asufa ha-miqra'it. Tahalike ha-gibbuš ʿad sof yemei bayit šeni we-šinnuyyei ha-ṣura ʿad moṣʾei yemei ha-benayyim (engl.: The Biblical collection. Its consolidation to the end of the Second Temple times and changes of form to the end of the MA) 1/3 (ebd. 1996/2008). – A. M. O'Leary, Matthew's judaization of Mark = Library of NT Studies 323 (London 2006). – R. Schnackenburg, The gospel of Matthew (Grand Rapids 2002). – G. S. Sloyan, Jesus on trial. A study of

the gospels[2] (Minneapolis 2006). – G. N. STANTON, A gospel for a new people (Edinburgh 1992); The gospels and Jesus[2] (Oxford 2002); The early reception of Matthew's gospel. New evidence from Papyri?: Aune 42/61.

Serge Ruzer (Übers. Alfred Breitenbach).

Matthias s. Erwählung: o. Bd. 6, 411. 423f; Kleros: o. Bd. 21, 74. 77. 86/8. 94; Los: o. Bd. 23, 498/508.

Matutin s. Tagzeiten.

Matzen s. Azyma: o. Bd. 1, 1056/62.

Maulbeerfeigenbaum s. Feige II: o. Bd. 7, 683/9.

Maultier, Maulesel.

A. Allgemein. I. Terminologie. Wie in der dt. Umgangssprache, so wird auch im Hebräischen, Griech. u. Lat. nicht immer unterschieden zwischen dem Maultier (M.), dem männlichen oder weiblichen Sprössling einer Pferdestute u. eines *Esels, das gelegentlich auch Maulpferd genannt wird, und dem Maulesel, dem Sprössling eines Hengstes u. einer Eselin. Pered, das im AT 15 mal vorkommt, wird teils als ‚M.', teils als ‚Maulesel' verstanden (P. Maiberger: ThWbAT 6 [1989] 738f). Die seit *Homer gängige Bezeichnung ἡμίονος, ‚Halbesel' (Il. 2, 852 u. ö.), verzichtet schon der Wortzusammensetzung nach auf eine Unterscheidung der Elternpaare. Columella definiert, eine mula könne ‚nicht nur von einer Stute u. einem Esel, sondern auch von einer Eselin u. einem Hengst abstammen' (6, 37, 3). Laut Plinius d. Ä. habe man jedoch früher Maulesel u. M. (hinnulus) unterschieden (n. h. 8, 172; vgl. Varro ling. 9, 28). Als Synonym für ἡμίονος u. daher unterschiedslos für M. u. Maulesel verwendet Homer οὐρεύς (Il. 1, 50; 10, 84; 24, 716) u. vor allem Aristoteles ὀρεύς (‚Bergtier'), weil es, wie Etym. Magn. s. v. ὀρεύς (630 Gaisford) erklärt, ‚in den Bergen besser als andere Tiere arbeiten kann'. Das gilt allerdings eher für das M. als für den Maulesel, dem nachgesagt wird, er sei ‚störrisch u. von unbezähmbarer Trägheit' (Plin. n. h. 8, 171). Bei Homer schleppen M. aus den Bergen riesige Balken zum Schiffsbau u. *Holz für den Scheiterhaufen des Patroklos heran (Il. 17, 742/4; 23, 105/16). Das homerische ξεῦγος, ‚Joch', wird als Zweigespann von M. verstanden (Olck 655); βουρδών oder βορδών erscheint nur in nichtliterarischen Texten (IG 5, 1, 1115; Edict. de pretiis 14, 10 [141 Lauffer]). Ein βουρδωνάριον wird bei der Eberjagd eingesetzt, wohl als Köder (PRyl. 238, 11f). Γίννος oder ἴννος ist der Abkömmling einer Stute u. eines Maulesels (Aristot. hist. an. 6, 24, 577b 25/7; gen. an. 2, 8, 748b 34f). Die Herleitung von mulus aus dem phokäischen μυχλός (Hesych. lex. s. v. μυχλός [3, 134 Schmidt]) ist umstritten. Das Lehnwort hinnus (ginnus: Plin. n. h. 8, 174) leitet Colum. 6, 37, 5 fälschlich, aber naheliegend, von hinnire, ‚wiehern', ab (vgl. S. Haefner, Art. ginnus: ThesLL 6, 2 [1925/34] 1996; T. Hastrup, Art. hinnulus: ebd. 6, 3 [1936/42] 2810; ders., Art. hinnus: ebd.; L. Löfstedt, Art. mulus / mula: ebd. 8 [1936/66] 1619/21).

II. Zoologie. Aristoteles definiert ὀρεῖς: ‚Sie sind unfruchtbar u. pflanzen sich nicht fort, weder durch Geschlechtsverkehr miteinander noch mit anderen Tieren' (gen. an. 2, 7, 746b 15f). *Demokrit macht dafür einen Defekt der Gebärmutter (VS 68 A 151), *Empedokles die Unverträglichkeit der Samenflüssigkeiten der Eltern verantwortlich (nach Galen. Phil. Hist. 32 [19, 329 Kühn]). Nur in *Cappadokia soll es nach Theophrast gebärende M. geben, wie Plin. n. h. 8, 173 überliefert. Unter Säugetieren bilden ἡμίονοι eine Ausnahme: Die weiblichen Tiere sind größer u. langlebiger als die männlichen (Aristot. hist. an. 4, 11, 538a 23/5; long. 4, 466b 9f); denn sie sind ein Jahr lang trächtig u. produzieren in dieser Zeit Menstruationsblut (*Menstruation), das

nicht nur den Embryo nährt, sondern auch den Körper wachsen lässt (Aristot. gen. an. 2, 8, 748b 20/2; weitere Einzelheiten: Olck 656/8).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-Römisch. a. Griechenland. Als geduldiges Arbeits- u. Zugtier erscheint der ἡμίονος schon bei Homer u. *Hesiod, die den Viersilbler gut im Hexameter verwenden können (Il. 17, 742; 24, 277; Hesiod. op. 607. 796). Sein Epitheton ornans ist ταλαεργός (Il. 23, 654. 662; Od. 4, 636; Hesiod. op. 46); ἡμίονος war bei den Griechen längst zum zahmen Haustier geworden. Als ursprüngliche Heimat nennt Il. 2, 852 die Wohnsitze der Eneter in Paphlagonien, wo das M. zunächst in freier Wildbahn lebte. Der Dichter Anakreon lobt, Homer korrigierend, die kleinasiat. Myser als die ‚Erfinder' von M. (frg. 377 Page). Stärker als Esel nennt sie der Dichter Theognis (1, 996). Für ihn wie für Solon sind sie neben Pferden ein Zeichen des Reichtums (1, 721; Plut. vit. Sol. 2, 3). Bereits bei Homer hatte Priamos von den Mysern M.gespanne als ‚herrliche Geschenke' erhalten (Il. 24, 277f); ἡμίονοι γενναῖοι finden sich bei Aesop (fab. 303 [1, 2, 112 Hausrath]). Bis zu 800 Drachmen kostet im 4. Jh. ein gutes M.gespann (Isaeus 6, 33). Gegen Ende des 3. Jh. schenkte der phrygische Dynast Philomelos Didyma fünf Edelgespanne (L. Robert, Opera minora selecta 1 [Amsterdam 1969] 169). Die wachsende Population illustriert eine Episode aus dem 3. Mithridatischen Krieg. Im J. 87 vC. requirierte Sulla in Attica 10 000 M.gespanne, um Material für die Belagerung Athens heranzuschaffen (Plut. vit. Sull. 12, 3). – Viele Erzählungen über ἡμίονοι wurden zu Wanderanekdoten: Als der Lyderkönig Alyattes Priene aushungern wollte, trieben die Einwohner auf Rat des Philosophen Bias zwei gemästete ἡμίονοι in das feindliche Lager, worauf der Lyder die Belagerung abbrach (Diog. L. 1, 83; Polyaen. strateg. 7, 36). Nachdem Hephaistion, der Freund Alexanders d. Gr., gestorben war, ließ der König Pferde u. ἡμίονοι zum Zeichen der Trauer scheren (Plut. vit. Alex. 72, 3). Dass ein M. ein Junges gebar, galt als Adynaton (Herodt. 1, 55f; 3, 151f). Geschah es dennoch, war dies ein schlimmes Vorzeichen (ebd. 3, 153; Cic. div. 1, 36 [vgl. A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis de divinatione (Urbana, Ill. 1920/23) 154 zSt.]; 2, 49; Varro rust. 2, 27). In der *Fabel zieht der Mischling ἡμίονος gegenüber seinen reinrassigen Elternteilen den Kürzeren (Aesop fab. 192. 204. 285 [1, 2, 15. 26. 99f H.]); nur der *Fliege ist er überlegen (Phaedr. 3, 6). Während Eselsopfer im Vergleich zu Pferdeopfern nur an wenigen Kultstätten belegt sind (L. Ziehen, Art. Opfer: PW 18, 1 [1939] 592), kommen M.opfer nie vor. Möglich ist, dass das *Mischwesen der Götter unwürdig war, denen man stets nur vollwertige u. makellose Tiere opfern durfte. Jedoch zieht in der Mythologie der ἡμίονος den Wagen der Mondgöttin, die nicht durch eigenes *Licht leuchtet, so wie das M. keine eigenen Nachkommen hat (Fest. s. v. mulus [134f Lindsay]). Semele, die Mutter des Dionysos, fährt mit einem M.gespann (Nonn. 7, 136/40), u. im Zug ihres Sohnes tragen M. weingefüllte Amphoren (ebd. 14, 254).

b. Rom. Vor allem Agrarschriftsteller beschäftigten sich mit mulus u. mula. Zusammenhängende Abschnitte bieten Varro rust. 2, 8, 1/6 u. Colum. 6, 36f, der zT. Varro benutzt. Als Ersatz für ihre weitgehend verlorenen griech. Vorlagen richten sie sich an die Züchter, ein Aspekt, der in Plinius' Abschnitt über muli (n. h. 8, 171/5) zurücktritt, wo mehrere aristotelische Angaben verwertet werden. Varro u. Columella behandeln ausführlich die Aufzucht: Um tüchtige Tiere zu bekommen, muss man auf die gute Konstitution ihrer Eltern achten. Die Stute soll zwischen 4 u. 10 Jahren u. leistungsfähig sein, damit sie den artfremden Samen leicht in die Gebärmutter aufnimmt, die 13-monatige Tragezeit unbeschadet übersteht u. dem Sprössling gute Eigenschaften vererbt. Der Beschäler muss oft durch Eselinnen gereizt werden, damit er die Stute bespringt (Colum. 6, 36). Hengste beißen allerdings den Konkurrenten gern weg (PsLucian. Asin. 28; Apul. met. 7, 16). Überreizte Beschäler, die die Stuten verletzen, werden zunächst durch Arbeit in einer Mühle gedämpft (Colum. 6, 37, 1f). Das Füllen einer Eselin soll man sofort nach der Geburt einer Stute geben, weil Pferdemilch kräftiger als Eselsmilch ist (ebd. 6, 37, 8). Die besten Beschäler kommen aus Arkadien oder aus Reate, dem bekannten Markt für M. Reatinische Fohlen werden im Sommer auf die Berge getrieben u. bekommen so harte Hufe, dass sie jedes Fahrzeug ziehen können (Varro rust. 2, 8, 3/5). Die harten Hufe waren Anlass, die Anekdote von der Vergiftung Alexanders d. Gr. zu korri-

gieren: Das scharfe *Gift, das alle anderen Materialien zersetzt hätte, wurde nicht in einem Eselshuf (Plut. vit. Alex. 77, 2), sondern in einem M.huf transportiert (Vitr. 8, 3, 16; Plin. n. h. 30, 149). – Bei Columella schließt ein Kapitel über mulomedicina an (6, 38), die zum Oberbegriff für die Veterinärmedizin wurde u. eine eigene Literatur hervorgebracht hat. Er war einer der Autoren, den die Mulomedicina benutzt hat, eine spätantike, meist aus griechischen Quellen übersetzte Kompilation (K. Hoppe, Art. Mulomedicina: PW 16, 1 [1933] 503/13; R. Herzog / P. L. Schmidt [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. der Antike 5 [1989] 77/80). – Der Bedarf an M. auch außerhalb der *Landwirtschaft war groß. Sie treidelten die Schiffe auf dem Kanal, der die Pontinischen Sümpfe durchquerte (Hor. sat. 1, 5, 13. 18. 22). Sie waren die wichtigsten Zugtiere für den cursus publicus (Iulian. Imp. ep. 36 [1, 2, 63 Bidez]; Sulp. Sev. dial. 2, 3 [SC 510, 226/30]). Ein Gesetz vJ. 357 nC. bestimmte, dass vierrädrige Wagen im Sommer von 8, im Winter von 10 mulae gezogen wurden, während für einen zweirädrigen 3 genügten (Cod. Theod. 8, 5, 8, 2). Sie zu stellen, gehörte zu den munera der Anrainer (Arcad. Char.: Dig. 50, 4, 18, 21; Liban. or. 18, 143 [2, 297 Foerster]; Socr. h. e. 3, 1, 52). Vom Heer kam die größte Nachfrage. Sie spiegelt sich im Spitznamen muli (ἡμίονοι) für die Soldaten, die Marius vor den Kämpfen gegen die Kimbern u. Teutonen drillte (Plut. vit. Mar. 13, 1). Ursprünglich war mulus das Traggestell für das Gepäck (Fest. s. v. aerumnulas [22 L.]). Als Schimpfwort findet sich mulus bei Catull. 83, 3. Störrischen Sinn (mulinum cor) sagt Juvenal einem Anwalt nach (16, 23). Auch im Sprichwort war mulus beliebt (Otto, Sprichw. 232 nr. 1160). – Ein collegium bildeten die muliones, die auf private Rechnung arbeiteten (PsVerg. catal. 10) oder beim cursus publicus beschäftigt waren (Cod. Theod. 8, 5, 53 vJ. 395). Beim Heer gab es eine Abteilung muliones (Caes. b. Gall. 7, 45, 2). In Pompeji sprachen sie Wahlempfehlungen aus (CIL 4, 113). Viele waren Freigelassene oder Sklaven u. ihr sozialer Rang daher niedrig (Sen. ep. 47, 15). In Diocletians Preisedikt betrug die Miete für einen mulio 25 Denare pro Tag, Verpflegung eingeschlossen. Für das Scheren u. die Pediküre eines Tieres erhielt ein mulomedicus 6 Denare (7, 19f [119 L.]). Im Gegensatz zu Pferden u. Kutschen des hohen Beamten (Hor. sat. 1, 6, 102/6) ist der mulus für Horaz das Reittier des bescheidenen Privatmannes, mit dem er von Rom bis nach Tarent zockeln mag.

II. Jüdisch. Als vornehme Reittiere kommen M. 2 Sam. 13, 29 vor (vgl. 1 Reg. 1, 33. 38; 18, 5). Die Last eines M.gespanns ist 2 Reg. 5, 17 eine Maßeinheit. Die LXX, die für M. ausschließlich ἡμίονοι verwendet, kennt sie auch in Ägypten, wo sie Abraham geschenkt wurden (Gen. 12, 16; vgl. ebd. 45, 23). 1 Sam. 21, 8; 22, 9 fügt die LXX ἡμίονοι ein, doch das hebr. Original spricht nur von einem Hirten König Sauls ohne seine Herde, ein späterer Hinweis auf den Wert der königl. ἡμίονοι. Entsprechend bringen 2 Chron. 9, 24 die fremden Könige unter ihren Gaben für Salomo neben Rossen auch ἡμίονοι. Ihr Wert wird auch an der Liste der Tiere ersichtlich, die die Israeliten aus der babyl. Gefangenschaft zurückbringen: 245 ἡμίονοι stehen 736 Pferden, 435 Kamelen u. 6720 Eseln gegenüber. Auf ἡμίονοι transportierte *Judith die Beute, die sie nach der Ermordung des Holophernes erhielt (Judt. 15, 11). Wenn Gott die Heidenvölker straft, trifft er auch deren ἡμίονοι (Sach. 14, 15). Der Psalmist kennt den sprichwörtlichen Unverstand u. das Ungestüm von Ross u. M. (Ps. 32 [31], 9; vgl. Jes. 66, 20; u. Sp. 439), u. die Rabbinen scheinen schließlich Jesus auch als Sohn eines M. bezeichnet zu haben (bBekorot 8b; vgl. P. Schäfer, Jesus im Talmud[2] [2010] 46/9).

C. Christlich. I. Allgemein. a. Im Alltag. M. begegnen im alltäglichen oder historischen Kontext. Sie sind Helfer des Menschen (Joh. Chrys. in Gen. serm. 4, 1 [PG 54, 594]), den sie an Kraft übertreffen (Greg. Nyss. in s. pascha: GregNyssOp 9, 256). Der Mensch zwingt sie, Wagen zu ziehen u. Lasten zu tragen (cast.: PG 46, 308B). Seit Constantin d. Gr. dürfen Bischöfe den u. a. mit M. betriebenen cursus publicus benutzen, um zu den Konzilien zu reisen (Eus. h. e. 10, 5, 23; Theodrt. h. e. 2, 16, 17; Amm. Marc. 21, 16, 18). Da M. bekanntlich mit einem Huftritt einen Menschen töten können, sah Antonius der Einsiedler in einer Vision einen Altartisch, der von einem äußeren Kreis von M. umringt war, die den Menschen innerhalb des Kreises mit Tritten zusetzten, ein Bild der von den Arianern bedrängten Kirche (Athan. vit. Anton. 82, 7. 10 [SC 400, 346. 348]; 82, 13 [348/50] mit Zitation von Ps. 32 [31], 9).

b. Verzicht auf Maultiere. Zeichen der Askese u. humilitas ist der bewusste Verzicht auf M. *Gregor der Wundertäter kam nicht mit Pferden, Wagen u. ἡμίονοι daher (Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: PG 46, 920A). Die hl. Thekla heiratete einen Mann, dem nichts an Pferden u. M. lag (Basil. Sel. vit. Thecl. 2, 18 [SubsHag 62, 338 Dragon]). Tertullian beschimpfte Christinnen in Karthago, die sich reiche Männer suchten, die ihnen Sänften u. mulae boten, was zum Lebensstil vornehmer Damen gehörte (uxor. 2, 8, 3 [CCL 1, 392]; vgl. Joh. Chrys. in Rom. hom. 11 [PG 60, 493]; in Mt. hom. 4, 10; 5, 5 [PG 57, 51. 62]).

II. In der Literatur. a. Als Metapher u. Illustration. Wie bei den paganen Autoren werden M., die im NT ohne Beleg sind, von christlichen Autoren zur Illustration oder in Sentenzen benutzt. Clemens v. Alex. verglich Halbgötter mit Halbeseln (protr. 2, 41, 4). Zur Identität eines Objekts mit seinem Spiegelbild bemerkte Tertullian: ‚Niemand hat beim Friseur statt seiner ein M. erblickt (pro homine mulum inspexit)' (adv. Hermog. 40, 1 [CCL 1, 430]), u. für eine falsche Gotteserkenntnis prägte er mulum de asino pingere (adv. Val. 19, 2 [ebd. 2, 768]). ‚Welchen Ruhm haben Esel von Halbeseln?', fragte Gregor v. Naz. (carm. 1, 2, 26, 32 [PG 37, 853]). Wie bei ἡμίονοι lassen sich auch beim Menschen natürliche Veranlagungen ändern (Greg. Nyss. in inscr. Ps. 2, 13 [GregNyssOp 5, 134]). Joh. Chrysostomus wetterte gegen den Christen, der seinen Körper mästet wie ein ἡμίονος (in Mt. hom. 4, 8 [PG 57, 48]).

b. Im Zitat. M. kommen in Zitaten u. Verweisen auf das AT u. pagane Autoren vor. Beliebt ist in wörtlicher Übernahme oder Paraphrase die Mahnung von Ps. 32 (31), 9 (vgl. o. Sp. 438), sich nicht dem unverständigen Ross u. M. anzugleichen (Orig. sel. in Job 35, 11 [PG 12, 1044f]; Eus. comm. in Ps. 77, 36f [PG 23, 924A]; Didym. caec. in Gen. frg. 61. 70. 141 [SC 233, 156. 174. 324]; trin. 3, 1 [PG 39, 780C]; Athan. or. adv. Arian. 3, 18, 4 [AthanWerke 1, 1, 328]; expos. in Ps. 31 [PG 27, 164A]; Basil. in Jes. comm. 14, 288 [PG 30, 624]; Greg. Nyss. castig.: PG 46, 312D).

c. Im Kontext theologischer Reflexion. Eine Frage von theologischer Bedeutung warf die Zeugung von M. auf: Pfuschte der Mensch so nicht dem Schöpfer ins Handwerk? Für Gregor v. Nyssa stand das M. außerhalb der Tierwelt der Genesis. Das Wort ‚Halbesel' sei dafür ebenso bezeichnend wie die durch historische Beispiele belegte Schlechtigkeit des Tieres sowie seine Zeugungs- u. Gebärunfähigkeit. Gott habe diesen Mangel nicht gewollt (in inscr. Ps. 2, 13 [GregNyssOp 5, 134f. 138]). *Hieronymus überliefert, was ‚viele glauben': Esaus Nachkomme Ana hat in der Wüste als erster Stutenherden von Eseln bespringen lassen, ‚so dass darauf gegen die Natur die neue Tierart der muli entstand' (quaest. hebr. in gen. 36, 24 [CCL 72, 45f]; Isid. Hisp. orig. 12, 1, 57).

D. Darstellungen. In der griech. Vasenmalerei finden sich M. im Gefolge oder als Reittier des Dionysos / *Liber (C. Gaspari, Art. Dionysos: LexIconMythClass 3, 1 [1986] 457f nr. 384/401). Hephaistos wird durch Dionysos auf einem M. auf den Olymp zurückgeführt (zB. auf dem Volutenkrater des Kleitias [François-Vase], um 565 vC., Archäologisches Museum, Florenz; vgl. A. Schöne-Denkinger: Dionysos, Ausst.-Kat. Berlin [2008] 44). In der röm. Kunst werden M. gewöhnlich als Zugtiere dargestellt u. lassen sich von anderen am ehesten dank des historischen Kontexts unterscheiden. Ihre Rolle im Heerestross identifiziert sie auf der Trajanssäule (K. Lehmann-Hartleben, Die Trajanssäule [1926] Abb. 106 bzw. Taf. 50). Eine Grabstele in Straßburg zeigt einen mit einem Schwert bewaffneten Soldaten auf einem Wagen, der von einem M.gespann gezogen wird (Rostovtzeff 2, Taf. 58, 3). Deutlicher ist die Darstellung auf einem Grabrelief aus Langres: Ein M.gespann zieht einen schweren Wagen mit einem großen Fass (ebd. 1, Taf. 28, 2; 2, Taf. 46, 3). Mehrere Grabdenkmäler mit M.darstellungen sind aus dem Trevererland bekannt (Toynbee 175/7). M.protomen waren eines der beliebtesten Motive für Fulcrumbekrönungen (S. Faust, Fulcra [1989] 77/84). – In der christl. Ikonographie kommt das M. als eigenständiges, vom Esel unterschiedenes Motiv nicht vor. Der Grund ist letztlich wie bei den Kirchenvätern sein Fehlen im NT, wo Jesus nicht auf einem M., sondern auf einem Esel in Jerusalem einzog gemäß dem Schriftwort: ‚Siehe, dein König kommt sanft u. auf einem Esel reitend u. auf einem Füllen, dem Jungen des Lasttiers' (Mt. 21, 5; Sach. 9, 9; vgl. Joh. 12, 14f).

V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland u.

Italien sowie in das übrige Europa[8] (1911) 132/8. – O. Keller, Die antike Tierwelt 1. Säugetiere (1909) 249/70. – W. Lamprecht, Die geburtshilflichen u. gynäkologischen Probleme in der Mulomedicina Chironis (1976). – F. Olck, Art. Esel: PW 6, 1 (1907) 626/76. – I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6 (1966) 564/95. – G. Rapsaet, Art. M.: NPauly 7 (1999) 1044/7. – M. Rostovtzeff, Gesellschaft u. Wirtschaft im Röm. Kaiserreich 1/2 (1955/56). – M. Stamatu, Art. Mulomedicina Chironis: K.-H. Leven (Hrsg.), Antike Medizin (2005) 628. – J. M. C. Toynbee, Tierwelt der Antike = KultGeschAW 17 (1983) 172/80.

Judith Rosen.

Mauretania.

Der Artikel behandelt die röm. Provinzen M. Tingitana, M. Caesariensis u. M. Sitifiensis.

A. Allgemeines. I. Name. Die Bevölkerungsbezeichnung Μαυρούσιοι ist erstmalig durch Polyb. 3, 33, 15 als Teilstamm der Numider überliefert. Zuvor wurden die nichtpunischen Bewohner Nordafrikas (*Africa) westlich des Nils Λίβυοι genannt (Herodt. 2, 16). In lateinischen Texten finden sich unter griechischem Einfluss die Formen Maurusia (Verg. Aen. 4, 206; Lucan. 9, 426; Sil. Ital. 9, 620; 10, 401) u. Maurusii (Liv. 24, 49, 5). Mauri u. M. lassen sich ab dem 1. Jh. vC. fassen (zB. Sall. b. Iug. 18, 10; 19, 4). Daran sind wiederum in griechischen Quellen Μαῦροι u. Μαυριτανία orientiert (zB. Dio Cass. 43, 3, 1 u. ö.). Ursprüngliche Bedeutung u. Herkunft des Begriffs sind unbekannt. Unter römischem Einfluss benennt die Gruppenbezeichnung Mauri wie die geographische Bezeichnung M. die westl. Teile Nordafrikas im heutigen Marokko u. westlichen bis mittleren Algerien sowie seine Bewohner in Abgrenzung zu Numidien (im östl. Algerien), dem prokonsularischen Africa (ungefähr das heutige Tunesien) u. Tripolitanien (im südl. Tunesien u. westl. Libyen). Trotz einer großen Zahl unterschiedlicher Stämme in den african. Provinzen bleibt Mauri die Oberbezeichnung für die indigene Bevölkerung der mauretan. Provinzen, im 6. Jh. nC. auch der Africa Proconsularis, **Byzacena u. Tripolitanien (Μαυρούσιοι: Procop. b. Vand. 1, 1, 1; b. Pers. 2, 2, 8 u. ö.; Μαυριτανία: b. Vand. 1, 25, 3 u. ö.).

II. Geographische u. klimatische Gegebenheiten. (R. Vernet, Climats anciens du Nord de l'Afrique [Paris 1995]; K. Gießner, Klimageographie Nordafrika, Tunesien, Algerien [1985].) Das Territorium der röm. Provinzen M. Tingitana, M. Caesariensis u. M. Sitifiensis umfasst den nördl. Teil Marokkos sowie West- u. Zentralalgerien nördlich der Sahara (Abb. 1). Im Westen wird es durch die Atlantikküste begrenzt, im Norden durch die Mittelmeerküste u. im Süden durch die Sahara. Das gesamte Gebiet ist geprägt von den unterschiedlichen Ausläufern des Atlasgebirges. In der M. Tingitana, dem heutigen Marokko, sorgt der bis 4165 m hohe Wall des Atlas durch das Aufhalten der feuchten atlantischen Luftströmungen u. durch Schutz vor trockenen Wüstenwinden für ein begünstigtes Klima zwischen dem Bergmassiv des Rif im Norden, dem Mittleren Atlas im Osten u. dem Hohen Atlas im Süden. Das heutige Algerien umfasst von West nach Ost die röm. Provinzen M. Caesariensis, seit *Diocletianus M. Sitifiensis, *Numidia u. kleine Teile der Africa Proconsularis. Einer ca. 1100 km langen Küste schließen sich südlich ein schmaler fruchtbarer Küstensaum u. die Landschaften des

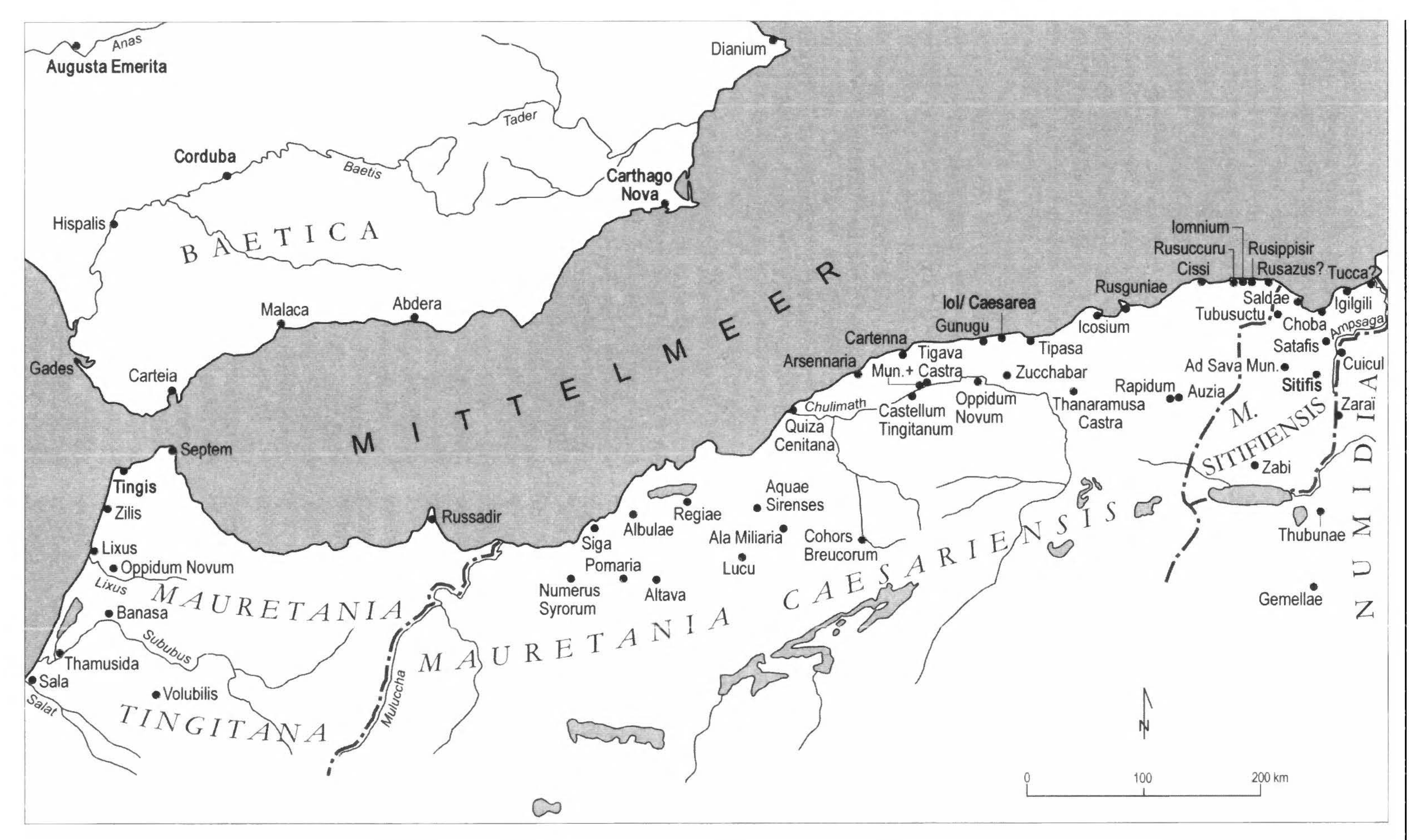


Abb. 1. Mauretania in römischer u. spätantiker Zeit. Zeichnung: Silke Haase, Köln.

Tell-Atlas an. Dieses sich west-östlich erstreckende Gebirge besteht aus drei parallelen Ketten, die in der Großen Kabylei bis 2300 m ansteigen. Dazwischen liegen fruchtbare Ebenen u. Längstäler. Südlich der Ackerbauzone der Küstenebene u. der Bergregionen des Tell-Atlas folgt das Hochland der Chotts, in dessen Dorn- u. Steppenvegetation teilweise Viehzucht möglich ist. Südlich anschließend bildet der Sahara-Atlas eine zweite Barriere gegen die Sahara, die sich als Vollwüste im Süden bis weit nach Mali u. Niger erstreckt (**Afrika). – In M. finden sich nur wenige bedeutende Flüsse; die Mehrzahl führt nur zu bestimmten Jahreszeiten Wasser. Die Atlantikküste der M. Tingitana ist eine überwiegend flache Küste mit starkem Sandtransport u. daher ungünstig für Häfen. Die Mittelmeerküste der antiken M. ist überwiegend steil u. wurde trotz vieler Kaps u. Buchten bei Sall. b. Iug. 17, 5 als mare saevom, inportuosum bezeichnet. – Das Gebiet der mauretan. Provinzen weist im Süden ein extrem trockenes Wüstenklima, im Norden ein mediterranes Klima mit vorwiegend Winterniederschlägen auf. Die zerklüfteten Kalkgebirge mit teilweise starken Niederschlägen tragen noch Korkeichen- u. Kiefernwald. In fruchtbaren Gebieten der Ebenen u. Hochebenen wurden in der Antike vor allem Getreide u. Oliven, daneben aber auch Wein, *Feigen, *Granatäpfel, Gemüse u. Hülsenfrüchte kultiviert (*Landwirtschaft). An der Küste spielten Fischfang (*Fisch), Fischverarbeitung zu Saucen u. Purpurproduktion eine Rolle. In den Steppengebieten stand eine transhumante Viehwirtschaft im Vordergrund. Im Gebiet der M. Caesariensis wurden schon in der Antike *Erze (Kupfer) abgebaut.

III. Geschichte. a. Mauretania in vorrömischer Zeit. (Zur Urgeschichte: R. Nehren, Zur Prähistorie der Maghrebländer [1992]; G. Camps, Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques [Paris 1961].) Die Phönizier bzw. die karthagischen Punier gründeten an der Mittelmeer- u. Atlantikküste zahlreiche Städte (W. Huss, Geschichte der Karthager = HdbAltWiss 3, 8 [1985] 31/3. 70f). Spätestens in der 2. H. des 7. Jh. vC. ließen sie sich auf der Insel Mogador nieder, von wo aus sie den *Handel mit westafrikanischem *Gold betrieben. Wie im karthagischen Hinterland der Africa Proconsularis scheint der punische Einfluss auch in M. groß gewesen zu sein; die maurischen Stämme des Hinterlandes treten jedoch erst durch die Überlieferung griechisch-römischer Schriftsteller in helleres Licht. Im 4. Jh. vC. bestanden drei Königreiche zwischen dem Atlantik im Westen u. dem karthagischen Gebiet im Osten. Das westlichste dieser Königreiche, das maurische Reich, umfasste etwa das Gebiet der späteren röm. Provinz M. Tingitana. Östlich davon erstreckten sich die beiden numidischen Reiche, im Westen das masaesylische u. im Osten das massylische. – Mit wechselnden Koalitionen u. Herrschaftsgebieten hielten sich numidische Herrscher bis zum Sieg Caesars bei Thapsus 46 vC. Das östl. Numiderreich wurde nun als Africa Nova römische Provinz. Nach der Hinrichtung des mit M. Antonius verbündeten westmauretan. Königs Bogud herrschte der ostmaurische König Bocchus II nun über ganz M. u. das westl. Numidien, bis er 33 vC. starb (Weinstock 2370f). In den Folgejahren scheint M. unter römischem Protektorat gestanden zu haben, ohne jedoch als Provinz organisiert zu werden (A. Rhorfi, Histoire préromaine et romanisation de la Maurétanie Tingitane avant son annexion de l'Empire romain, Diss. Paris [1998]). Octavian gründete in M. zwölf Kolonien (s. u. Sp. 455). Mit Tingis, das 38 vC. nach dem Aufstand gegen Bogud den Rang eines Municipium erhalten hatte, waren diese Kolonien römische Enklaven in dem faktisch unabhängigen M. Im J. 25 vC. setzte Octavian Juba II, den in Rom erzogenen Sohn Jubas I, in M. als Klientelkönig ein (Dio Cass. 53, 26, 2). Nach dessen Hochzeit mit Kleopatra Selene, der Tochter *Kleopatras VII u. des M. Antonius, wurde das punische Iol, das in Caesarea umbenannt u. prachtvoll ausgebaut wurde, 20 vC. Residenzstadt (K. Fittschen, Juba II u. seine Residenz Iol / Caesarea [Cherchel]: Numider 227/42; Leveau). Unter Juba II (25 vC./23 nC.) entfaltete sich M. zu einem kulturellen Zentrum des westl. Mittelmeerraumes. Mit dem Tod des Vaters 23 nC. erlangte Jubas Sohn Ptolemaios die Alleinherrschaft in M. Dieser wurde iJ. 40 von *Caligula nach Rom oder *Lyon eingeladen, überraschend festgenommen u. als Hochverräter hingerichtet (M. Hofmann, Art. Ptolemaios v. M.: PW 23, 2 [1959] 1782/7; Carcopino 191/9). In einem darauffolgenden Konflikt wurde M. endgültig von römischen Truppen erobert (Gutsfeld

67/78). Kaiser *Claudius begründete iJ. 42 die mauretan. Provinz (Dio Cass. 60, 9, 5). Nordafrika war nun vom Atlantik bis zum Nil unter römischer Verwaltung.

b. Entstehung der mauretan. Provinzen Roms. (Fishwick; für M. Tingitana: Villaverde Vega 37/58.) In den meisten mauretan. Städten vollzog sich der Übergang zur röm. Herrschaft ohne Verzögerung. Schwierigkeiten ergaben sich jedoch mit einigen maurischen Stämmen, gegen die römische Truppen 41/42 von Volubilis aus vorgingen u. dabei zum ersten Mal den Atlas überschritten (Dio Cass. 60, 9). Für das J. 44 ist auf einer Inschrift aus Volubilis der erste ritterliche Statthalter von M. belegt (AnnÉpigr 1924 nr. 66 = Inscr. Ant. du Maroc 2, 233/5 nr. 369; Thomasson 32). Zu diesem Zeitpunkt war M. wohl schon in die zwei prokuratorischen Provinzen M. Caesariensis u. M. Tingitana aufgeteilt (Dio Cass. 60, 9, 5). Beide Provinzen wurden einem ritterlichen procurator Augusti unterstellt, was gerade im Vergleich mit der Africa Proconsularis auf ihre eher bescheidene Bedeutung hinweist.

c. Provinzialära. 1. Das röm. Mauretania bis zur vandalischen Eroberung. Mit der röm. Übernahme der Herrschaft in M. iJ. 40 beginnt die Zählung einer mauretan. Provinzialära, die in der M. Caesariensis u. M. Tingitana über das offizielle Ende der röm. Herrschaft hinaus bis ins 7. Jh. hinein von Bedeutung ist, u. a. auch für die Datierung christlicher Inschriften (vgl. CIL 8, 8369. 8458. 8630. 8937 u. a.; Carcopino 292/4). Noch wenige Jahrzehnte vor der arab. Eroberung datiert 655/56 die Grabinschrift der aus Altava stammenden Iulia Rogativa in Volubilis in Provinzjahren (Inscr. Ant. du Maroc 2, 353f nr. 608; Villaverde Vega 407 nr. 32). – M. Tingitana wurde vom Militär u. der Verwaltung Roms in der 2. H. des 3. Jh. aufgegeben (vgl. u. Sp. 453). Die offizielle röm. Herrschaft beschränkte sich nun auf die Region um die Städte Tingis (Tanger) u. Septem (Ceuta). Starke röm. Traditionen, wie sie etwa in Inschriften deutlich werden, blieben hier jedoch bis in das 7. Jh. lebendig (Villaverde Vega, bes. 382/6; G. Camps, De Masuna à Koceila. Les destinées de la Maurétanie aux 6[e] et 7[e] s.: BullArch 19 [1985] 307/24). Unklar ist, ob eine Landverbindung zwischen dem Rest der M. Tingitana u. M. Caesariensis unter römischer Kontrolle blieb (Thomasson 34/7). – Die diokletianischen Reformen zeigten sich in Nordafrika in Form der Einrichtung kleinerer Provinzen u. der Diözese Africa im Rahmen der italischen Präfektur (Weinstock 2382). Die Reste der M. Tingitana wurden der hispan. Diözese zugeteilt u. so die alten Beziehungen zur Iberischen Halbinsel (*Hispania) wieder institutionalisiert. Die M. Caesariensis wurde geteilt. Der Westteil behielt den alten Namen u. die gleiche Kapitale, der Osten erhielt den Namen M. Sitifiensis, Zentralort dieser Provinz wurde Sitifis (Sétif, Algerien). – Im 3. Jh. kam es wie schon im 2. Jh. wiederholt zu Aufständen in M., im Zuge derer Mauren auch mehrmals in der Baetica agierten (zu maurischen Aufständen s. Bénabou; Gutsfeld). Die Frage der wiederkehrenden Aufstände u. der Integration der Mauren in das Röm. Reich hat am nordafrikan. Beispiel früh eine exemplarische Diskussion zur Romanisierungsproblematik hervorgebracht (Y. Thébert, Romanisation et déromanisation en Afrique: AnnalesÉSC 33 [1978] 64/82; M. Bénabou, Les Romains ont-ils conquis l'Afrique?: ebd. 83/8; Ph. Leveau, La situation coloniale de l'Afrique romaine: ebd. 89/92). – Das 4. Jh. erscheint im Vergleich zum vorhergehenden Jh. vergleichsweise stabil. Erst 372 wurde M. mit der Erhebung des Firmus, der von seinen Anhängern zum Kaiser ausgerufen worden war, wieder von einem größeren Konflikt heimgesucht (Amm. Marc. 29, 5, 2; Zos. hist. 4, 16, 3; Oros. hist. 7, 33, 5 [CSEL 5, 516]; PsAur. Vict. epit. 45, 7). Firmus wurde von dem magister equitum Theodosius nach langwierigen Kämpfen in M. Caesariensis u. Sitifiensis in die Enge getrieben u. beging Selbstmord (Amm. Marc. 29, 5, 55). Die Usurpation Gildos iJ. 397 betraf nicht die mauretan. Provinzen.

2. Von der Vandalenzeit bis zur arab. Eroberung. Im J. 429 setzte von Spanien aus der vandalische König Geiserich mit seinem Heer nach M. über u. zog mit der Unterstützung zahlreicher maurischer Stämme durch M. Richtung Osten. Ob Geiserich von der M. Tingitana über Land in die M. Caesariensis gelangte oder den Seeweg wählte, ist nicht klar (G. M. Berndt, Gallia - Hispania - Africa. Zu den Migrationen der Vandalen auf ihrem Weg nach Nordafrika: ders. / R. Steinacher [Hrsg.], Das Reich der Vandalen u. seine [Vor-] Geschichten [Wien 2008] 131/47). M. spielte im seit 439 von *Karthago aus regierten vandalischen Reich nur eine untergeord-

nete Rolle. Teile der M. Caesariensis standen jedoch spätestens seit 455 unter vandalischer Herrschaft (Y. Modéran, Les frontières mouvantes du royaume vandale: Frontières et limites géographiques de l'Afrique du Nord antique, Festschr. P. Salama [Paris 1999] 241/64). Es ist auf der Grundlage der Notitia provinciarum et civitatum Africae vJ. 484 (Vict. Vit. Not. episc.: CSEL 7, 115/34) sogar nicht unwahrscheinlich, dass das Vandalenreich nach 455 alle Diözesen umfasste, die in der Notitia genannt sind, u. somit einen Großteil der mauretan. Provinzen (Y. Modéran, La Notitia provinciarum et civitatum Africae et l'histoire du royaume vandale: AntTard 14 [2006] 165/85). – Gleichzeitig bildeten sich im 5. Jh. in ganz M., das Courtois (325 u. ö.) treffend als ‚l'Afrique oubliée' bezeichnet hat, maurische Nachfolgestaaten des Röm. Reiches, deren Herrscher sich selbst als rex (Masuna in Altava [CIL 8, 9835]), servus (dei) (Herrscher der Ucutamani [ebd. 8379. 20216]) oder gar imperator (Masties in Arris im Aurès-Gebirge; zum Identifikationsproblem: Modéran 374/6. 398/415; P. Morizot, Masties a-t-il été imperator?: ZsPapEpigr 141 [2002] 231/40) bezeichneten. – 533 zerschlug Belisar im Auftrag des Kaisers *Justinianus das vandalische Reich (Procop. b. Vand. 1, 25). In dem Restitutionsgesetz Justinians (Cod. Iust. 1, 27, 1 vJ. 534) wurden die african. Provinzen zwar offiziell in ihren Grenzen vor der vandalischen Eroberung wiederhergestellt, tatsächlich aber konnten nur die östl. african. Provinzen unter stabile oströmische Kontrolle gebracht werden. Mit Ausnahme einiger Küstenstädte u. Teile der M. Sitifiensis mit Sitifis verblieb das Gebiet der mauretan. Provinzen unter maurischer Herrschaft (Diehl 256f; Modéran 672_{99}). H. Halm vertritt anhand einer in arabischen Schriften überlieferten u. wohl auf dem Djedar A identifizierten Inschrift bei Tiaret (Kadra 269 Abb. 146) mit der Erwähnung Solomons gegen Diehl die Meinung, die byz. Aktivitäten in der M. Caesariensis hätten sich weit tiefer in das Binnenland erstreckt als bisher angenommen (H. Halm, Eine Inschrift des magister militum Solomon in arab. Überlieferung: Historia 36 [1987] 250/6). Obwohl M. Sitifiensis (nunmehr M. Prima) in der zweiten Amtsperiode des magister militum Solomon, dem Nachfolger Belisars als Kommandeur der byz. Truppen in Africa, zwischen 539 u. 544 als Provinz wiederhergestellt wurde (Procop. b. Vand. 2, 20, 30), wurden die unter byzantinischer Herrschaft befindlichen Teile der Provinz wohl von Numidien aus verwaltet (Y. Duval, La Maurétanie sitifienne à l'époque byzantine: Latom 29 [1970] 157/61). Prokop berichtet, dass die M. Caesariensis bis auf Caesarea selbst unter der Herrschaft des maurischen Fürsten Mastigas verblieb (b. Vand. 2, 20, 31). Die Grablege dieser berberischen Dynastie kann vielleicht mit den imposanten, ‚Djedars' genannten Grabmonumenten auf dem Djebel Lakhdar in der Gegend von Frenda in der M. Caesariensis identifziert werden (Kadra). Von Mastigas u. dem maurischen Fürsten Ortaias (Modéran 377/83) unterstützt, unternahm Solomon einen Feldzug gegen den maurischen Herrscher des Aurès Iaudas, eroberte 541/42 das Gebiet des Hodna in der M. Sitifiensis (Coripp. Ioh. 3, 301f; Procop. b. Vand. 2, 13, 1) u. ließ es wie die anderen Teile des eroberten Africa durch Festungsbauten sichern (vgl. Pringle). M. Caesariensis u. M. Tingitana verblieben bis auf wenige Küstenstädte unter der Herrschaft maurischer Fürsten. Caesarea erscheint nun als Sitz eines dux, der auch den Posten von Septem (Ceuta) kontrollierte. In Rusguniae in der Bucht von Algier zeugt eine reduzierte Stadtmauer von byzantinischer Präsenz, wie auch eine Grabinschrift des Tribunen Fl. Ziper des Numerus Primorum Felicium Iustinianorum u. die Restaurierungsinschrift einer Kirche durch einen magister militum Mauricius (ebd. 222f. 333f nr. 45/8). Die verbliebenen Reste der M. Tingitana tragen im 6. Jh. den Namen M. Gaditana. Ende des 6. Jh. erwähnt der Geograph Georg v. Zypern (34 Gelzer) zwei M. mit den Namen M. Prima für Teile der Caesariensis, wahrscheinlich das ehemalige Königreich von Altava, u. M. Secunda für die Reste der Tingitana u. die Südküste der Baetica. In der M. Caesariensis scheinen sich vor allem die Küstenstädte Rusippisir, Rusuccuru (ebd.), Rusguniae (CIL 8, 9248), Tipasa, Caesarea (Procop. b. Vand. 2, 20, 31), Gunugu u. Cartenna (Diehl $262f_{1f}$) unter byzantinischer Kontrolle befunden zu haben. Die Gebiete unter maurischer Herrschaft blieben zumindest teilweise ähnlich ‚römisch' wie die Regionen unter oströmischer Herrschaft. Beispielhaft hierfür sind die Inschriften u. Monumente aus Pomaria, Albulae u. Altava in dem von Masuna regierten mauri-

schen Königreich im Westen der M. Caesariensis, die bis in das 7. Jh. hinein durch römische Namen u. Datierungen in der mauretan. Provinzialära die tiefgehende Romanisierung der nun von berberisch-röm. Fürsten beherrschten Gebiete bezeugen (J. Marcillet-Jaubert, Les inscriptions d'Altava [Aix-en-Provence 1968] 100/44). Ebenso nach der mauretan. Provinzialära datierte u. wahrscheinlich im Zusammenhang mit denjenigen von Altava stehende Inschriften finden sich in Volubilis noch bis um die Mitte des 7. Jh., also ca. 400 Jahre nach dem Ende der röm. Herrschaft in diesem Teil der M. Tingitana (Carcopino 292/301). – 643 fällt Tripolitanien in die Hand der Araber, 647 unterliegt der Patrikios u. Exarch Gregor den Arabern unter Abdallah Ibn Salah bei Sufetula (Sbeïtla), ab 668 nimmt Okba ibn Nafi die Byzacena in Besitz u. gründet 670 Kairouan. 686 erweitern die Araber ihre Kampagnen auf Numidien, 698 fallen Karthago u. unter Musa ibn Nusayr 710 schließlich als letzte byz. Außenposten in Nordafrika Tingis u. Septem (Pringle 43/50).

IV. Territoriale Gliederung. a. Regionen u. Bevölkerung. Die regionale Differenzierung in römischer Zeit wurde wie in der vorröm. Epoche vor allem von geographischen Faktoren beeinflusst. Das röm. M. ist vornehmlich dasjenige der fruchtbaren Ebenen u. Täler u. wird durch Gebirgsmassive grob in zwei Regionen untergliedert, die sich in den Provinzen M. Caesariensis u. M. Tingitana niederschlagen. Charakteristisch für M. ist eine starke, die ganze röm. Herrschaft überdauernde Präsenz maurisch-berberischer Stämme (zu den Stämmen: Weinstock 2352/60; J. Desanges, Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'ouest du Nil [Dakar 1962]; Modéran; H. Bouaghaz, Rech. sur l'évolution des structures tribales en Maurétanie Tingitana de la fin du royaume au 3ème s., Diss. Paris [1994]). Die Stämme waren der Ausgangspunkt von Revolten gegen die röm. Herrschaft (s. o. Sp. 448), dank ihrer traditionellen Struktur aber auch starke Bewahrer vorrömischer kultureller Elemente u. der berberischen Sprache. Die von Stämmen beherrschten Gebiete waren weniger stark in das überregionale soziale u. wirtschaftliche Netzwerk des Reiches eingebunden als die urbanisierten Gebiete. Dennoch entzogen sich auch die Stämme weder wirtschaftlich noch politisch grundsätzlich dem Einfluss Roms (vgl. zB. Inscr. Ant. du Maroc 2, 214f nr. 349; M. Euzennat, Les Zegrenses: Mél. d'histoire ancienne, Festschr. W. Seston [Paris 1974] 175/86; J. Desanges, Art. Baquates: Encyclopédie berbère 9 [1991] 241/89). Die jüngere archäologische Forschung hat gezeigt, dass sich die fruchtbaren Ebenen u. das Bergland in Hinsicht auf römischen Einfluss weniger stark voneinander unterschieden als von der älteren Forschung vermutet (E. Fentress, Romanizing the Berbers: Past and Present 190 [2006] 3/33). In vandalischer u. byzantinischer Zeit bildeten sich in den ehemals röm. Gebieten der M. verschiedene maurische Nachfolgestaaten des Röm. Reiches (Modéran; s. o. Sp. 449).

b. Grenzen. (M. Euzennat, La frontière romaine d'Afrique: CRAcInscr 1990, 565/80; Ph. Leveau, Le limes d'Afrique à l'epreuve de nouveaux concepts: A. Rousselle [Hrsg.], Frontières terrestres, frontières célestes dans l'antiquité [Paris 1995] 57/65; K. Pietzner, Art. Limes: o. Bd. 23, 166. 169.) Anfangs umfasste M. zwar einen über 1000 km langen Küstenstreifen, erstreckte sich aber außer auf dem Gebiet der späteren M. Tingitana nicht mehr als 50 km ins Landesinnere, da die Hochflächen der M. im Gegensatz zu Numidien u. zur Africa Proconsularis in der Regel unfruchtbar u. trocken sind. In der M. Caesariensis markierte das Tal des Chélif-Flusses südlich des Tell-Atlas die Südgrenze der röm. Herrschaft. Unter Trajan u. Hadrian wurde das von Rom kontrollierte Gebiet durch eine binnenländische Straße, die die Region Sitifis mit dem Chélif-Tal u. Tipasa an der Küste verband, sowie eine Reihe von befestigten Plätzen erweitert: Auzia, Rapidum, Thanaramusa Castra, Oppidum Novum, Tigava Castra u. Albulae. In einer severischen Expansionsphase kommt 100/50 km südlich der Küste eine dritte Linie hinzu, an der sich wiederum entlang einer Straße die Forts Aras, Kherba des Ouled Hellal, Derrag, Aïoun Sbiba, Cohors Breucorum, Ala Miliaria, Kaputasaccura, Altava, Pomaria u. Numerus Syrorum aufreihen (P. Salama, Les déplacements successifs du limes en Maurétanie Césarienne: J. Fitz [Hrsg.], Akten des 11. Limeskongr. [Budapest 1977] 577/95). Die Grenze in der M. Tingitana wurde im 1. Jh. definiert, durch militärische Anlagen gesichert u. im Allgemeinen bis zur weitgehenden Aufgabe der

Provinz in der 2. H. des 3. Jh. beibehalten (M. Euzennat, Le limes de Tingitane [Paris 1989]; M. Lenoir, Le camp de Tamuda et la chronologie de quelques camps du Maroc: Actes du 4e colloque intern. sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord [Paris 1990] 355/65). – Um 275/85 wurden große Teile der M. Tingitana von der röm. Verwaltung aufgegeben (R. Rebuffat, L'implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane: A. Mastino [Hrsg.], L'Africa Romana 4 [Sassari 1987] 31/78; Villaverde Vega 61f). Die jüngsten Inschriften aus Banasa (Inscr. Ant. du Maroc 2, 99/101 nr. 104/6) stammen aus der Herrschaftszeit Aurelians (270/75). In Thamusida deuten archäologische Befunde auf eine Räumung um 274/80 hin (ebd. 159). Im J. 291 weihte der Statthalter der Tingitana einen Altar pro pace provinci(a)e in Oppidum Novum (El-Qsar el-Kebir) im Tal des Lukkos, wo sich nun offenbar die Grenze der Provinz befand (AnnÉpigr 1991 nr. 1746). Aus dem weiter südlich gelegenen Sala sind noch zwei Inschriften aus constantinischer Zeit (Inscr. Ant. du Maroc 2, 185/7 nr. 304f) bekannt sowie eine spätantike Grenztruppe (Not. dign. occ. 26, 17), die hier offenbar einen Vorposten bildete. Die unter römischer Verwaltung verbleibenden Reste der M. Tingitana wurden der hispan. Diözese zugeteilt (ebd. 21, 14). Römische bzw. lateinischsprachige Bevölkerung ist in diesen aufgegebenen Teilen der M. Tingitana jedoch mindestens bis ins 6./7. Jh. nachzuweisen (Villaverde Vega 168/72; E. Lenoir, Volubilis du Bas-Empire à l'époque islamique: BullArch 19 [1983] 425/8). – Im 4. Jh. zeigt sich in der M. Caesariensis entgegen älterer Theorien keine Rückverlagerung der Grenze nach Norden. Die Provinz besteht, von der Aufgabe einiger Außenposten in der Sahara abgesehen, weiter in ihrer unter Septimius Severus definierten Form (P. Salama, Occupation de la Maurétanie Césarienne occidentale sous le Bas-Empire romain: Mél. d'archéologie et d'histoire, Festschr. A. Piganiol 3 [Paris 1966] 1291/311). Die Grenzen der M. Caesariensis in der vandalischen u. späteren byz. Epoche sind unklar. Die byz. Herrschaft, u. zuvor wohl auch die vandalische, war auf die Küstenstädte beschränkt. Die Grenze zwischen M. Sitifiensis u. Numidien erscheint im 5. u. 6. Jh. instabil. Unbekannt sind auch die genauen Grenzen der maurischen Herrschaftsgebiete auf dem Gebiet der ehemaligen mauretan. Provinzen, die Courtois (325/39) als Königreiche von Altava, des Ouarsenis-Gebirges, des Hodna-Gebirges u. des Aurès identifiziert hat.

c. Verwaltung u. Militär. Nach ihrer Gründung wurden die beiden Provinzen M. Caesariensis u. M. Tingitana jeweils ritterlichen Statthaltern unterstellt, als deren häufigster Titel procurator Augusti provinciae Mauretaniae Caesariensis bzw. Tingitanae in den Inschriften belegt ist (B. E. Thomasson, Laterculi praesidium 1 [Göteborg 1984] 409/24). Im 3. Jh. kommt der Titel praeses hinzu u. wird ab der 2. H. des Jh. bestimmend (CIL 8, 8474. 8924. 9354f). Zuweilen waren beide mauretanischen Provinzen unter dem Kommando eines procurator utriusque Mauretaniae vereint (Tac. hist. 2, 58; CIL 8, 9366. 9371). Der Titel procurator scheint dagegen im 3. Jh. auf die Verwalter der kaiserl. Domänen übergegangen zu sein (ebd. 20487). In der militärisch schwieriger zu kontrollierenden M. Tingitana findet sich vom 1. bis 3. Jh. auch der Statthaltertitel procurator pro legato (ebd. 8, 9990; 12, 1856), der andeutet, dass dem Prokurator neben Auxiliareinheiten gelegentlich auch Legionstruppen unterstellt wurden (Thomasson 33). Die administrative Hauptstadt der M. Caesariensis war Caesarea (Cherchel). Trotz des Namens Tingitana sind in dieser Provinz jedoch nicht in Tingis (Tanger), sondern in Volubilis zahlreiche Belege für eine Funktion als administratives Zentrum der Provinz gefunden worden (Carcopino 186/9). Daher wird weithin davon ausgegangen, dass Volubilis bis in die 2. H. des 3. Jh. die Hauptstadt der M. Tingitana war, obwohl die reiche See- u. Handelsstadt Tingis (Tanger) namengebend für die Provinz war. – Die einzige Legion Nordafrikas, die legio III Augusta, war seit 81 nC. in Lambaesis in Numidien stationiert. In M. standen, dem ritterlichen Rang des Prokurators entsprechend, Auxiliareinheiten (N. Benseddik, Les troupes auxiliaires de l'armée romaine en Maurétanie Césarienne sous le haut empire [Alger 1982]; R. Rebuffat, L'armée de la Maurétanie Tingitane: MélÉcFrançRome Ant. 110 [1998] 193/242; N. Labory, L'ordre des unités dans les diplômes militaires de Maurétanie tingitane à partir de 122 ap. J.-C.: AntAfric 34 [1998] 83/92; Villaverde Vega 43/6; vgl. Février 1, 157/60). – Im späten 4. Jh. führten die Provinzgouverneure

den Titel dux et praeses provinciae Mauretaniae (Not. dign. occ. 30) bzw. comes et praeses provinciae Mauretaniae Caesariensis (CIL 2, 2210) ein. Die administrative Hauptstadt der M. Caesariensis war bis zur vandalischen Eroberung 429 weiterhin Caesarea, diejenige der M. Tingitana spätestens seit der 2. H. des 3. Jh. Tingis. Die nachdiokletianische Armee ist in den mauretan. Provinzen durch die Notitia dignitatum bekannt. Im Westen gehörten den vom comes der Tingitana befehligten limitanei eine Reitereinheit u. acht Kohorten Infanterie an, hinzu kamen zwei Legionen des mobilen Feldheeres (comitatenses) (Not. dign. occ. 26). Weiter im Osten standen unter dem Befehl des comes Africae elf Legionen (darunter noch immer die legio III Augusta), eine Einheit von Palatinauxilien u. 19 Kavallarievexillationen des mobilen Feldheeres (ebd. 7). Das von einem dux (ebd. 1. 5) geführte stationäre Grenzheer bestand in der M. Caesariensis aus acht von praepositi limitis geleiteten Untereinheiten (ebd. 30; J. F. Matthews, M. in Ammianus and the Notitia: P. Bartholomew / R. Goodburn [Hrsg.], Aspects of the Notitia dignitatum [Oxford 1976] 157/86). Mit der vandalischen Eroberung hörte das röm. Heer in Africa auf zu bestehen u. wurde in der M. Sitifiensis u. der östl. M. Caesariensis durch die vandalische Armee ersetzt, über die kaum etwas bekannt ist. Unbekannt ist auch die Armee in der beim Kaiser verbliebenen westl. M. Caesariensis. Die byz. Eroberung erstreckte sich nur auf die östl. Teile der M. Sitifiensis u. auf Küstenstädte. Die byz. Truppen in Africa teilten sich in das mobile Feldheer unter dem Befehl des magister militum Africae u. stehende Grenztruppen unter dem Befehl einzelner duces, unter ihnen ein dux Mauretaniae (Pringle 55/120).

d. Besiedlung u. Städte. Das Städtenetz der M. Caesariensis entwickelte sich ausgehend von den punischen Städten an der Mittelmeerküste. Über vorrömische punische bzw. numidisch-berberische Städte im mauretan. Binnenland ist im Gegensatz zu den östlich anschließenden Regionen der späteren Africa Proconsularis nichts bekannt. Unter Augustus wurden zwischen 33 u. 25 vC. zwölf Kolonien in M. gegründet, die den Ausgangspunkt für die Ausbreitung römischer Städte darstellten (N. K. Mackie, Augustan colonies in M.: Historia 32 [1983] 332/58). Grundsätzlich erfolgte die röm. Besiedlung an der Küste u. in den fruchtbaren Tälern wie dem des Chélif, während die Bergregionen u. Hochebenen von berberischen Stämmen besiedelt waren. Die Urbanisierung im Binnenland breitete sich ausgehend von der Africa Proconsularis in verschiedenen Phasen nach Westen aus, beginnend mit der Verschiebung der Lager der legio III Augusta nach Südwesten u. der Gründung des Legionslagers in Lambaesis iJ. 81 (Février 1, 110/20). – Im 2. Jh. ist in der M. Caesariensis ein deutlicher Urbanisierungsschub festzustellen. Durch Verleihung römischen Stadtrechts u. Straßenbau breiteten sich römische Städte stetig von Osten nach Westen aus. Das römisch kontrollierte Gebiet wird durch die Anlage von Kastellen mehrmals gegen Süden erweitert (G. Charles-Picard, Castellum Dimmidi [Paris 1944]; J. Baradez, Vue-aérienne de l'organisation romaine dans le Sud-Algérien [ebd. 1949]). Die bedeutenden röm. Städte konzentrieren sich an der Küste, im Osten der M. Caesariensis u. in den fruchtbaren Ebenen der M. Tingitana. Zu den archäologisch besser erforschten Städten gehören Caesarea, Tipasa, Volubilis u. Sitifis (Caesarea: Potter; N. Benseddik / T. W. Potter, Fouilles du forum de Cherchel 1977/81 [Alger 1993]; Leveau; Tipasa: M. Bouchenaki, Tipasa [ebd. 1988]; Lancel; Volubilis: A. Jodin, Volubilis Regia Iubae [Paris 1987]; M. Rißе [Hrsg.], Volubilis [2001]; Sitifis: A. Mohamedi, Fouilles de Sétif 1977/84 = BullArchAlgér Suppl. 5 [Alger 1991]; zur Entwicklung der Städte in der Spätantike C. Lepelley, Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire 1/2 [Paris 1979/81]; A. Leone, Changing townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest [Bari 2007]). Über ländliche Siedlungen in den mauretan. Provinzen ist vergleichsweise wenig bekannt. Die Referenzwerke bleiben für die M. Caesariensis weiterhin Philippe Leveaus Publikation der Prospektion im Hinterland von Cherchel (Leveau 217/485) u. für die M. Tingitana der frz.-marokkanische Survey im Sebou-Becken (A. Akerraz / E. Lenoir, Volubilis et son territoire au I[er] s. de notre ère: L'Afrique dans l'occident romain [Rome 1990] 213/29; dies., Nouvelles découvertes dans le bassin du Sebou: L'Afrique du Nord antique et médiévale. 6[e] colloque intern. sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord [Paris 1995] 233/339). Einige

gut publizierte Ausgrabungen geben Auskunft über das röm. Bestattungswesen in M., das direkt in die christl. Nekropolen überleitet (M. Bouchenaki, Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa [Matarès] 1968/72 [Alger 1975]; P.-A. Février / R. Guéry, Le rites funéraires de la nécropole orientale de Sétif: AntAfric 15 [1980] 91/124; R. Guéry, La nécropole orientale de Sitifis [Sétif, Algérie] [Paris 1985]; Ph. Leveau, Une area funéraire de la nécropole occidentale de Cherchel: BullArchAlgér 5 [1974] 73/152).

e. Wirtschaft u. Verkehr. Die Erforschung des röm. Straßennetzes in Nordafrika beruht in erster Linie auf der Entdeckung von Meilensteinen, zudem von Brücken- u. Straßenresten sowie logischen Ergänzungen auf Grund naturräumlicher u. siedlungstopographischer Gegebenheiten (P. Salama, Les voies romaines de l'Afrique du Nord [Alger 1951]). Die west-östl. Hauptstraße verlief meist küstennah vom Westen der M. Caesariensis bis nach Tripolitanien u. von dort weiter gegen Osten. Die Existenz einer gut ausgebauten Landverbindung zwischen M. Caesariensis u. M. Tingitana ist beim heutigen Stand der Forschung nicht nachzuweisen u. auch nicht wahrscheinlich (J. Marion, La liaison terrestre entre la Tingitane et la Césarienne: BullArchMaroc 4 [1960] 442/7). Auch wenn wahrscheinlich der Großteil des Gütertransports zwischen M. Caesariensis u. M. Tingitana über See abgewickelt wurde, gab es Verbindungen über Land, wie etwa Kontakte zwischen Altava u. Volubilis im 6. u. 7. Jh. belegen (vgl. Villaverde Vega 338. 407 nr. 32; Inscr. Ant. du Maroc 2, 353f nr. 608). – Die mauretan. Provinzen waren im Vergleich zu den östlich angrenzenden Regionen in wirtschaftlicher Hinsicht weniger stark, aber dennoch sehr produktiv. Wie Nordafrika insgesamt gehörte M. zu den wichtigen landwirtschaftlichen Produktions- u. Exportregionen (J. Burian, Die röm. Landwirtschaft in Nordafrika u. ihre historischen Wurzeln: JbWirtschGesch [1968] 2, 237/58; D. P. Kehoe, The economics of agriculture on Roman imperial estates in North Africa [Göttingen 1988]). M. Tingitana gehörte in den ersten beiden nachchristl. Jhh. zu den wichtigen Produzenten u. Exporteuren von Fischsaucen u. Olivenöl, verlor ab dem 3. Jh. jedoch diese Bedeutung (Villaverde Vega 287/304). M. Caesariensis u. M. Sitifiensis ähnelten in kleinerem Produktionsrahmen in ihrer ökonomischen Ausrichtung Numidien u. der Africa Proconsularis mit einem Schwerpunkt auf der Produktion von Getreide u. Olivenöl. Schwerpunkte der Ölbaumkultivation, nachweisbar durch die Verbreitung von Olivenpressen, lagen in der kleinen Kabylei zwischen Satafis u. Sitifis, im Umland von Caesarea (Leveau 427/34) u. von Volubilis (M. Riße, Landwirtschaft u. Produktion: dies., Volubilis aO. [o. Sp. 456] 101/4). Zusätzlich produzierte man vor allem Wein (*Kelter) u. Fischsaucen für den Export, sonst ein großes Spektrum an landwirtschaftlichen u. handwerklichen Gütern für den Bedarf der Provinz selbst. Eine wichtige Rolle spielte außerdem die Viehzucht (Ph. Leveau, Le pastoralisme dans l'Afrique antique: C. R. Whittaker [Hrsg.], Pastoral economies in classical antiquity [Cambridge 1988] 177/95). – Eine Inschrift vJ. 202 mit den Zolltarifen aus Zaraï (CIL 8, 4508) nahe der ehemaligen Grenze zwischen Numidien u. der M. Caesariensis gibt wichtige Einblicke in die regionalen Wirtschafts- u. Handelsbeziehungen. Erwähnt werden Ziegen, Schafe, Schweine, Rinder, *Esel, *Maultiere u. Pferde, jeweils mit einem speziellen Tarif. Erwähnung finden in der nicht vollständig erhaltenen Inschrift außerdem verschiedene Formen von *Kleidung, Mäntel, Tuniken, Purpurstoffe u. Lederprodukte, zudem Wein, Garum (Fischsauce), Datteln, *Feigen, Nüsse, Trauben, Pech, Alaun u. Eisen. – Im Gegensatz zu den östlich angrenzenden african. Provinzen war M. weniger stark von kaiserlichem Grundbesitz dominiert. Ihre dennoch bedeutende Stellung bei der Versorgung Roms während des Prinzipats wird durch ein Bodenmosaik des 2. Jh. auf dem Platz der Korporationen in Ostia unterstrichen, das eine mit den Buchstaben MC als aus der M. Caesariensis stammend gekennzeichnete Amphore zwischen zwei Palmen u. den Seetransport symbolisierenden Delphinen zeigt (G. Becatti [Hrsg.], Scavi di Ostia 4 [Roma 1961] 80 nr. 122 u. Taf. 173). Die gut erforschte Faktorei in Nador bei Tipasa steht beispielhaft für die Exportproduktion in der M. Caesariensis (L. Anselmino, Il castellum del Nador [Roma 1989]). Stratigraphische Sequenzen zur Rekonstruktion lokaler Wirtschaftsbeziehungen stammen aus Sétif (E. Fentress, The economy of an inland city. Sétif: L'Afrique du Nord antique aO. [o. Sp. 456] 117/28; Mohamedi aO. [o. Sp. 456]),

Cherchel (Benseddik / Potter aO. [o. Sp. 456]) u. von verschiedenen Orten der M. Tingitana (Villaverde Vega 288/304. 535/52). Handel auf lokaler u. regionaler Ebene wurde in den städtischen Märkten u. Marktgebäuden getrieben, aber auch auf ländlichen, regelmäßig stattfindenden Märkten (nundinae) (H. Pavis d'Escurac, Nundinae et vie rurale dans l'Afrique romaine: BullArch 17 [1981] 251/9).

B. Nichtchristlich. I. Religion. a. Pagan. Neben den im ganzen Röm. Reich verehrten Gottheiten (G. Charles-Picard, Les religions de l'Afrique antique [Paris 1954]) bildete sich auch in den mauretan. Provinzen im Zusammentreffen der röm. Religion mit einheimischen Kulten eine spezifische religiöse Landschaft heraus (A. Cadotte, Les syncrétismes religieux en Afrique romaine d'Auguste à Dioclétien [Lille 2001]). Verschiedene Inschriften deuten auf die Verehrung der dii Mauri hin (CIL 8, 2638/40. 20251; G. Camps, Qui sont les Dii Mauri?: AntAfric 26 [1990] 131/53). Namen einzelner maurischer Götter in M. sind kaum bekannt, lediglich ein deus sanctus Aulisua (CIL 8, 9906. 21704) bzw. deus invictus Aulisua (ebd. 9907), der in Volubilis mit *Herakles / Hercules identifiziert wurde, u. ein Genius summus Thasuni (ebd. 21567). Wie allgemein im Röm. Reich spielte die kapitolinische Trias auch in M. eine herausragende Rolle (N. Kallala, Le culte des divinités capitolines en Maurétanie Césarienne d'après les documents épigraphiques: CahTunisie 33 [1985] 9/35). Besondere Bedeutung besaßen daneben der ,africanische Saturn', der als universelle Gottheit des Himmels, der Erde u. der Unterwelt die Verehrung des punischen *Baal-Hammon fortführte (M. Leglay, Saturne africain. Monuments 1 [Paris 1961]; ders., Saturne africain. Histoire [ebd. 1966]; als Zeichen der ,résistance africaine': Bénabou 370/5), außerdem die Dea Caelestis, die punische Tanit (*Himmelskönigin), u. Herakles in der Tradition des punischen Melkart; hinzu kommen inschriftliche Belege für die meisten überregionalen röm. Gottheiten, darunter auch *Mithras (CIL 8, 8440. 9256. 9322; M. Clauss, Die Verbreitung des Mithras-Kultes in den nordafrikan. Provinzen: L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine, Festschr. M. Le Glay [Bruxelles 1994] 165/73; A. Drine, Cérès, les ,Cereres' et les ,sacerdotes magnae' en Afrique: ebd. 174/84). Da entsprechende Schriftquellen fehlen, sind für M. kaum Aussagen zur Frage des Fortlebens paganer Kulte nach dem 4. Jh. zu treffen. In Analogie zu den östlich angrenzenden Provinzen u. den überlieferten Hinweisen (zB. Coripp. Ioh. 8, 307/9) auf pagane Traditionen bei einigen maurischen Stämmen, vor allem in Tripolitanien (Modéran 512/6), ist für die abgelegeneren Regionen in M. ein zumindest partielles Fortleben paganer Traditionen nicht unwahrscheinlich.

b. Jüdisch. (Y. Le Bohec, Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine: AntAfric 17 [1981] 165/207; ders., Bilan des recherches sur le judaïsme au Maghreb dans l'antiquité: Espacio, tiempo y forma 2, 6 [1993] 551/65.) In M. Caesariensis u. Sitifensis sind jüdische Gemeinden in Sitifis u. Caesarea nachgewiesen (P. Monceaux, Les colonies juives dans l'Afrique romaine: RevÉtJuiv 44 [1902] 1/28; E. Gozalbes Cravioto, Los judíos en M. Tingitana: Studi Magrebini 11 [1979] 133/66; Villaverde Vega 324/6). Die Anwesenheit von *Juden in der M. Tingitana kann durch Funde in Tingis, Lixus, Volubilis, Sala u. Mogador wahrscheinlich gemacht werden. In Volubilis, Caesarea u. Sitifis sind inschriftlich Synagogen bezeugt (E. Frézouls, Une synagogue juive attestée à Volubilis: Acta of the 5th intern. congr. of Greek and Latin epigraphy [Oxford 1971] 287/92; M. Euzennat, Juifs et Orientaux en Maurétanie Tingitane: AntAfric 5 [1971] 161/78). Die Passio der Hl. Salsa (W. Gessel, Art. Salsa: LThK³ 8 [1999] 1496f) nennt zudem eine Synagoge in Tipasa sowie einen pater synagogae (Catalogus codicum hagiograph. lat. antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi 1 = SubsHag 2, 1 [Bruxelles 1889] 344/52); dieser Titel für den Vorsteher einer Gemeinde ist inschriftlich auch in Sitifis u. Volubilis erwähnt (Frézouls aO.). Frézouls spricht sich mit Hinweis auf den vorherrschenden Konflikt zwischen Juden u. Christen gegen die These Giordanos aus, der Ursprung des Christentums in M. Tingitana liege in den jüd. Gemeinden (O. Giordano, La M. Tingitana e il cristianesimo primitivo: NDidask 15 [1965] 25/51; zur Frage des jüd. Einflusses auf das frühe, vor allem proconsularische Christentum vgl. Barnes 90/3). Das für Africa erlassene Gesetz Justinians vJ. 535 (Nov. Iust. 37), das Juden u. Häretikern die Ausübung ihrer Religion verbot u. sie von öffentlichen Ämtern ausschloss, hat für die

mauretan. Provinzen nur untergeordnete Bedeutung, da 535 nur noch Teile der M. Sitifiensis, einige Küstenstädte der M. Caesariensis u. M. Tingitana unter byzantinischer Herrschaft standen. Über die Religionspolitik der maurischen Herrscher in ihren Herrschaftsgebieten ist nichts überliefert.

II. Architektur, Kunst u. Kunsthandwerk. Die röm. Architektur in M. ist vorwiegend von überregionalen röm. Einflüssen geprägt (S. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie [Paris 1901]; zu spätantiken Konstruktionen zB. E. Fentress, Sétif, les thermes du 5[e] s.: A. Mastino [Hrsg.], L'Africa Romana 6 [Sassari 1989] 321/37; Potter; A. Akerraz, Note sur l'enceinte tardive de Volubilis: BullArch 19 [1983] 429/36). In der paganen Sakralarchitektur vermischen sich einheimische u. römische Traditionen, was sich im Nebeneinander entsprechender Bauformen zeigt (J. Scheid, Art. Afrika 2: NPauly 1 [1996] 220/2; zahlreiche Grabungsberichte zu einzelnen Orten, vgl. etwa M. Behel, Un temple punique à Volubilis: BullArch B 24 [1993/95] 25/51; V. Brouquier / R. Rebuffat, Temple de Venus à Volubilis: BullArchMaroc 18 [1998] 127/39; V. Brouquier-Reddé / A. El Khayari / A. Ichkhakh, Le temple B de Volubilis: AntAfric 34 [1998] 65/72; dies., Le temple du Forum de Banasa: M. Khanoussi u. a. [Hrsg.], L'Africa romana 15 [Roma 2004] 1887/98). Namentlich unbekannte Maurenherrscher errichteten im 6. Jh. imposante Grabbauten mit Bezug zur vorröm.-maurischen Grabarchitektur, etwa die Djedars in der Gegend von Tiaret (Kadra; dies., Les Djedars [Alger 1983]) oder den Gour bei Meknès (G. Camps, Le Gour, mausolée berbère du 7[e] s.: AntAfric 8 [1974] 191/208). – In Hinsicht auf Kunst u. Kunsthandwerk herrscht in der Provinzialära römische Stilkonvention vor (vgl. Algérie antique, Ausst.-Kat. Arles [2003]; J. Heurgon, Le trésor de Ténès [Paris 1958]; Ch. Boube-Piccot, Les bronzes antiques du Maroc 1 [Rabat 1969]; Ch. Landwehr, Die röm. Skulpturen von Caesarea Mauretaniae 1/4 [1993/2008]). Wie die übrigen african. Provinzen zeichnet sich auch M. durch eine große Verbreitung der Mosaikkunst aus (M. Blanchard-Lemée, Decors: Algérie antique aO. 179/87 mit Lit.; P. Gauckler, Musée de Cherchel [Paris 1895]).

C. Christlich. I. Anfänge des Christentums. Schon seit der Mitte des 3. Jh. waren die nordafrikan. Provinzen mit zahlreichen Gemeinden u. mindestens 200 Bischöfen stark christianisiert (Harnack 898). Die Zentren des african. Christentums lagen jedoch nicht in M., sondern in der reichen Provinz Africa Proconsularis mit Karthago an der Spitze. Das erste sichere Zeugnis für das Christentum in den mauretan. Provinzen findet sich in Tertullians nach 212 verfasster Schrift Ad Scapulam (4, 7; vgl. A. Quacquarelli, Q. S. F. Tertulliani Ad Scapulam [Roma 1957] 114), wobei unklar bleibt, ob die Erwähnung M. auf M. Caesariensis, M. Tingitana oder beide Provinzen bezogen ist. Tert. adv. Iud. 7, 4 deutet auf eine Ausbreitung des Christentums unter den Mauren u. Gaetulern hin, bleibt aber nur ein vager Hinweis (Barnes 280). Verschiedene Inschriften aus M. wurden als frühe christliche Inschriften des 3. Jh. angesehen (ebd. 281); keine liefert jedoch unzweifelhafte Hinweise. Die älteste sicher christl. Inschrift aus M. datiert ins J. 324 (CIL 8, 20302). Der nächste Hinweis auf mauretanische Christen aus literarischer Überlieferung stammt vJ. 251 (Cypr. ep. 48, 3 [CCL 3B, 229f]). Zu Cyprians Zeiten fanden in Karthago regelmäßige Synoden statt. Fünf auf dem karthagischen Konzil im Spätsommer 256 anwesende Bischöfe, deren Herkunftsorte nicht sicher lokalisiert werden können, stammen vielleicht aus M. (J. A. Fischer / A. Lumpe, Die Synoden von den Anf. bis zum Vorabend des Nicaenums [1997] 271f). Archäologische Befunde u. Martyrerakten deuten für das 3. Jh. in den Orten Tipasa, Caesarea, Castellum Tingitanum, Altava u. Sitifis auf Christen in M. hin (P.-A. Février, Aux origines du christianisme en Maurétanie césarienne: MélÉcFrançRome Ant. 98 [1986] 767/809). Ob M. im 3. Jh. dem Primat des Bischofs von Karthago unterstand (N. Duval, bes. 122) oder unabhängig von Karthago schon eine eigene Einheit darstellte (Février, Origines aO. bes. 797), ist umstritten. Cyprian (ep. 48, 3, 2 [CCL 3B, 229]: sed quoniam latius fusa est nostra provincia, habet etiam Numidiam et Mauretanias duas sibi cohaerentes) deutet jedenfalls darauf hin, dass die mauretan. Christen in einer wie auch immer gearteten Beziehung zum Bischof von Karthago standen u. ihm so die Möglichkeit gaben, von nostra provincia zu sprechen (G. W. Clarke [Hrsg.], The letters of St. Cyprian of Carthage 2 [New York 1984] 258f).

II. Christliches Leben seit Constantin. In der M. Tingitana ist mit Hilfe von Inschriften ab der Wende zum 4. Jh. eine breitere Christianisierung nachzuweisen. Sie beschränkte sich allerdings auf die nördl. Tingitana u. auf die Städte Tingis, Septem, Lixus, Rusaddir, Banasa, Sala u. Volubilis; südlich von Sala u. Volubilis wurden keine christl. Zeugnisse nachgewiesen (Villaverde Vega 327f Abb. 195f). Noch bis in das 5. Jh. hatte sich das Christentum gegenüber den alten Religionen nicht vollständig durchgesetzt. – Die Notitia provinciarum et civitatum Africae (s. o. Sp. 449) nennt 120 Bischöfe aus der M. Caesariensis, 44 Bischöfe aus der M. Sitifiensis u. 3 Bischöfe aus der M. Tingitana (Rusaddir, Tingis u. Septem?). Von diesen Bischöfen waren jedoch um 484 nur wenige an ihrem Bischofssitz aktiv; die Mehrheit war unter dem Druck der Vandalen u. der homöischen Kirche ins Exil gegangen (Modéran, Notitia aO. [o. Sp. 449]). Wie in den östlich angrenzenden Provinzen ist die Ausbreitung des Christentums auch in beiden Provinzen der M. als Faktor der weiteren Integration der Bevölkerung in das Röm. Reich zu betrachten (Modéran 523/31). Nach der byz. Eroberung des Vandalenreichs waren weite Teile der M. nicht mehr unter staatlich römisch-byzantinischer Kontrolle. Auf das mauretan. Christentum hatte dies keine direkten Auswirkungen, zumindest keine nachweisbaren, da Schriftquellen für den nicht mehr unter byzantinischer Kontrolle stehenden Bereich fehlen. Für 646 ist eine Versammlung mauretanischer Bischöfe bezeugt (s. u. Sp. 465). Inschriftliche Belege aus Volubilis u. Altava belegen christliches Leben im maurischen M. bis mindestens in das 7. Jh. (Villaverde Vega 338). M. Tingitana weist im 6./7. Jh. verstärkte Beziehungen zu Spanien auf (vgl. Inscr. Ant. du Maroc 2, 34f nr. 28 mit einer Grabinschrift aus Tingis u. der Formel famula XPI, die im mittleren Tal des Guadalquivir verbreitet ist).

a. Kirchenprovinzen, Grenzen u. Diözesangliederung. Nach der diokletianischen Reform werden in Nordafrika Kirchenprovinzen geschaffen, die sich an den staatl. Provinzen orientieren (H. Leclercq, Art. Afrique: DACL 1, 1, 584). Für M. Sitifiensis wird auf der Synode von Hippo Regius 393 zum ersten Mal ein Primas erwähnt (Brev. Hipponense [CCL 149, 32]: Primatum proprium M. Sitifensis, cum id postularent, habere permissum est, inchoantibus Mauris). Die Grenzen der Kirchenprovinzen sind aus den Signaturen der Provinzkonzilien sowie aus anderen Quellen wie Inschriften, Hinweisen in den Diskussionen auf der Collatio in Karthago vJ. 411 u. Briefen zu rekonstruieren (S. Lancel, Actes de la conférence de Carthage en 411 = SC 194 [Paris 1972] 146/54). Sie entsprechen demnach ungefähr den politischen Grenzen, wobei die feine Abgrenzung Probleme bereitet. Besonders problematisch sind die Grenzen zwischen M. Sitifiensis u. Numidia sowie von M. Caesariensis u. M. Sitifiensis. Die politisch zur hispan. Diözese gehörende M. Tingitana war wohl unabhängig von den anderen, zur african. Kirche gehörenden mauretan. Provinzen (Villaverda Vega 335). – Im Vergleich zur Africa Proconsularis, Byzacena oder Numidia ist über die Diözesangliederung in den mauretan. Provinzen nur wenig bekannt.

b. Bischofs- u. Konziliengeschichte. M. lag abseits der bedeutenden christl. Zentren Nordafrikas; nur wenige einzelne Orte konnten größere Bedeutung für sich beanspruchen (vor allem Caesarea u. Tipasa). Die Nachrichten zum christl. Leben in M. sind dementsprechend spärlich. Ein Kanon der 393 in Hippo Regius zusammengekommenen Synode, der in den Konzilien von Karthago 397 u. 407 wieder aufgenommen wurde, legte fest, dass die Generalsynode Africas jährlich der Reihe nach in jeder der Provinzen zusammentreten solle (Conc. Carth. v. 28. VIII. 397 = Reg. eccl. Carth. 52 [CCL 149, 189] u. vJ. 407 [ebd. 214f]). Es ist jedoch nicht belegt, dass eine solche Synode tatsächlich in einer der mauretan. Provinzen getagt hätte. Um 348 u. 358 sind katholische Provinzsynoden in M. im Zusammenhang mit der bestrittenen donatistischen Martyrerbenennung von Opfern der Macarius-Verfolgung überliefert, von denen jedoch keine Dokumente erhalten sind (A. Audollent, Art. Afrique: DictHistGE 1 [1912] 706/861, bes. 811/4). In der während der Regierungszeit des vandalisch-homöischen Königs Hunerich entstandenen Notitia provinciarum et civitatum Africae erscheinen die kath. Bischöfe der M. Caesariensis in der Mehrzahl als unter homöischem Einfluss exiliert. Im 6. Jh. sind keine mauretan. Bischöfe auf den african. Konzilien vertreten. Im 7. Jh. sind jedoch Bischöfe aus der Tin-

gitana auf einem Konzil in Karthago anwesend (Leclercq aO. [o. Sp. 463] 589f), u. für 646 ist eine Versammlung mauretanischer Bischöfe gegen den Monotheletismus überliefert (R. Riedinger [Hrsg.], Concilium Lateranense a. 649 celebratum [1984] 67; Theophan. Conf. chron. zJ. 628/29 nC. [1, 331 de Boor]).

III. Verfolgungen u. innerkirchliche Auseinandersetzungen. Im 3. Jh. sind für M. Martyrien belegt. Das nikomedische Edikt scheint in M. mit besonderer Härte durchgesetzt worden zu sein (Eus. h. e. 8, 6, 10). Unter Diocletian wurde Typasius hingerichtet, ein Veteran des Maximianus u. Gründer eines Klosters in der Wüste, dessen genaues Todesdatum wie der Ort des *Martyriums u. seines Grabes nicht bekannt sind (Passio s. Typasii: AnalBoll 9 [1890] 116/23; Passio s. Fabii: ebd. 123/34). Zahlreiche weitere Martyrer sind aus Inschriften u. der literarischen Überlieferung bekannt (Y. Duval 299/417; V. Saxer, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers s. [Paris 1980]). Die berühmteste mauretan. Lokalheilige ist die Hl. Salsa aus Tipasa (s. u. Sp. 470; Y. Duval 358/63; Christern). Trotz der religiösen Auseinandersetzungen wurden Christen u. sogar frühe Martyrer neben Nichtchristen auf bestehenden Nekropolen bestattet (vgl. zB. Tipasa: ebd.). Von Kirchenspaltungen u. Glaubensstreitigkeiten blieb M. nicht verschont. Die Auseinandersetzungen waren jedoch meist nicht so intensiv wie in der Africa Proconsularis oder in Numidien. Nach P. Monceaux handelt es sich bei den Martyrern Iutus u. Decurius aus Sitifis möglicherweise um Angehörige einer heterodoxen oder schismatischen Bewegung, da Teile der Inschrift ‚nicht sehr katholisch erscheinen' (Inscription chrétienne relative à des martyrs découverte à Sétif: CRAcInscr 1917, 185/8; CIL 8, 8631; Y. Duval 312/5 nr. 148 v. 4: qui bene conf⟨c⟩essi vicerunt arma maligna). Eine Memorialinschrift für vier Martyrer, Rogatus, Maientus, Nasseus u. Maxima, datiert auf den 21. X. 329 (CIL 8, 21517; Y. Duval 402/5 nr. 191), erinnert möglicherweise an Opfer von katholisch-donatistischen Auseinandersetzungen. Es ist jedoch weder festzustellen, welcher Seite die Martyrer angehörten, noch, ob die Inschrift nicht möglicherweise später gesetzt wurde u. an Martyrer der letzten Christenverfolgungen erinnert. Die Inschrift für die Martyrerin Robba aus Ala Miliaria (Benian) vJ. 434 weist die Formel cede traditorum vexata auf u. ist somit die einzige Inschrift in M., die unzweifelhaft mit einem donatistischen Martyrium in Verbindung gebracht werden kann (Y. Duval 408/11 nr. 194). – Der *Donatismus hatte in M. im Vergleich mit Numidien, wo die Mehrheit der Christen der donatistischen Kirche angehörte u. die Circumcellionen ihren Schwerpunkt hatten, weniger Erfolg, war aber durchaus vertreten, vor allem in M. Sitifiensis (Frend; A. Mandouze, Encore le donatisme: AntClass 29 [1960] 61/107; E. Tengström, Donatisten u. Katholiken [Göteborg 1964]). Nach Frend (48/59) bildeten vor der Versammlung von Karthago iJ. 411 Donatisten in der M. Sitifiensis sogar die Mehrheit der Christen, während sich Katholiken u. Donatisten in der M. Caesariensis die Waage hielten (dagegen Tengström aO. 157). In M. existierten zudem die Rogatisten, eine in der Auseinandersetzung mit den Circumcellionen aus der donatistischen Kirche abgespaltene, weniger extreme Gruppe von Bischöfen u. Gläubigen unter der Führung des Rogatus aus Cartenna in der M. Caesariensis (Aug. ep. 93 [CSEL 34, 445/96]). Wie in Numidien besteht auch in M. ein deutlicher Zusammenhang zwischen dem Donatismus u. Kräften sozialer Unruhen (Optat. Mil. 3, 4 [ebd. 26, 81/5]; Aug. ep. 108, 6; 185, 4 [ebd. 34, 617/9; 57, 3f]). Auch die Erhebungen von Firmus iJ. 372/75 u. Gildo iJ. 397 wurden von Donatisten unterstützt. Nach der Collatio in Karthago 411 u. den darauffolgenden Maßnahmen wurden auch die mauretan. Donatisten stark geschwächt. Nachweisbar bleibt der Donatismus in Nordafrika jedoch bis in das 7. Jh. u. möglicherweise sogar darüber hinaus (Frend 300/14). Einige Hauptideen des Donatismus werden von Frend auf den african. Saturnkult zurückgeführt, so zB. die Bedeutung des Martyriums, das für Donatisten den ritualhaften Charakter einer Opferhandlung, einer zweiten Taufe mit Blut, hatte (so Petilian bei Aug. c. Petil. 2, 23, 51 [CSEL 52, 50]). Die große Bedeutung des Martyrer- u. Reliquienkults wird auch in den ländlichen Kirchenbauten vor allem Numidiens deutlich (W. H. C. Frend, Art. Donatismus: o. Bd. 4, 144). – Einige Städte der M. Caesariensis waren manichäische Zentren. In Tipasa, Caesarea u. Malliana (Khemis Miliana) sind jeweils mehrere Manichäer prosopographisch nachzuweisen (Decret 193/5. 358/77). Die Ausein-

andersetzung mit dem *Manichäismus besitzt eine große Bedeutung in der Theologie des Augustinus, der selbst zehn Jahre als ‚Hörer' (auditor) der manichäischen Gemeinschaft angehörte. Durch die zahlreichen, auch M. betreffenden antimanichäischen Schriften des Augustinus ist der nordafrikan. Manichäismus vergleichsweise gut zu erschließen (vgl. ebd.; M. Hutter, Art. Manichäismus: o. Sp. 35. 42/5). – Mit den Vandalen wurden auch in den vandalisch beherrschten Teilen der M. homöische Ansichten als von den Herrschern unterstützte Lehrmeinung propagiert, u. die kath. Orthodoxie wurde in die Defensive gedrängt (Y. Modéran, L'Afrique et la persécution vandale: J.-M. Mayeur u. a. [Hrsg.], Histoire du christianisme 3 [Paris 1998] 247/78). Die byz. Eroberung brachte keine verstärkte christl. Einigkeit mit sich, sondern verwickelte die african. Kirche zwischen die Pole Kpel u. Rom sowie in Diskussionen um monophysitische u. monotheletische Ansichten sowie in den Dreikapitelstreit. Über Details innerchristlicher Auseinandersetzungen in den maurischen Königreichen der M. ist nichts bekannt.

IV. Architektur. a. Allgemeines u. Quellenlage. M. Tingitana wurde zu großen Teilen schon im 3. Jh. aufgegeben (s. o. Sp. 453). Christliche Bauten sind dementsprechend selten u. konzentrieren sich auf den Küstenstreifen, der in römischer u. später in byzantinischer Hand verblieb. M. Caesariensis u. Sitifiensis sind an christlichen Bauten reiche Landschaften, in denen durch die schwierige innenpolitische Situation Algeriens jedoch nur wenige zeitgenössische archäologische Forschungen unternommen wurden. Der von Gui / Duval / Caillet zusammengestellte Forschungsstand von 1992 ist so noch heute weitgehend aktuell. Die Tatsache, dass M. nicht an dem Aufschwung der christl. Bautätigkeit teilhatte, der nach der byz. Eroberung in der Proconsularis, der Byzacena u. Teilen Numidiens einsetzte, bringt den Vorteil mit sich, dass in M. sehr alte, von Renovierungen u. Neubau verschonte Kirchen zu identifizieren sind. So gilt die Kirche, die iJ. 324 in Castellum Tingitanum (Ech Chleliff / El Asnam, früher Orléansville) eingeweiht wurde (Gui / Duval / Caillet 11/4 nr. 4), als die älteste bekannte Kirche Africas.

b. Kirchenbauten. Aus der M. Tingitana sind nur wenige christl. Bauten bekannt (Lenoir; M. Euzennat, Les édifices du culte chrétien en Maurétanie Tingitana: AntAfric 8 [1974] 175/90; Villaverde Vega 329/35; D. Bernal / J. Del Hoyo, First Latin inscriptions from the early Christian church recently discovered at Ceuta [Septem Fratres, M. Tingitana]: N. Cambi / E. Marin [Hrsg.], Acta XIII Congressus intern. archaeologiae Christianae 3 [Città del Vat. 1998] 106/12). Die 22 m lange dreischiffige Kirche von Zilis aus der Mitte des 4. Jh. ist der einzige sicher identifizierte spätantike Kirchenbau in der M. Tingitana (Lenoir 169/73). Für M. Caesariensis u. Sitifiensis listen Gui / Duval / Caillet 42 Kirchenbauten an 27 Orten auf. Dabei fanden sich in Aquae Sirenses / Bou Hanifia (Gui / Duval / Caillet 2/4 nr. 2, 1f), Tipasa (ebd. 21/44 nr. 9), Iomnium / Tigzirt (ebd. 57/66 nr. 15), Rusippisir / Taksebt (66/9 nr. 16) u. Sitifis / Sétif (84/9 nr. 25, 1f) jeweils mehrere Kirchen an einem Ort. Die sog. Kathedrale von Tipasa (21/4 nr. 9, 1), eine siebenschiffige Emporenkirche des 4. Jh., ist der größte christl. Komplex in M. Es überwiegen dreischiffige, zuweilen auch fünfschiffige Kirchen, die gelegentlich Portiken u. ummantelte halbrunde Apsiden aufweisen (J. Christern, Die Grundrisstypen der frühchristl. Basiliken in Algerien u. Tunesien, Diss. Bonn [1960]); von den african. Kirchen waren vor der byz. Epoche etwa ein Drittel nach Westen ausgerichtet (N. Duval 143). Die für Africa charakteristischen doppelapsidialen Kirchen sind in M. bisher nur in Castellum Tingitanum (Gui / Duval / Caillet 11/4 nr. 4) u. in Rusguniae / Matifou (ebd. 52/6 nr. 14) belegt. Die zweite Apsis folgte meist einem Wechsel der Ausrichtung des Gebäudes nach Osten, einer liturgischen Notwendigkeit von zwei Altären, oder der Verbindung einer Apsis mit dem Martyrerkult (N. Duval, Les églises africaines à deux absides 1/2 [Paris 1971/73]). Die mauretan. Kirchen lehnen sich in ihrer Typologie weitgehend an die bedeutenderen Kirchenprovinzen im östl. Nordafrika an. – Das christl. Bestattungswesen in M. gleicht dem der anderen african. Provinzen (*Bestattung). In der Regel handelt es sich um west-östlich ausgerichtete, beigabenlose Körperbestattungen in gestreckter Rückenlage; wenn möglich wurde die Nähe einer Begräbniskirche mit Reliquien angestrebt (P.-A. Février, Tombes privilégiées en Mauretanie et Numidie: Y. Duval / N. Picard [Hrsg.], L'inhumation privilégiée du 4e au 8e s. en occident [ebd. 1986] 13/23).

1. Identifikation christlicher Gruppierungen. Anfang des 20. Jh. identifizierte Monceaux, Inscription aO. (o. Sp. 465) donatistische Inschriften mittels Übereinstimmung mit Phrasen aus donatistischen Schriften u. antidonatistischer Propaganda. Frend aO. 136 brachte bestimmte Schmuckformen im Flachrelief wie etwa die Zackenleiste oder die Rosette mit donatistisch-berberischen Traditionen in Verbindung, während die kath. Zentren spätklassischen Formen treu blieben. Heute ist man in dieser Frage wesentlich vorsichtiger, besonders weil die meisten Kirchen einen Zustand des 5. Jh. zeigen, also erst nach der Hochphase des Donatismus errichtet wurden, aber auch, weil der angeblich in der Kunst sichtbar werdende donatistisch-kath. Gegensatz nicht so deutlich mit einem sozialen Land-Stadt- bzw. einem ethnischen berberisch-röm. Gegensatz gleichzusetzen ist, wie vormals angenommen. Sicher zu identifizieren sind in Nordafrika nur zwei donatistische Kirchen, weil dort donatistische Martyrer bestattet wurden. Die um 434 errichtete Kirche von Ala Miliaria liegt in der M. Caesariensis (Gui / Duval / Caillet 5/10 nr. 3), die Kirche von Ksar el-Kelb in Numidien (ebd. 291/4 nr. 103). Die während der vandalischen Herrschaft in M. Sitifiensis u. M. Caesariensis starke homöische Konfession lässt sich baulich nicht erkennen, da die theol. Unterschiede zwischen Katholiken, Homöern u. Donatisten nicht die liturgischen Anforderungen an die Architektur des Kirchenbaus beeinflusst haben.

2. Tipasa. Für die Erforschung frühchristlicher Architektur in M. ist Tipasa zweifellos der bedeutendste Ort (Lancel). Mit sieben Kirchen u. Kapellen sticht Tipasa unter den mauretan. Städten deutlich hervor. Neben der siebenschiffigen Kathedrale (Gui / Duval / Caillet 21/4 nr. 9, 1) ist eine dreischiffige, wahrscheinlich byz. u. heute nicht mehr vorhandene Kirche bekannt (ebd. 24f nr. 9, 2). Bei der sog. Kirche 3 handelt es sich um einen zur dreischiffigen Kirche umgewandelten Teil einer Tempelportikus (ebd. 25/7 nr. 9, 3). Die Kirche 4 ist die von Christern bearbeitete, wahrscheinlich im frühen 5. Jh. zur Kirche umgewandelte Gerichtsbasilika von Tipasa (27/9 nr. 9, 4; J. Christern, Die Gerichtsbasilika beim Forum von Tipasa: Stud. zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann [1986] 163/204). Die sog. Kirche 5 von Tipasa (Gui / Duval / Caillet 29/31 nr. 9, 5) ist nach N. Duval kein christl. Kultbau, sondern ein Wohnhaus. Die sog. Alexanderkapelle (ebd. 32/5 nr. 9, 6) ist eine Begräbniskirche des späten 4./frühen 5. Jh. außerhalb der Stadt. Nahe der Kapelle liegt eine mit Portiken versehene Fläche mit Martyrergräbern, eines der bekanntesten Beispiele für Bankette im christl. Grabkontext (Y. Duval 365f nr. 173). Die sog. Peter-u.-Pauls-Kirche liegt ebenfalls außerhalb der Stadtmauern (Gui / Duval / Caillet 35/7 nr. 9, 7). Es handelt sich um eine dreischiffige Begräbniskirche, die wohl um die Mitte des 4. Jh. errichtet wurde. Eine weitere Begräbniskirche ist die Kirche der Hl. Salsa (ebd. 37/44 nr. 9, 8), deren erste Phase nach dem Martyrium der Salsa um 320 aus dem späten 4. Jh. stammt u. die sich, abgesehen von der Architektur selbst, durch ihre Lage innerhalb eines gut erhaltenen Friedhofs mit christlichen Grabmonumenten auszeichnet (Christern).

c. Baptisterien. Aus der M. Tingitana ist nach dem heutigen Forschungsstand nur ein einziges *Baptisterium bekannt. Vor der um die Mitte des 4. Jh. errichteten Kirche von Zilis befand sich ein kleiner Raum mit quadratischer Piscina (Lenoir 172). In der M. Caesariensis konnte S. Ristow mit Rusguniae / Matifou, Bou Ismail, Cherchel / Cap des Trois-Ilots, Kherbet el-Djouhala, Iomnium / Rusucurru / Tigzirt u. Tipasa sechs Baptisterien identifizieren (S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] 116f. 120f nr. 72/4. 78. 91. 95). Es überwiegen rechteckige oder quadratische Baptisterien, die meist direkt mit einer Kirche verbunden waren. Die Taufbecken sind rund oder viereckig. Die kleine Zahl verhindert jedoch Aussagen zu möglichen Vorlieben in den mauretan. Provinzen.

V. Bildende Kunst. Auch in M. wird die hervorragende Tradition der nordafrikan. *Mosaik-Kunst sichtbar. Anzahl u. Qualität der bisher bekannt gewordenen frühchristl. Mosaiken fallen jedoch gegenüber den östlich angrenzenden Provinzen ab (zum christl. Grabmosaik: N. Duval, La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien [Ravenna 1976]). Aus Tingis u. Sala in der M. Tingitana stammen Inschriften des frühen 5. Jh., die Verwandtschaft zu den *Epigrammen des röm. Bischofs Damasus aufweisen (Inscr. Ant. du Maroc 2, 40f nr. 45 [Tingis]; ebd. 198f

nr. 313 [Sala]; Villaverde Vega 336/8). Weit verbreitet in allen Teilen der M. sind *Lampen vom Typ Atalante X mit christlichen Motiven aus der Byzacena u. der Proconsularis.

T. D. BARNES, Tertullian. A historical and literary study (Oxford 1985). – M. BÉNABOU, La résistance africaine à la romanisation (Paris 1976). – J. CARCOPINO, Le Maroc antique[12] = La suite des temps 10 (ebd. 1947). – J. CHRISTERN, Basilika u. Memorie der Hl. Salsa in Tipasa: BullArchAlgér 3 (1968) 193/258. – CH. COURTOIS, Les Vandales et l'Afrique (Paris 1955). – F. DECRET, L'Afrique manichéenne 4e/5e s. (ebd. 1978). – CH. DIEHL, L'Afrique byz. Histoire de la domination byz. en Afrique 533/709 1 (ebd. 1896). – N. DUVAL, L'Afrique dans l'antiquité tardive et la période byz. L'évolution de l'architecture et de l'art dans leur environnement: AntTard 14 (2006) 119/64. – Y. DUVAL, Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du 4e au 7e s. 1/2 = CollÉcFrançRome 58 (Rome 1982). – P.-A. FÉVRIER, Approches du Maghreb romain 1/2 (Aix-en-Provence 1989/90). – D. FISHWICK, The annexation of M.: Historia 20 (1971) 467/87. – W. H. C. FREND, The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa (Oxford 1952). – I. GUI / N. DUVAL / J.-P. CAILLET, Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord 1. Inventaire des monuments de l'Algérie = Coll. des Ét. Augustiniennes Sér. Ant. 129 (Paris 1992). – A. GUTSFELD, Röm. Herrschaft u. einheimischer Widerstand in Nordafrika = Heidelberger Althist. Beitr. u. Epigr. Stud. 8 (1989). – HARNACK, Miss.[4] 887/919. – F. K. KADRA, Der Djedar A von Djebel Lakhdar. Ein spätes Berbermonument: Numider 263/84. – S. LANCEL, Tipasa de Maurétanie: ANRW 2, 10, 2 (1982) 739/86. – H. LECLERCQ, L'Afrique chrétienne (Paris 1904). – E. LENOIR, Monuments du culte chrétien en Maurétanie Tingitane: AntTard 11 (2003) 167/79. – PH. LEVEAU, Caesarea de Maurétanie. Une ville romaine et ses campagnes = CollÉcFrançRome 70 (Rome 1984). – D. J. MATTINGLY / R. B. HITCHNER, Roman Africa. An archaeclogical review: JournRomStud 85 (1995) 165/213. – Y. MODÉRAN, Les Maures et l'Afrique romaine. 4e/7e s. = BiblÉcFranç 314 (Rome 2003). – Die Numider. Reiter u. Könige nördlich der Sahara, Ausst.-Kat. Bonn (1979). – T. W. POTTER, Towns in Late Antiquity. Iol Caesarea and its context (Oxford 1995). – D. PRINGLE, The defence of Byz. Africa from Justinian to the Arab Conquest = British Archeol. Reports 99 (ebd. 1981). – B. E. THOMASSON, Zur Verwaltungsgeschichte der röm. Provinzen Nordafrikas: ANRW 2, 10, 2 (1982) 3/61. – N. VILLAVERDE VEGA, Tingitana en la antigüedad tardía (siglos III/VII) = Bibl. Archaeol. Hispana 11 (Madrid 2001). – S. WEINSTOCK, Art. M.: PW 14, 2 (1930) 2344/86.

Philipp von Rummel.

Maus.

Vorbemerkung. Die M. zählt unter den Nagetieren (Rodentia) zur Familie der Muridae (Hünemörder 1054). In der Antike war sie in ihren verschiedenen Arten (u. a. Haus- u. Feld-M.) im gesamten Mittelmeerraum verbreitet. Ihr zahlreiches, oft plagenartiges Auftreten machte sie einerseits zum Schädling, andererseits diente sie als Nahrung, wurde medizinisch genutzt, zeitweise kultisch verehrt u. in der Literatur oft symbolisch verwendet. – Zur Bedeutung u. Wertung der M. im altoriental. u. ägypt. Kontext W. Heimpel, Art. M.: ReallexAssyr 7 (1987/90) 605/9; E. Brunner-Traut, Altägypt. Tiergesch. u. Fabel (1968); dies., Art. M.: LexÄgypt 3 (1980) 1250/2.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Allgemein. 1. Naturkunde. Über die Zoologie der M. (griech. μῦς; lat. mus; vgl. zu weiteren Bezeichnungen Steier 2396f) liegen zahlreiche Nachrichten vor (vgl. ebd. 2400f; Hünemörder 1057). Nach Aristoteles zählte man sie zu den ἀμφώδοντα, zu Tieren, die in beiden Kiefern Zähne haben (hist. an. 3, 1, 511a 31); ihr großes *Herz galt als Zeichen ihrer Furchtsamkeit (part. an. 3, 4, 667a 19/22). Von den Wald-M. berichtet Plinius,

sie ernährten sich von Bucheckern (n. h. 16, 18), von anderen M. wiederum, sie hätten keine Galle (ebd. 11, 191; Aristot. part. an. 4, 2, 676b 29/31) u. ihre Leber nehme in Abhängigkeit von den Mondphasen ab bzw. zu (Plin. n. h. 2, 109; 11, 196; Cic. div. 2, 14; vgl. Soran. gyn. 1, 12 [1, 37f Burguière / Gourevitch / Malinas]). Neben den Schwalben galten unter den Landtieren die M. als indociles (Plin. n. h. 10, 128). Zu ihren natürlichen Feinden zählte man *Eulen u. Greifvögel (Aristot. hist. an. 8, 34, 619b 21f; Ael. nat. an. 17, 17). Als charakteristisch aber galt ihre große Fruchtbarkeit (Plin. n. h. 10, 185: super cuncta est murium fetus). Bereits Embryonen persischer M. können angeblich trächtig sein (Aristot. hist. an. 6, 7, 580b 29/31; Plin. n. h. 10, 185), u. Befruchtung werde zudem schon durch das Fressen von Salz (Aristot. hist. an. 6, 37, 580b 31/581a 1) oder gegenseitiges Belecken bewirkt (ebd.; vgl. Dumont 243 sowie zu ihrer Abstammung von der Erde Strab. 13, 1, 48; Varro rust. 1, 8, 5).

2. Schädling. Ihr zahlreiches Auftreten ließ M. als Schädlinge erscheinen. So fürchtete man im Haus um Speisen u. Inventar, das von ihnen angeknabbert werden konnte (Leonidas v. Tarent u. Ariston: Anth. Gr. 6, 302f; Plaut. capt. 77; Petron. sat. 78; Diog. L. 6, 40; positiv gedeutet SVF 2 nr. 1163: M. mahnen die Menschen zum achtsamen Umgang mit ihrem Eigentum; vgl. U. Dierauer, Tier u. Mensch im Denken der Antike [Amsterdam 1977] 242). Wiesel u. *Katzen sollten daher als Haustiere vor M. schützen (Ael. nat. an. 9, 41; Phaedr. 1, 22, 2f; Steier 2402); M.fallen, versehen mit einem Schlagholz, wurden in gleicher Intention verwendet (ebd. 2401f). Plinius rät zum Gebrauch von Gift, um ihrer Herr zu werden; verschiedene Pflanzen, u. a. Nieswurz (n. h. 25, 61; *Elleborus) u. Helenium (n. h. 26, 159; Deutung unklar), dienten als Bestandteile (Keller 198). In der *Landwirtschaft gefährdeten Feld-M. die Ernte (Aristot. hist. an. 6, 37, 580b 17/20; vgl. Plin. n. h. 10, 186; Ael. nat. an. 6, 41). Weinberge (Varro rust. 1, 8, 5; Geopon. 4, 15, 5) u. Gärten (ebd. 12, 39, 8) blieben von ihnen ebenso wenig verschont. Kam es zu M.plagen, mussten ganze Landstriche von ihren Bewohnern verlassen werden, so die *Kykladen-Insel Gyara, die Troas (Plin. n. h. 10, 186) oder auch die latinische Kolonie Cosa (Rutil. Nam. 1, 287/90; E. Doblhofer, Rutilius Claudius Namatianus. De reditu suo 2 [1977] 139f zSt.; Beckmann 66). Auf den Feldern versuchte man, mit Tieren (u. a. Schweinen) die M.plagen einzudämmen, die wegen der Übertragung von *Krankheiten gefürchtet waren (Strab. 3, 165; Aristot. hist. an. 6, 37, 580b 25/7; Hünemörder 1057). Einen M.exorzismus überliefern die Geoponica (13, 5, 4f; O. Weinreich, M.segen in Volkstum u. kirchl. Benediktion: ders., Ausgewählte Schriften 3 [Amsterdam 1979] 39/54).

3. Nutzung. a. In der Medizin. Die Bedeutung der M. für die antike Medizin ist begrenzt. In Teilen oder als Ganzes wurde sie vor allem in volksmedizinischen Heilverfahren verwendet (vgl. R. May, Art. M.: K. H. Leven [Hrsg.], Antike Medizin [2005] 595f). So sollte gegen Schlangenbisse (Plin. n. h. 29, 59) oder auch Skorpionstiche das Auflegen einer ausgeweideten M. helfen (ebd. 29, 91; Galen. simpl. med. temp. 49 [12, 365 Kühn]). Ferner sollten M. bei *Haar-Ausfall (Plin. n. h. 29, 106/10) sowie Augen- u. Ohrenleiden heilsam sein (ebd. 29, 118. 134). In Rezepten antiker Medizin wurden die Asche der M., ihr *Kot u. ihr Fell verwendet (ebd. 29, 113; 30, 22f; Diosc. mat. med. 2, 80, 5 [1, 163 Wellmann]; Steier 2407f). Plinius überliefert schließlich, dass M.asche in Verbindung mit *Honig der Zahnpflege gedient habe (n. h. 30, 27; vgl. Diosc. mat. med. 2, 80, 5 [1, 163 W.]; Marcell. med. 11, 11 [CML 5, 93]).

β. Als Nahrungsmittel. Dass in der griech.-röm. Antike M. von Menschen verzehrt wurden, wird aus Notzeiten berichtet. Nach Liv. 23, 19, 13 dienten auf dem Zug des Hannibal iJ. 216 M. neben wilden Pflanzen u. Wurzeln den Soldaten zur Nahrung (vgl. Val. Max. 7, 6, 2; Frontin. strat. 4, 5, 20). Hasel-M. (lat. glis bzw. nitella; der Siebenschläfer?) galten als Delikatesse (Toynbee 193). Beim Gastmahl des Trimalchio wurden sie als Vorspeise gereicht (Petron. sat. 31, 10; vgl. Amm. Marc. 28, 4, 13), u. Varro gibt Nachricht von Fässern, in denen sie zum Zweck der Mast gehalten wurden (rust. 3, 15; vgl. Toynbee 193; zur M. als african. Exportprodukt für röm. Spiele Plaut. Poen. 1011f; G. Jennison, Animals for show and pleasure in ancient Rome [Manchester 1937] 45).

4. Sprichwörter. Sie sind besonders von der Alltagserfahrung geprägt (vgl. Steier 2404f; Otto, Sprichw. 233/5): Auf M. als Schmarotzer geht Plaut. capt. 77 zurück, auf

ihre Hoffnungslosigkeit in der Falle spielt Seneca an (apocol. 7, 1): venisti huc, ubi mures ferrum rodunt (ebd. 8, 3; I. Mundle: o. Bd. 6, 493; vgl. Greg. Cypr. cent. 2, 41 [ParoemGr 1, 362]; 13. Jh.), u. Ciceros mures etiam migraverunt (Att. 14, 9, 1) setzt die verbreitete Vorstellung voraus, dass M. bei Gefahr die Häuser verlassen (vgl. Plin. n. h. 8, 103; Ael. nat. an. 6, 41; var. hist. 1, 11). Ein μῦς λευκός steht sprichwörtlich für große Lüsternheit (Philem. frg. 65, 1 [PoetComGr 7, 259]; Ael. nat. an. 12, 10). Bekannt ist das horazische parturiunt montes, nascetur ridiculus mus (ars 139) mit Vorlage bei Phaedr. 4, 23; es wird pagan von verschiedenen Autoren aufgegriffen (Sen. ep. 109, 18; Plut. vit. Ages. 36, 6; Lucian. hist. conscr. 23) u. christlich etwa von Hieron. adv. Iovin. 1, 1 (PL 23, 221) zitiert (vgl. Synes. ep. 79 [3, 202 Garzya / Roques]).

b. Religiös-kultischer sowie mantischer Kontext. Der antike Volksglaube, dass M. über dämonische u. weissagende Fähigkeiten verfügen (Plin. n. h. 8, 221: haud spernendum in ostentis etiam publicis animal), dürfte in ihrer Verbindung mit dem Orakelgott Apollon Smintheus seinen Grund haben (vgl. Steier 2405f; K. Wernicke, Art. Apollon: PW 2, 1 [1895] 68f mit einem Verzeichnis seiner Kultstätten; Beckmann 66f). Dieser, ursprünglich ein Schutzgott gegen M., war bald M.-, bald Pestgott, der auf Darstellungen die M. als Attribut erhielt (Berichte bei Strab. 13, 1, 48; Ael. nat. an. 12, 5 sowie u. Sp. 477; zur M. als Attribut weiterer Götter J. Heurgon: NouvClio 3 [1951] 108). – Die voraussehende, mantische Kraft der M. haben folgende Nachrichten bewahrt (Keller 197): Ihr ‚Pfeifen' (τρίζειν, ὑποτρίζειν) wertete man als Ankündigung eines Sturms (Theophr. sign. 41; Geopon. 1, 3, 13); Unglück bedeutete es, wenn M. einen goldenen *Kranz (Liv. 30, 2, 10) oder silberne Schilde annagten (Plin. n. h. 8, 221). Bei *Herodot sind M. Werkzeug göttlicher Fügung: So hätten sie den ägypt. König Sethon vor Niederlage u. Untergang bewahrt, indem sie die Ausrüstung der feindlichen Assyrer durch Nagen unbrauchbar machten (2, 141; zur Kriegsankündigung durch M. vgl. Plin. n. h. 8, 221 sowie zu Gründungssagen mit M. Beckmann 78). Angezweifelt wurde ihre mantische Kraft von Cicero (div. 1, 99; 2, 59 [A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis De divinatione (Darmstadt 1963) 449 zSt.]).

c. In der Literatur. 1. Fabel. Die M. ist in der *Fabel (u. a. gegenüber *Löwe, Wiesel u. *Katze) stets das schwächere Tier u. damit Repräsentant des sprichwörtlich ‚kleinen Mannes'. Zwar kennzeichnet sie Schlauheit (vgl. Aesop. fab. 81 [1, 1, 106/8 Hausrath]), aber aufgrund ihrer Größe ist sie anderen unterlegen. So deutet auch ein Epimythion ihre Hilfe gegenüber einem gefangenen Löwen (ebd. 155, 12f [1, 1, 183 H.]): Ὁ λόγος δηλοῖ ὅτι καιρῶν μεταβολαῖς οἱ σφόδρα δυνατοὶ τῶν ἀσθενεστέρων (scil. M.) ἐνδεεῖς γίνονται. Wiesel u. Schlange lassen daher sogleich von ihrem Kampf gegeneinander ab, um sich gegen die niedrigen M. zu verbünden, als diese die Situation des Kampfes für sich ausnutzen u. allzu frei umherlaufen (212 [1, 2, 33 H.]). Bei Phaedrus begegnet die aesopische Grundkonstellation der Konfrontation von Wiesel u. M. erneut (4, 2. 6; Keller 200); im ‚Kampf der M. u. Wiesel' (4, 6) fressen die Wiesel die Anführer der M., die aufgrund ihrer zum Schutz aufgesetzten Hörner nicht sogleich in ihre Löcher flüchten können (vgl. E. Oberg, Phädrus-Komm. [2000] 172/4 zSt.; vgl. Aesop. fab. 174 [1, 2, 198 H.]). Als ‚Höhepunkt horazischer Dichtung' bezeichnet G. Maurach die in die 6. Satire eingefügte Fabel von der Stadt- u. der Land-M. (Horaz [2001] 113), die mit einem Lob auf das Landleben schließt (sat. 6, 116f; D. West, Of mice and men: ders. / T. Woodman [Hrsg.], Quality and pleasure in Latin poetry [Cambridge 1974] 67/80; N. Holzberg, Die Fabel von Stadt-M. u. Land-M. bei Phaedrus u. Horaz: WürzbJbb 17 [1991] 229/39). Spätantike Prosafassungen der Fabel bieten Ps-Dositheus (Fab. Dos. 16 = Corp. Fab. Aesop. 314 [1, 2, 129 H.]) sowie Aphthonius (Fab. Aphth. 26 = ebd. 324 [1, 2, 145 H.]).

2. Andere Zeugnisse. Callim. aet. 177 Pfeiffer überliefert ein Aition der M.falle (Th. Fuhrer, Die Auseinandersetzung mit den Chorlyrikern in den Epinikien des Kallimachos [Basel 1992] 69f). Nur fragmentarisch erhalten ist ein Klein-*Epos über den Kampf der Wiesel u. M. (H. S. Schibli, Fragments of a weasel and mouse war: ZsPapEpigr 53 [1983] 1/25; Ergänzungen ders.: ebd. 54 [1984] 14). Die spätere Batrachomyomachia, der sog. ‚Frosch-M.-Krieg' (1. Jh. vC.), schildert den nach der Ilias gestalteten *Krieg zwischen Fröschen u. M. (A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 386; M. Weber, Art. Frosch: o. Bd. 8, 532; Dumont 118.

122). Eine weitere Fassung der Frosch-M.-Fabel bietet der schwer datierbare Aesop-Roman (133), der die Batrachomyomachia u. eine vorliterarische Fassung der Fabel voraussetzt (vgl. S. Merkle, Die Fabel von Frosch u. M.: N. Holzberg [Hrsg.], Der Äsop-Roman [1992] 110/27).

d. In der Kunst. 1. Attribut. In der griech.-röm. Kunst ist die M. Attribut des Apollon Smintheus, dessen Kult in der kleinasiat. Troas belegt ist (s. o. Sp. 475). Nach Strab. 13, 1, 48 fand sich eine M. am Fuß seines Standbildes (ὑπόκειται τῷ ποδὶ τοῦ ξοάνου); die Gruppe (Apollon mit M.) begegnet auch auf einer dort aufgefundenen Münze (V. R. Grace, Scopas in Chryse: JournHellStud 52 [1932] 229 Abb. 4; vgl. CatGrCoins 17 [Troas] Taf. 3, 6). S. Mucznik u. A. Ovadiah haben versucht, den Fund einer kleinen bronzenen M.statuette in Kadesh (wahrscheinlich 2./4. Jh. nC.) als Beleg für eine kultische Verehrung des Apollon Smintheus im syrophönizischen Raum zu werten (The bronze statuette of a mouse from Kedesh and its significance: Babesch 76 [2001] 133/8). Aufgrund der Singularität des Funds erscheint die Interpretation jedoch allzu gewagt. Auch eine weitere M.bronze (1. Jh. nC.; Oberstimm, Süddeutschland) lässt verschiedene Deutungen zu (etwa als Gewichtsmaß: E. Künzl, Was soll die M. auf dem chirurgischen Instrument? Antidoron, Festschr. F. Thimme [1983] 113; Accessoire?), nicht aber notwendig den Schluss, dass hierdurch der Kult des Gottes ebd. belegt ist. Ein kleinasiat. chirurgisches Instrument (2. Jh. nC.), dessen Griff mäuseförmig ist, konnte überzeugend von E. Künzl als Anspielung auf Asklepios gedeutet werden, dessen Attribut die M. zeitweise war (aO. 114; in Asklepieien wurden M. zudem als Nahrung für Schlangen gezüchtet, vgl. K. Kerényi, Labyrinth-Studien[2] [Zürich 1950] 61/3; zur M. als Attribut des Fabeldichters Phaedrus H. v. Heintze, Das Grabrelief des Phaedrus: Gymn 96 [1989] 1/12).

2. Im Kontext komischer Tierdarstellungen. Als Kutscher eines Wagens, der von ein bis drei *Hähnen gezogen wird, ist die M. auf kaiserzeitlichen Gemmen dargestellt (Imhoof-Blumer / Keller Taf. 21 nr. 46; Kenner 26: apotropäische Funktion). Eine alexandrinische Tongruppe (griech.-röm. Zeit) zeigt ferner eine M., die auf einem Hahn reitet (P. Graindor, Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine [Antwerpen 1939] 38f Taf. 1, 2). Die ägypt. Vorstellung von der Seelenwägung findet sich komisch verzerrt auf einer röm. Tonlampe (ca. 30/60 nC.): Ein *Ibis hält in seinem Schnabel eine Waage, in deren linker Schale eine M. schwerer ist als ein *Elefant in ihrer rechten (H. B. Walters, Catalogue of the Greek and Roman lamps in the British Museum [London 1914] 90 nr. 595, Taf. 16; Kenner 17/9). Ein Tonrelief aus Ägypten, wahrscheinlich aus römischer Zeit, zeigt Katze u. M. im Faustkampf; ein Adler thront als Kampfrichter über ihnen (O. Rubensohn: ArchAnz 1929, 215 Abb. 10). Die Darstellung ist nach H. Kenner das einzige Bildzeugnis des Katz-M.-Krieges aus griechisch-römischer Zeit (29; zu einer M. mit Siegeskranz u. Palmzweig auf einer Gemme vgl. Rubensohn aO. 212/5 Abb. 9).

3. Weitere Zeugnisse. Ein Mosaik aus der Tripolitana (spätes 1. Jh. nC.) zeigt eine M. auf einer belebten Akanthusranke (S. Aurigemma, L'Italia in Africa. Tripolitania 1, 1 [Roma 1960] Taf. 165; vgl. eine röm. M.darstellung als Detail eines Asaroton, 2. Jh. nC.: C. Bertelli, Die Mosaiken [1989] 18f); in Shahba-Philippopolis ist ein spätantikes Orpheus-Mosaik aus dem 4. Jh. in situ erhalten: Der Dichter singt zur Leier, umgeben von einer typischen Tiergruppe (u. a. Löwe, Panther, Antilope); als interessantes Darstellungsdetail sitzt eine M. auf seinem Instrument (vgl. J. Balty, Mosaïques antiques du Proche-Orient [Paris 1995] 239/44. 344 Taf.; weitere M.abbildungen in Orpheusdarstellungen bei I. J. Jesnick, The image of Orpheus in Roman mosaic [Oxford 1997] Taf. 10. 131. 147). Eine M., die den Docht einer *Lampe zu benagen scheint, ist auf einer röm. Grablampe aus Nîmes dargestellt (Datierung unsicher; E. Panofsky: L. Freemann Sandler [Hrsg.], Essays in memory of K. Lehmann [New York 1964] 248. 251 Fig. 7; zu zahlreichen M.darstellungen auf Münzen u. Gemmen vgl. Imhoof-Blumer / Keller Reg. s. v. sowie zu spätantiken, mäuseförmigen Glasgefäßen G. Glöckner, Glasgefäß in Gestalt einer M.: Schild v. Steier 19 [2006] 91/7).

II. Jüdisch. a. Allgemein. Begrifflich wurden M. (hebr. ʿakbār) im Hebräischen nicht durchgängig von der Ratte geschieden, für die mit ḥōled zeitweise ein eigener Terminus vorlag (J. Feliks, Art. M.: BiblHistHdWb 2 [1964] 1178); Feld- u. Haus-M. bezeichnete man allgemein als ʿakbār (ders., Art. Mouse: EncJud 12 [Jerus. 1972] 493). Ihre große

Fruchtbarkeit u. ihr dadurch bedingtes plötzliches, zahlreiches Auftreten ließen M. besonders als Plage erscheinen (Joseph. ant. Iud. 6, 3. 10; 10, 17 mit Berufung auf Herodt. 2, 141).

b. Altes Testament. Die levitischen Reinheitsgesetze listen M. unter den am Boden lebenden Kleintieren auf u. zählen sie zu den unreinen Tieren (Lev. 11, 29). Damit zusammen hängt Jes. 66, 17, wo der Verzehr von M.fleisch untersagt wird; die schwer interpretierbare Stelle dürfte einen vorderoriental. Kult voraussetzen (Ischtar- oder Baalkult?), der mit dem Essen von M. verbunden war (Feliks, M. aO. 1178; C. Westermann, Das Buch Jesaja Kap. 44/66[5] = ATDeutsch 19 [1986] 335; B. M. Zapff, Jesaja 4 = Neue Echter Bibel AT 37 [2006] 438f). Das wohl wichtigste Zeugnis ist 1 Sam. 6, 4/16: Als die Philister von den Israeliten die Bundeslade entführt haben, werden sie von einer M.plage (Symbol göttl. Strafe) u. Beulenpest heimgesucht. Erst die Rückgabe der Lade u. die Sühnegabe fünf goldener M. sowie fünf goldener Beulen (ʾolef; = Anzahl der Philisterfürsten) können den Gotteszorn von ihnen abwenden (W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 386).

c. Rabbin. Judentum. Die negative Wahrnehmung der M. im AT setzt sich hier weiter fort (Lewysohn 106f). M. gelten als unrein (bḤullin 127a); sind sie einmal im Haus, müssen Kleidung u. Nahrung vor ihnen in Sicherheit gebracht werden (bHorajot 13b; bBeṣah 28a), u. sogar Tote können von ihnen angenagt werden (bŠabbat 151b). Das alles bedingt, dass man vor der M. Ekel empfindet (bSukkah 36b; nach bʿAbodah Zarah 68b nur vor der Stadt-M.) u. sich ihrer mit Fallen zu entledigen sucht (bKelim 15b). Auch wird ihr zerstörerisches Nagen einem bösen inneren Trieb, vielleicht einem Dämon, zugeschrieben (bHorajot 13b). Eine jüd. Legende überliefert eine Aitiologie der Feindschaft von Katze u. M.: Ursprünglich befreundet, ist die Unerbittlichkeit, mit der die Katze die M. jagt, göttliche Strafe für den Versuch der M., in einer *Hungersnot die Katzen zu täuschen u. zu verschlingen (Alphabet of Ben Sira [engl. Übers.: L. Ginzberg, Legends of the Jews 1 (Philadelphia 1909) 35]; vgl. Perek Shirah [engl. Übers.: Ginzberg aO. 46]). Sprichwörtlich ist bQiddušin 56b: ‚Nicht die M. hat gestohlen, sondern das Loch'; das Bildwort stellt im Rechtskontext auf den Hehlereitatbestand ab (M. Cohn, Wb. d. jüd. Rechts [1980] 151f s. v. Hehlerei; vgl. bSanhedrin 29b; Baba Meṣiʿa 3, 7).

B. Christlich. I. Allgemein. Bei den Christen treten naturkundliche Beobachtungen über M., die in der paganen Antike zahlreich waren (s. o. Sp. 472f), zurück; sie bilden keinen eigenen Interessensschwerpunkt. Nur die Auffassung, dass M. von der Erde selbst hervorgebracht werden, findet sich bei christlichen Autoren (Basil. in hex. hom. 9, 2 [SC 26, 487]; Arnob. nat. 2, 7. 52; vgl. nichtchristl. Macr. Sat. 7, 16, 11f). Ferner unterbleibt in christlicher Literatur, zumindest in den ersten drei Jhh., eine Rezeption der paganen Fabel mit ihren zahlreichen M.themen (zum Einfluss dieser Entwicklung auf die christl. Kunst s. u. Sp. 483). In spezifisch christl. Texten (etwa exegetischen, antihäretischen) jedoch ist die M. präsent; ihre Darstellung ist einerseits negativ von ihrem massenhaften Auftreten (M.plagen) u. ihrer unreinen Lebensweise am Boden (Cyrill. Alex. adorat. 14 [PG 68, 933]; vgl. Clem. Alex. protr. 4, 51, 3: Die Spitz-M. ist von Geburt an unvollkommen) sowie andererseits positiv von ihrer Zugehörigkeit zur göttlichen Schöpfung bestimmt (zur M. als Zeichen von Luxus vgl. Hieron. ep. 127, 3, 3; 130, 19, 1; adv. Iovin. 2, 8 [PL 23, 311]).

a. Schädling. Wenn *Markion bei Tertullian mit einer M. (Ratte?) gleichgesetzt wird, die das Ev. anknabbert (adv. Marc. 1, 1, 5), bewahrt die Metapher antikes Alltagskolorit: M. beschädigten vielfach durch Nagen (rodere) Bücher (Optat. Mil. c. Parm. 7, 1, 38. 40f) u. Kleider (Caes. Arel. serm. 45, 4 [CCL 103, 204]). Auf den Feldern zerstörten sie, auch wenn Berichte hierüber von biblischen Erzählungen über M.plagen beeinflusst sein dürften, häufig die Ernte (Arnob. nat. 1, 3; Aug. mor. Manich. 2, 62 [CSEL 90, 144]); zum Schutz vor ihnen dienten u. a. Talismane, wahrscheinlich Säulen, die als apotropäische Zeichen fungierten (zB. Talismane des Apollonius v. Tyana: PsIustin. quaest. et resp. 24 [34/8 Otto] u. Speyer aO. 185). Aug. ord. 1, 3, 6 (CCL 29, 92) begegnen M. als lästige Hausbewohner (vgl. ebd. 1, 3, 9 [93] sowie H. H. Gunermann, Literarische u. philosophische Tradition im ersten Tagesgespräch von Augustinus' De ordine: RechAug 9 [1973] 187f zSt.; vgl. Tert. nat. 1, 4, 12: Aus Sorge um die Treue seiner Frau will ein Ehemann nicht einmal eine M. in die Schlaf-

kammer lassen; Greg. Naz. carm. 1, 12, 704/7 [PG 37, 1217]; Greg. M. dial. 3, 4, 2 [SC 260, 270]).

b. Götzendienst u. Aberglauben. Die götzendienerische Verehrung von M. wird von christlichen Autoren bereits auf die alttestamentliche Zeit zurückgeführt (Cyrill. Alex. comm. in Jes. 66, 15/7 [PG 70, 1444]) u. den Heiden zugeschrieben (Clem. Alex. protr. 2, 39, 7); noch *Martin v. Braga aber muss im 6. Jh. in De correctione rusticorum gegen die Praxis einschreiten, dass ein homo christianus M. u. Raupen als Gott verehrt (11 [190 Barlow]; Filastr. haer. 12 [CCL 9, 221]; vgl. Theodrt. h. e. 5, 22, 5). Nach PsBasil. in Lac. 5 (PG 31, 1444; ClavisPG 2912) wird das Herz eines Vermögenden vom Lärmen der M. in Unruhe versetzt; im Hintergrund des Berichts steht vermutlich die gemeinantike Vorstellung, nach der das Lärmen von M. als Ankündigung von Unheil galt (vgl. Clem. Alex. strom. 7, 24, 2). Auch *Joh. Chrysostomus versucht, Taufbewerber von der abergläubischen Beobachtung u. Interpretation des Lärmens einer M. abzubringen. Er disqualifiziert es als paganen Unfug (Ἑλλήνων ... ληρήματα: catech. III 1, 39 [SC 50, 129]; Clem. Alex. strom. 6, 5, 40; 7, 4, 24; Theodrt. affect. 6, 19 [SC 57, 260]; vgl. Kropp, Zaubert. 2 nr. 13, 74; 37, 17).

II. Polemik. *Minucius Felix führt im Rahmen euhemeristischer Kritik spottend an, dass selbst M., Schwalben u. *Geier wüssten, dass es sich bei den paganen Götterbildern um nichts weiter als bloße Materie (Stein, Holz, Silber u. a.) handle (Oct. 24, 8; vgl. H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 786f). Er ist vermutlich abhängig von Tertullian, der apol. 12, 7 die gleiche Trias der Tiere nennt (*Euhemerismus; vgl. Theodrt. h. e. 5, 22, 5: M. leben in einer Serapis-Statue). Der antihäretischen Polemik ist schließlich die Notiz des Epiphanius zuzurechnen, nach der die Manichäer lehrten, dass alle Lebewesen beseelt seien, namentlich der Mensch ebenso wie die M., der Wurm u. andere schlecht erschaffene Wesen (haer. 66, 52, 3 [GCS Epiph. 3, 89]).

III. In theologischem Kontext. a. Exegese. Die Erwähnung von M. in patristischen Kommentaren begegnet besonders in negativer Konnotation; prominent ist die 1 Sam. 5, 6 geschilderte M.plage in Aschdod, die als Gottesstrafe interpretiert wird (Theodrt. quaest. in 1 Reg. 6 [PG 80, 541/3]; s. o. Sp. 479). Sulpicius Severus steigert den bibl. Bericht u. überliefert, dass durch M.bisse viele Tausend der Einwohner ums Leben gekommen seien (chron. 1, 30, 1 [SC 441, 166]; vgl. Arnob. in Ps. 77, 132/5 [CCL 25, 116]). Die negative Zeichnung der M. setzt sich an weiteren Stellen fort: Cyrill v. Alex. nennt φοιτ-τοντας τῶν μυῶν (comm. in Jes. 13, 21f [PG 70, 364]); am Tag des Gerichts lebten sie in menschenfeindlicher Umgebung (ebd. 34, 8/11 [746]), u. an anderer Stelle sind sie ein Bild für Menschen, die ausschließlich dieser Welt verhaftet sind (in Amos comm. 2, 28 [PG 71, 460]). Jes. 66, 17 u. die dort geschilderte Drohung, dass sowohl diejenigen, die sich bei den Gärten reinigen, als auch diejenigen, die unreines Fleisch (u. a. M.fleisch) essen, vergehen, legt *Hieronymus allegorisch aus: Mit Ersteren seien Schriftgelehrte u. Pharisäer gemeint, die sich zwar nicht durch den Verzehr unreinen Fleisches befleckten (wie die zweite Gruppe), aber im Herzen unrein seien (in Jes. comm. 18, 66, 17 [CCL 73A, 785]: intus pleni estis [scil. scribae et pharisaei] immunditia; vgl. Eus. comm. in Jes. 66, 17 [PG 24, 521]; Theodrt. comm. in Jes. 66, 17 [SC 315, 342/4]).

b. Bildersprache. In zwei Predigten gebraucht Augustinus das Bild einer M.falle (muscipulum), mit der er das *Kreuz gleichsetzt. So sei durch den leiblichen Tod Christi der Teufel angelockt u. geködert, durch sein Auferstehen von den Toten aber, wie die M. in der Falle, eingefangen worden (serm. Guelf. 21, 2 [Misc. Agostiniana 1, 508]; serm. Morin 17, 5 [ebd. 1, 662]; vgl. W. Huber, Passa u. Ostern [1969] 177f). An anderer Stelle wird das Bildwort entgegengesetzt verwendet. Dort sind es die Gläubigen, die in die M.fallen des Teufels tappen (Aug. en. in Ps. 90, 2, 4 [CCL 39, 1256]; Quodv. grat. 3, 3 [ebd. 60, 442]; vgl. Prud. apoth. 736/40).

c. Als Teil göttlicher Schöpfung. Die zahlreichen Schilderungen von M.plagen (Arnob. nat. 1, 3; Aug. mor. Manich. 2, 62 [CSEL 90, 144]; Oros. hist. 3, 23, 36 u. ö.) u. auch die oft negative Konnotation der M. führen nicht zu ihrer generell negativen Interpretation; von christlichen Autoren werden sie vielmehr der göttlichen Schöpfung zugerechnet. Zwar lässt auch *Lactantius fragen (ira 13, 11 [SC 289, 156]): Quae tandem utilitas potest in muribus, in blattis, in serpentibus reperiri, quae homini molesta et perniciosa sunt? (vgl. Aug. Gen. c. Manich. 1, 15, 26 [PL 34, 185]), aber

ihr Vorkommen wird mit dem Hinweis auf den göttlichen Schöpfungsplan legitimiert (vgl. Grant 32f). Augustinus erwähnt M. unter den Tieren auf der *Arche Noes (civ. D. 15, 27), ferner sind sie Teil der Stufenordnung der Welt (ebd. 11, 16), u. Ambrosius nennt sie in seinem Lob auf die Schöpfung: Wie diese im Größten, etwa dem Elefanten, bewundernswert sei, so auch im Kleinsten, etwa der M. (hex. 6, 6, 37 [CSEL 32, 1, 228f]).

IV. In der Kunst. In der christl. Kunst treten die pagan noch zahlreichen M.darstellungen fast gänzlich zurück. Eine kopt. Wandmalerei einer ‚M.delegation', die sich ängstlich an eine Katze wendet u. um Frieden bittet, ist ein vereinzeltes, aus dem 7./8. Jh. stammendes Zeugnis, das zudem kein spezifisch christl. Thema bietet (Kairo, Kopt. Museum, Inv.-nr. 8441; M. Weber: o. Bd. 20, 694), vielleicht aber auf eine späte Rezeption des Katz-M.-Krieges zu deuten ist (L. del Francia, Scènes d'animaux personifiés dans l'Égypte pharaonique et copte: Acts of the 2nd Intern. Congr. of Coptic studies [Roma 1985] 31/57 Abb. 1). – Ursächlich für das Ausbleiben christlicher M.darstellungen in der Kunst dürfte auch eine in der Literatur zu beobachtende Distanz gegenüber der antiken Fabel sein (vgl. Min. Fel. Oct. 20, 4; Lact. inst. 1, 11, 22). Mit der Ablehnung dieser literarischen Gattung in den ersten christl. Jhh. (L. Koep, Art. Fabel: o. Bd. 7, 148/51) fehlte es wesentlich an Vorlagen für die bildhafte Darstellung der M.; andere, im engeren Sinn biblische Themen waren bedeutsamer. Erst im MA wird die M. wieder zahlreicher dargestellt, u. a. negativ in Pestdarstellungen (O. Neustatter, Mice in plague pictures: Journ. of the Walters Art Gallery 4 [1941] 104/13; F. Klingender, Animals in art and thought to the end of the MA [London 1971] Reg. s. v.).

B. Beckmann, Die M. im Altertum. Vorbereitende Unters. zu einer Herausgabe der hochma. M.sagen (Zürich 1972). – J. Dumont, Les animaux dans l'antiquité grecque (Paris 2001). – R. M. Grant, Early Christians and animals (London 1999). – Ch. Hünemörder, Art. M.: NPauly 7 (1999) 1054/9. – F. Imhoof-Blumer / O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen (1972). – O. Keller, Die antike Tierwelt (1909). – H. Kenner, Das Phänomen der verkehrten Welt in der griech.-röm. Antike (Klagenfurt 1970). – L. Lewysohn, Die Zoologie des Talmuds (1858). – A. Steier, Art. M.: PW 14, 2 (1930) 2396/408. – J. M. C. Toynbee, Tierwelt der Antike = KultGeschAW 17 (1983).

Christian Hornung.

Mausoleum s. Arkosolium: o. Bd. 1, 643/5; Domus aeterna: o. Bd. 4, 109/28; Grabbau: o. Bd. 12, 397/429; Grabdenkmal: ebd. 445/55; Grabinschrift II: ebd. 549; Katakombe: o. Bd. 20, 342/422; Kenotaph: ebd. 709/34; Kultgebäude: o. Bd. 22, 310/36.

Mavia s. Limes: o. Bd. 23, 194f.

Maxentius.

A. Leben u. Regierungszeit. I. Herkunft u. Familienverhältnisse. Marcus Aurelius Valerius M., geb. ca. 275 nC., war Sohn des röm. Kaisers Marcus Aurelius Valerius Maximianus (285/305) u. der Eutropia; dieser amtierte als Mitaugustus des im Osten tätigen Caius Aurelius Valerius *Diocletianus (284/305). Im Frühjahr 293 ernannten beide zwei Caesares als Mitregenten, Marcus Flavius Valerius Constantius (*Constantius I [Kaiser]) u. Caius *Galerius Valerius Maximianus. Als die Augusti am 1. V. 305 in Nicomedia bzw. Mediolanum abdankten u. als neue Seniores Augusti die bisherigen Caesares zu Augusti beförderten, folgten Flavius Valerius Severus im Westen u. Galerius Valerius Maximinus (*Maximinus Daia), Neffe des Galerius, im Osten als Caesares nach. Damals war M. kaum hervorgetreten, obwohl er iJ. 289 in Paneg. Lat. 10 (2), 14, 1/3 als für Zukunftshoffnungen geeigneter Sohn bezeichnet ist, der dem Vater Ehre machen würde. Nach des Constantius Tod in Eburacum am 25. VII. 306 proklamierten die dortigen Truppen am selben Tag dessen anwesenden Sohn Flavius Valerius Constantinus (*Constantinus d. Gr.) zum Nachfolger. Beim neuen ersten Augustus Galerius, Gatte von

Diokletians Tochter Valeria, fand Konstantin nur Anerkennung als Caesar. M. war seinerseits verheiratet mit Galerius' Tochter aus erster Ehe, Valeria Maximilla, die den Titel nobilissima femina trug, während ihr Gatte nur vir clarissimus war. Seine kaiserl. Abkunft ließ M. es ablehnen, wie normale Menschen Vater u. Schwiegervater durch die adoratio zu ehren. Sein älterer Sohn Valerius Romulus wurde um 295 geboren u. nach der Urgroßmutter Romula, des Galerius Mutter, genannt, was zwei Ehreninschriften des Sohnes für die Eltern (CIL 14, 2825f = Dessau nr. 666f) zeigen, deren Auffindungsort an der Via Labicana südlich Roms den Aufenthalt des Vaters angibt; über den zweiten Sohn ist nichts bekannt (Paneg. Lat. 12 [9], 16, 5). M.' jüngere Schwester war Maxima Fausta.

II. Eintritt in das politische Leben. Drei Monate nach Konstantins Proklamation ließ sich M. am 28. X. 306 in Rom von den Prätorianern u. anderen Einheiten wie den equites singulares Augusti zum Princeps ausrufen; außer zwei Prätorianertribunen soll der für die Fleischverteilung zuständige Beamte mitgewirkt haben (Lact. mort. pers. 26, 1/4; Aur. Vict. Caes. 40, 5; Eutrop. 10, 2, 3; PsAur. Vict. epit. 40, 2; Origo Const. 3, 6 [MG AA 9, 7]; Zos. hist. 2, 9, 2f; Prosp. chron. zJ. 306 [MG AA 9, 447]): Der numismatisch belegte Titel sollte den Anspruch auf eine präzise Stelle im Kaiserkollegium vorerst vermeiden (RomImpCoin 6, 367/70 nr. 135. 137f. 140. 143f. 147f. 153; 432 nr. 53); *Münzen von *Karthago nennen M. aber nobilissimus Caesar (ebd. 430f nr. 47/48a. 51a). Maximian kehrte aus Süditalien nach Rom zurück u. präsentierte sich als aktiver Augustus (ebd. 369 nr. 146). Daher führte der in *Mailand residierende Severus im Frühjahr 307 ein Heer gegen die Hauptstadt, doch traten die zuvor Maximian unterstellten Soldaten zu diesem u. M. über. Der nach Ravenna geflohene Severus wurde zur Abdankung gezwungen u. in Tres Tabernae bei Rom wohl am 16. IX. ermordet (Lact. mort. pers. 26, 5/11; Aur. Vict. Caes. 40, 5f; Eutrop. 10, 2, 4; Origo Const. 3, 6; 4, 9f [MG AA 9, 7f]; Zos. hist. 2, 10, 1; Prosp. chron. zJ. 306 [MG AA 9, 447]; zum Datum Stefan 194/7); daraufhin legte sich M. den Augustus-Titel als dessen vorgeblicher Nachfolger zu. Im Sommer 307 zog Galerius selbst aus den *Donauprovinzen gegen Rom, doch als in Umbrien auch seine Soldaten zu meutern drohten u. Verhandlungen scheiterten, kehrte er in seine Residenz Serdica zurück (Lact. mort. pers. 27, 1/8; Aur. Vict. Caes. 40, 5f; Origo Const. 3, 6f [MG AA 9, 7f]; Zos. hist. 2, 10, 3; H. D. Altendorf, Art. Galerius: o. Bd. 8, 788f). Maximian verheiratete im Herbst 307 in Trier Fausta mit Konstantin u. beförderte als Senior Augustus diesen zum Augustus (Lact. mort. pers. 27, 1; 28, 1/4; Aur. Vict. Caes. 40, 5; Eutrop. 10, 3, 1; Origo Const. 3, 8 [MG AA 9, 8]; Joh. Zonar. ann. 12, 33 [PG 134, 1090f]). Die Erfolge entzweiten aber M. u. seinen Vater Anfang 308, weil dieser M.' Selbsterhebung rückgängig machen wollte. Maximian ging daraufhin nach Gallien zu Konstantin (Lact. mort. pers. 28, 1/4).

III. Regierungszeit, Selbstdarstellung u. Bautätigkeit. Die sechs Herrschaftsjahre des M. beurteilen traditionell eingestellte wie christliche Autoren negativ. Münzen u. Inschriften vermitteln dagegen M.' eigene Sichtweise. In seinem Machtbereich, der italischen Halbinsel u. Africa (die hispanische Diözese zählte nicht dazu), präsentierte er sich als Wahrer der Bedeutung Roms. Hier greift man ein regelrechtes Regierungsprogramm: Wieder residierte ein Herrscher in der Reichshauptstadt, nahm deren Belange wahr u. hielt sich nicht wie die übrigen Kaiser anderswo auf. Maximian hatte nach dem Stadtbrand unter Carinus iJ. 283 Neubauten u. Renovierungen (293 Ehrenbogen zu den Dezennalien der Augusti über der Via Flaminia; 303 Fünfsäulendenkmal auf dem Forum Romanum zu den Decennalien bzw. Vicennalien von Caesares u. Augusti; Curia Iulia) u. 298 persönlich den Baubeginn der Diokletiansthermen (CIL 6, 1130 + p. 4326f = Dessau nr. 646) angeordnet. Auch M. suchte sich durch Bautätigkeit zu profilieren (Chronogr. a. 354: MG AA 9, 148; Aur. Vict. Caes. 40, 26). Außer einem Siebensäulendenkmal unklarer Bedeutung (W. Oenbrink, M. als conservator urbis suae: D. Boschung / W. Eck [Hrsg.], Die Tetrarchie [2006] 193/9) wurde nach einem Brand von 307 die M.-Basilika am Nordrand des Forum Romanum zur Neugestaltung des östl. Forumsbereiches gebaut (Atti del convegno sulla basilica di Massenzio [Roma 2003]; C. Giavarini, La basilica di Massenzio [ebd. 2005]; M. Döring-Williams, M. u. die Kaiserforen. Die M.-Basilika: E.-L. Schwander / K. Rheidt [Hrsg.],

Macht der Architektur - Architektur der Macht [2004] 189f; U. Kultermann, Die M.-Basilika [1996]). Am südöstl. Ende des Kaiserpalastes ließ M. auf hohen Substruktionen eine Therme u. weitere Räume errichten (H. Leppin / H. Ziemssen [Hrsg.], M. Der letzte Kaiser in Rom [2007] 59/68; A. Hoffmann / U. Wulff [Hrsg.], Die Kaiserpaläste auf dem Palatin in Rom^2 [2006]; J. J. Herrmann, Observations on the baths of M. in the palace: RömMitt 83 [1976] 403/24). Die Wiederherstellung des hadrianischen Venus- u. Roma-Tempels (P. Liljenstolpe, De ornamentis templi urbis. Reconstructing the main order of the Tempel of Venus and Roma in Rome: OpuscRom 20 [1996] 47/67) ist auf vielen Rückseiten maxentianischer Nummi angesprochen: Sie zeigen eine sechssäulige Tempelfront mit der thronenden Göttin Roma, u. die Umschrift nennt M. markant conservator urbis suae; die Prägung desselben Typs für Maximianus u. Konstantin war als Bündnisangebot gedacht (RomImpCoin 6, 293f nr. 84a/6. 91/5; 325f nr. 113/26; 376 nr. 194a/201). Weil Konstantin zeitweise Nummi für M. herstellen ließ, deutet sich eine vorübergehende Verständigung an (ebd. 217 nr. 772c; 261f nr. 256. 274; Stefan 204/9; P. Bastien, Constantin et Maxence. Émission de Concordia à Lyon en 308: Riv. Italiana di Numismatica e Scienze Affini 75 [1973] 159/75). Auf einigen Rückseiten von Münzen mit M.-Darstellung nimmt Roma eine symbolische Herrschaftsübergabe an ihn mit einem Globus vor (RomImpCoin 6, 296 nr. 110; 325 nr. 113f; 372f nr. 166. 173; 378 nr. 213), was sonst Iuppiter vorbehalten war. Vereinzelt wurde die Göttin sogar als Roma aeterna auctrix Aug(usti) n(ostri) bezeichnet (ebd. 373 nr. 173), während *Dioskuren, Mars u. Rhea Silvia sowie Wölfin u. Zwillinge die mythische Stadtgründung beschwören (ebd. 375/7 nr. 189/91. 204f; 402/5 nr. 11. 13/20. 35/42. 51f); daneben erscheinen Hercules, Mars u. Victoria (zu Hercules vgl. ebd. 293f nr. 87. 89f; 367/9 nr. 137/9. 147; 373f nr. 171. 181/4). M. selbst vollzog vor der Curia eine Weihung an Mars invictus pater u. die aeternae urbis suae conditores, also Romulus u. Remus (CIL 6, 33856 = Dessau nr. 8935), u. wurde seinerseits als censurae veteris pietatisque singularis dominus noster geehrt (CIL 6, 31394a = ebd. 33857). Einige Münzbildnisse zeigen M. in Vorderansicht, was plastische Porträts in Berlin u. Stockholm zu identifizieren hilft (RomImpCoin 6, 375 nr. 191; 400f nr. 3/5. 9f; zur Selbstdarstellung Hekster; zu den Porträts M. Bergmann, Bildnisse der Tetrarchenzeit: Konstantin d. Gr., Ausst.-Kat. Trier [2007] 58/71). – Romulus erhielt zuerst keine Münzen, bekleidete aber zwei Konsulate als Kollege des Vaters (im sonstigen Reichsgebiet nicht anerkannt); der Antritt des ersten zum 21. IV. 308, dem Geburtstag Roms, sollte die Eigenständigkeit des M. verdeutlichen. Auf Gedenkmünzen (u. Dessau nr. 672) heißt Romulus nobilissimus vir, weshalb er schon die Männertoga zum Eintritt in das Erwachsenenalter angelegt hatte u. damit rund 14 Jahre alt war (O. Seeck, Art. Romulus nr. 14: PW 1A, 1 [1914] 1105; zu niedriges Alter bei Bleckmann 1067). Nach dem frühen Tod des möglichen Nachfolgers iJ. 309 präsentierte M. ihn als divus Romulus n(obilissimus) v(ir) bis cons(ul) auf Münzen in Rom u. Ostia (RomImpCoin 6, 377/82 nr. 207. 226. 239f. 243/57; 404 nr. 24/34), darunter ein Goldmedaillon mit Frontalporträt (ebd. 400 nr. 1); Inschriften griffen diese Erinnerung auf (CIL 6, 1138 = Dessau nr. 673). Münzreverse symbolisieren als Begräbnisstätte das runde, kuppelüberwölbte Familienmausoleum innerhalb von M.' Villenanlage an der Via Appia (gemäß tetrarchischer Residenzen mit Palast u. Circus: G. Ioppolo / G. Pisani Sartorio, La villa di Massenzio sulla Via Appia. Il circo [Roma 1999]; G. Pisani Sartorio / R. Calza, La villa di Massenzio sulla Via Appia. Il Palazzo. Le opere d'arte [ebd. 1976]), u. betonen dynastische Kontinuität (F. Castagnoli, Raffigurazioni numismatiche del sepolcro di Romolo figlio di Massenzio: RendicAccLinc 38 [1983] 275/86; L. Luschi, L'iconografia dell'edificio rotondo nella monetazione di Massenzio e il ‚tempio di Romolo': BullComm 89 [1984] 41/54; A. K. Frazer, The iconography of the emperor M.' buildings in Via Appia: ArtBull 48 [1966] 385/92; zum Mausoleum J. J. Rasch, Das M.-Mausoleum an der Via Appia in Rom [1984]). Der angebliche Romulus-Tempel auf dem Forum Romanum ist der Eingangsbau zum Forum Pacis (Oenbrink aO. 189/92; G. Flaccomio, Il ‚tempio di Romolo' al Foro Romano [Roma 1981]).

IV. Krise um Africa. Galerius suchte im Herbst 307 die Staatskrise mit Hilfe Diokletians zu beheben u. übernahm mit ihm für 308 den Konsulat. Längst als M. mit dem ei-

genen Konsulat seine Gegenposition bezogen hatte, trafen sich im November in Carnuntum Diokletian, Maximian u. Galerius zu einer Konferenz. Sie beließen Konstantin den Caesar-Titel, übergingen aber M. u. erhoben statt seiner einen Freund des Galerius, Valerius Licinianus *Licinius, zum neuen Augustus im Westen ohne vorheriges Caesar-Amt (Chron. pasch. zJ. 307 [MG AA 9, 231]; Zos. hist. 2, 10, 4f). Er sollte das Problem des unerwünschten Herrschers in Rom lösen, wofür ihm Galerius den westl. Balkan abtrat (Lact. mort. pers. 29, 2; Eus. h. e. 8, 13, 14; Aur. Vict. Caes. 40, 8; Eutrop. 10, 4, 1; Origo Const. 3, 8; 5, 13 [MG AA 9, 8]; Zos. hist. 2, 11; Altendorf aO. [o. Sp. 486] 789). Die Konferenzbeschlüsse ausnützend, widersetzte sich Lucius Domitius Valerius Alexander, Vikar der für die Getreideversorgung Roms wichtigen Diözese Africa, der Aufforderung, zum Loyalitätsbeweis Geiseln zu stellen, u. ließ sich von den Truppen selbst zum Augustus ausrufen (Aur. Vict. Caes. 40, 17; PsAur. Vict. epit. 40, 2. 20; Zos. hist. 2, 12, 2f; Kuhoff, Diokletian 863/70; V. Aiello, Costantino, Lucio Domizio Alessandro e Cirta: A. Mastino [Hrsg.], L'Africa Romana 6 [Sassari 1989] 179/96). Er wurde auch auf Sardinien anerkannt (AnnÉpigr 1966 nr. 169 bzw. G. Sotgiu, Iscrizioni latine della Sardegna 1 [Padova 1961] nr. 372), aber sein 309 unternommener Versuch, sich Konstantin zu nähern, scheiterte (CIL 8, 22183 = Dessau nr. 8936). Seine Münztypen gelten Africa, Karthago u. Roma u. beschwören das ihn unterstützende Heer (RomImpCoin 6, 432/5 nr. 62/76). Inschriftlich heißt Alexander restitutor publicae libertatis ac propagator totius generis humani nominisque Romani (CIL 8, 7004 + 19419 = Dessau nr. 674 bzw. S. Gsell, Inscriptions lat. de l'Algérie 2 [Paris 1957] nr. 580). Im folgenden Jahr entsandte M. ein Heer nach Africa, das der Prätorianerpräfekt Caius Rufius Volusianus (ProsLatRomEmp 1, 976/8), einer der prominentesten Senatoren, befehligte. Der Sieg u. die Hinrichtung Alexanders stellten die Versorgung Roms wieder her (Aur. Vict. Caes. 40, 16f; Zos. hist. 2, 14), doch gab es wegen Lebensmittelmangels Unruhen in der Bevölkerung mit angeblich 6000 Todesopfern (Eus. h. e. 8, 14, 3. 6; Chronogr. a. 354: MG AA 9, 148; Zos. hist. 2, 13). Die Senatoren zog M. zu finanziellen Leistungen heran, wozu die zwangsweise Einreihung von Gegnern in das Corpus naviculariorum gehörte (Eus. h. e. 8, 14, 2f; Eutrop. 10, 4, 3; Cod. Theod. 15, 14, 4). In Rom versah er iJ. 310 allein den Konsulat, Maximian kam in einer Auseinandersetzung mit Konstantin ums Leben (Lact. mort. pers. 29, 3/30, 6; Eus. h. e. 8, 13, 15; Aur. Vict. Caes. 40, 21f; Eutrop. 10, 3, 2; Prosp. chron. zJ. 310 [MG AA 9, 448]), u. Galerius gestand nach dem Versuch, diesen u. *Maximinus Daia durch den Titel filius Augustorum zu befriedigen (Lact. mort. pers. 32, 1/5; RomImpCoin 6, 479 nr. 200a.b. 203; 513/5 nr. 28. 32a.b. 39a.b; 562f nr. 56. 61; 631f nr. 104f. 111; 678f nr. 99b. 113. 117), beiden den Augustus-Rang zu (nach dem 28. II. 310: PStrassb. gr. 1592 [F. Preisigke, Griech. Papyrus der Kaiserl. Universitäts- u. Landesbibl. Strassburg 1 (1912) 151/3 nr. 42]; Altendorf aO. 789). Der Tod des Galerius im Mai 311 verschärfte die Lage (Lact. mort. pers. 33, 1/11; 35, 1/4; Eus. h. e. 8, 16, 3/5 mit App.; vit. Const. 1, 57, 1/58, 1; Aur. Vict. Caes. 40, 9/11; Eutrop. 10, 4, 2; Origo Const. 3, 8 [MG AA 9, 8]). Im Sinne seines Traditionsverständnisses u. seiner Verwandtschaft ließ M. Münzen für die verstorbenen Augusti Constantius, Maximianus u. Galerius prägen. Die auch inschriftlich belegte Bezeichnung seines eigenen Vaters als divus brüskierte allerdings Konstantin (RomImpCoin 6, 294 nr. 97; 326 nr. 127; 382f nr. 243/8. 250/5. 271; 404 nr. 24/31; CIL 8, 20989; 9, 4516; 10, 5805).

V. Niederlage u. Herrschaftsende. Konstantin näherte sich Ende 311 Licinius an, während M. das Einvernehmen mit Maximinus Daia suchte (Lact. mort. pers. 43, 1/4; Eus. h. e. 8, 14, 7f). Licinius verhinderte ein Eingreifen des Maximinus u. stationierte Truppen am Nordostrand Italiens (Zos. hist. 2, 14, 1). Im Frühjahr 312, als M. seinen vierten Konsulat ausübte, begann Konstantin den Feldzug gegen ihn (Eus. h. e. 9, 9, 1; vit. Const. 1, 37; Eutrop. 10, 4, 3). Mit den Stützpunkten Susa, Turin u. Verona wollte M.' Prätorianerpräfekt Ruricius Pompeianus (ProsLatRomEmp 1, 713) Oberitalien sichern (zum Geschehensablauf Kuhoff, Mythos). Die Planung des M. u. seiner Berater zielte darauf ab, den feindlichen Angriff sich vor Rom totlaufen zu lassen. Konstantins Heer aber eroberte Susa, schlug eine maxentianische Streitmacht mit Panzerreitern vor Turin u. belagerte Verona. Als ein Entsatzversuch des Pompeianus scheiterte u. dieser umkam, war der Feldzug im Norden ent-

schieden (Aur. Vict. Caes. 40, 20; Origo Const. 4, 12 [MG AA 9, 8]), woraufhin sich auch Mailand u. **Aquileia dem Sieger anschlossen. Als sich Konstantins Heer auf der Via Flaminia Rom näherte (eine von Lact. mort. pers. 44, 3 behauptete, wegen der Grabsteine dreier seiner Soldaten angenommene Niederlage unterwegs ist unglaubhaft), änderte M. seine Strategie u. schickte einen Teil seiner Truppen, darunter ein Kontingent aus Africa (ebd. 44, 2; Zos. hist. 2, 15, 2), auf dieser Straße nach Norden. Weder geistige Verwirrung (Aur. Vict. Caes. 40, 19f) noch konstantinfreundliche Stimmung in Rom (Lact. mort. pers. 44, 7f), sondern sein eigener sechster dies imperii am 28. X. ließ M. eine Entscheidung außerhalb der Stadt suchen; dies bestätigt die Ernennung desselben Senators zum Stadtpräfekten, der dieses Amt bei seiner Machtübernahme bekleidet hatte. Die Behauptung, die Sibyllinischen Bücher hätten verheißen, der Feind Roms werde an diesem Tage untergehen (ebd. 44, 8; Zos. hist. 2, 16, 1), ist ein vaticinium ex eventu. Weil aber die Milvische Brücke unterbrochen worden war (Lact. mort. pers. 44, 9; Zos. hist. 2, 15, 3), überschritten M.' Truppen auf einer Schiffsbrücke den Tiber. An den Saxa Rubra in Primaporta wurde die Vorhut durch Konstantins Soldaten zurückgedrängt (Aur. Vict. Caes. 40, 23), die Hauptmacht mit Prätorianern u. Equites singulares konnte die Situation nicht mehr retten (M. P. Speidel, M. and his equites singulares in the Battle at the Milvian Bridge: ClassAntiqu 5 [1986] 253/62; ders., Les prétoriens de Maxence: MélÉcFrançRome Ant. 100 [1988] 183/6). Als beim Gedränge die Holzbrücke einstürzte, fanden M. u. viele seiner Soldaten den Tod, was den genannten Einheiten den Untergang brachte (Lact. mort. pers. 44, 3/9; PsAur. Vict. epit. 40, 7; Origo Const. 4, 12 [MG AA 9, 8]; Zos. hist. 2, 16, 3f; zur Konstantins-Vision o. Bd. 3, 319/25). Beim Einzug des Siegers in Rom am folgenden Tage wurde M.' abgeschlagener *Kopf auf einer Lanze mitgetragen (Origo Const. 4, 12 [MG AA 9, 8]; Zos. hist. 2, 17, 1; Praxag.: FGrHist 219 T 1, 4). Nach seiner numismatisch als temporum felicitas Aug(usti) n(ostri) bezeichneten Herrschaft (RomImpCoin 6, 375 nr. 190f; 401f nr. 5. 13) wurde M. jetzt als illegitim, Feind seiner Verwandten u. Tyrann eingestuft (CIL 6, 1139 = Dessau nr. 694; Paneg. Lat. 4 [10], 30, 4/33, 7; 12 [9], 4, 3. 18, 3/19, 6; Lact. mort. pers. 18, 9; PsAur. Vict. epit. 40, 14; Origo Const. 4, 12 [MG AA 9, 8]), seine Bauwerke wurden Konstantins Selbstdarstellung einverleibt (Aur. Vict. Caes. 40, 26).

B. Maxentius u. die Christen. Während die Panegyrici auf Konstantin von 313 u. 321 die Christenfrage nicht thematisieren, förderte *Lactantius die Verunglimpfung des M. (mort. pers. 18, 9f), worin ihm Eusebius folgte. M. wird von beiden nicht als Christenverfolger, sondern Nachsteller christlicher Frauen gebrandmarkt (deren eine sich wie *Lucretia tötet), der sich in der Entscheidungsschlacht wie ein Wahnsinniger gebärdete (Eus. h. e. 8, 14, 1/6; vit. Const. 1, 33/6. 38). Unzweifelhaft jedoch konnten in Rom nach rund vier Jahren wieder Bischöfe gewählt werden, Marcellus I (308/09; E. Reichert, Art. Marcellus I: Bautz, BBKL 5 [1993] 770f; E. H. Röttges, Marcellinus - Marcellus: ZKTh 78 [1956] 385/420; A. Amore, È esistito papa Marcello?: Antonianum 33 [1958] 57/75), Eusebius (310; F. W. Bautz, Art. Eusebius [Papst]: Bautz, BBKL 1² [1990] 1560; G. Schwaiger, Art. Eusebius [Papst]: LThK³ 3 [1995] 1011f; L. Reekmans, Les tombeaux des papes Gaius [283/96] et Eusèbe [309 ou 310] et des martyrs Calocerus et Parthenius dans la catacombe de Callixte: Memoriam sanctorum venerantes, Festschr. V. Saxer [Città del Vat. 1992] 689/709) u. Miltiades (311/14; H. Leclercq, Art. Miltiade: DACL 1, 1, 2, 1199/203; A. Lumpe, Art. Miltiades: Bautz, BBKL 5 [1993] 1537f). Für sie überliefert der Chronograph vJ. 354 (*Kalender II) genaue Datierungen (Chronogr. a. 354: MG AA 9, 76, 1/6, anders als Lib. pontif. 31/3 [1, 164/8 Duchesne]); die Schicksale der ersten beiden verklärte später Bischof Damasus (366/84) in Versepitaphien (epigr. 18. 40 [129/34. 181 Ferrua]). Marcellus soll wegen Unbotmäßigkeit zum Stalldienst verurteilt u. später in der Priscilla- (Lib. pontif. 31, 5 [1, 164 Duch.]) oder Balbina-Katakombe (Martyrol. Hieron.: ASS Nov. 2, 1, [129]) bestattet worden sein; Zweifel über seine Existenz sind ausgeräumt (Röttges aO.; Amore aO.). Für innere Streitigkeiten in der christl. Gemeinde sorgte die Behandlung der lapsi, weil die Bischöfe unterschiedlichen Richtungen anhingen: Marcellus soll die harte, Eusebius die zur Versöhnung neigende Linie verfolgt haben, weshalb ihm in Heraclius ein Gegner

erwuchs. Als Schiedsrichter schickte M. beide in die Verbannung: Eusebius verstarb dort in Sizilien u. wurde in der röm. Calixtus-Katakombe beigesetzt (Reekmans aO.), worauf mit Miltiades Ruhe einkehrte. M. ordnete nach einer Phase der Duldung mit einem vom Prätorianerpräfekten ausgefertigten Edikt vom Frühjahr 308 (nach S. Corcoran, The Empire of the Tetrarchs [Oxford 1996] 144f geschah dies iJ. 310/12) Glaubensfreiheit u. Rückgabe der enteigneten Besitzungen an die Christen an, worin er dem Toleranzedikt des Galerius von 311 voranging (Optat. Mil. c. Parm. 1, 18 [SC 412, 210]; Aug. coll. c. Don. 3, 18, 34 [CCL 149A, 299]; Altendorf aO. 794f). Dabei wird die Aufrechterhaltung der Ruhe für seine Herrschaft Hauptziel gewesen sein. M. war auf keinen Fall selbst Christ (Eus. h. e. 8, 14, 1; so aber D. de Decker, La politique religieuse de Maxence: Byzant 38 [1968] 485 zu Nummi von Aquileia mit einem Kreuzzeichen im Tempelgiebel, was B. Kriegbaum, Die Religionspolitik des Kaisers M.: ArchHistPont 30 [1992] 21f mit Recht ablehnt). Seine Religionspolitik gründete sich in traditioneller, aber aktualisierter Weise auf die ideologische Untermauerung der eigenen Herrschaft im Rückbezug auf die Werte u. Mythen des röm. Staates (A. Pincherle, La politica ecclesiastica di Massenzio: ders., Cristianesimo antico e moderno [Roma 1956] 42/7; Kriegbaum aO. 15/22).

A. ARNALDI, Il motivo dell'Aeternitas Augusti nella monetazione di Massenzio: Quaderni Ticinesi di Numismatica e Antichità Classiche 6 (1977) 271/80. – T. D. BARNES, The new empire of Diocletian and Constantine (Cambridge, Mass. 1982). – P. BASTIEN, Le pseudo-atelier monétaire de Tarragone au Bas-Empire et le gouvernement de l'Espagne du 1[er] mars 293 à 312: Latom 38 (1979) 90/109. – B. BLECKMANN, Art. M.: NPauly 7 (1999) 1065/7. – H. BRANDT, Konstantin d. Gr. Der erste christl. Kaiser[2] (2007). – R. CALZA, Art. Massenzio: EncArteAnt 4 (1961) 919f. – R. A. G. CARSON, Gold medallions of the reign of M.: Atti del VI Congr. Intern. di Numismatica (Roma 1965) 347/52. – M. CULLHED, Conservator urbis suae. Studies in the politics and propaganda of the emperor M. = Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom 8, 20 (Stockholm 1994); M. as princeps: OpuscRom 17 (1989) 9/19. – J. R. CURRAN, Pagan city and Christian capital. Rome in the 4[th] cent. (Oxford 2000). – A. DEMANDT, Die Spätantike[2] = HdbAltWiss 3, 6 (2007). – E. GROAG, Art. M.: PW 14, 2 (1930) 2417/84. – TH. GRÜNEWALD, Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung = Historia Einzelschr. 64 (1990). – R. HANSLIK, Art. M.: KlPauly 3 (1969) 1103/6. – O. HEKSTER, The city of Rome in late imperial ideology. The Tetrarchs, M., and Constantine: Mediterraneo Antico 2, 2 (1999) 717/48. – D. KIENAST, Röm. Kaisertabelle[2] (1996) 291/3. – C. E. KING, The Maxentian mints: NumChron 19 (1959) 47/78. – F. KOLB, Herrscherideologie in der Spätantike (2001). – W. KUHOFF, Diokletian u. die Epoche der Tetrarchie (2001); Ein Mythos in der röm. Gesch. Der Sieg Konstantins d. Gr. über M. vor den Toren Roms am 28. Oktober 312 nC.: Chiron 21 (1991) 127/74. – H. LEPPIN, M.: M. Clauss (Hrsg.), Die röm. Kaiser[3] (2005) 302/5. – E. MAYER, Rom ist dort, wo der Kaiser ist. Unters. zu den Staatsdenkmälern des dezentralisierten Reiches von Diocletian bis zu Theodosius II. = Monogr. des RGZM, Forschungsinst. für Vor- u. Frühgesch. 53 (2002). – R. PARIBENI, Art. Massenzio: EncCatt 8 (1952) 291f. – H. v. SCHOENEBECK, Beitr. zur Religionspolitik des M. u. Constantin = Klio Beih. 43 (1939). – A. STEFAN, Les jeux d'alliances des tétrarques en 307/09 et l'élevation de Constantin au rang d'Auguste: AntTard 14 (2006) 187/216. – H. ZIEMSSEN, M. and Rome. Imperial building policy in an urban context: Proc. of the 16[th] Intern. Congr. of Class. Archeol., Boston 2003 (Oxford 2006) 400/4.

Wolfgang Kuhoff.

Maximianus I (Maximianus Herculius) s. Christenverfolgung I (historisch): o. Bd. 2, 1192/7; Constantinus I: o. Bd. 3, 312/5; Diocletianus: ebd. 1036/53; Gottesgnadentum: o. Bd. 11, 1127/9; Herakles: o. Bd. 14, 566f; Herrscherbild: ebd. 966/1047; Lactantius: o. Bd. 22, 803/5; Maxentius: o. Sp. 484/94.

Maximianus II (Galerius Maximianus) s. Galerius: o. Bd. 8, 786/96.

Maximianus III (Elegiker) s. Elegie: o. Bd. 4, 1050f; Italia II: o. Bd. 18, 1362f.

Maximilla (montanistische Prophetin) s. Dynamis: o. Bd. 4, 455f; Gnade: o. Bd. 11, 369; Ich-bin-Worte: o. Bd. 17, 185f; Montanus, Montanismus.

Maximinus Daia.

A. Leben u. Regierungszeit. I. Herkunft, Familienverhältnisse u. Eintritt in die Politik. Caius Galerius Valerius Maximinus, römischer Kaiser (geb. am 20. XI., vielleicht 270 nC.); sein zusätzlicher Beiname Daia oder Daza (Lact. mort. pers. 18, 13; PsAur. Vict. epit. 40, 18) legt die Herkunft aus der von Kaiser *Aurelianus aufgegebenen Region Dakien nahe. M. D. war Sohn eines unbekannten Vaters u. der ohne Namen überlieferten Schwester des Caius *Galerius Valerius Maximianus (Caesar 293/305, Augustus 305/11 u. Schwiegersohn des Caius Aurelius Valerius *Diocletianus [284/305], der im Kaiserkollegium der Ersten Tetrarchie den führenden Rang innehatte; Lact. mort. pers. 18, 13f; PsAur. Vict. epit. 40, 18; Zos. hist. 2, 8, 1). Wann die Familie in die Provinz Moesia Superior kam, deren südwestlicher Teil in Dacia umbenannt wurde, ist unbekannt (Herkunft aus Illyrien: Aur. Vict. Caes. 40, 1). In der Jugend soll M. D. Hirte gewesen sein, wohl ebenso eine Verunglimpfung wie die Einstufung als semibarbarus (Lact. mort. pers. 18, 13; 19, 6). Bevor sein Onkel Caesar Diokletians wurde, begann M. D. den Militärdienst (Barnes, Empire 39) u. stieg anscheinend vom scutarius zum protector u. dann zum tribunus auf, als der er auf Geheiß des Galerius das Cognomen Maximinus annahm (Lact. mort. pers. 18, 13). Am 1. V. 305 ernannte der abdankende Diokletian in einer Heeresversammlung vor seiner Residenzstadt Nicomedia M. D. zum neuen Caesar im Osten u. Nachfolger seines Onkels, der zum Augustus aufstieg u. M. D. adoptierte. Dieser erhielt die *Diözese Oriens als Zuständigkeitsgebiet; dieser Tag galt seitdem als sein dies imperii (ebd. 19; Aur. Vict. Caes. 40, 1; Eutrop. 10, 2, 1; PsAur. Vict. epit. 40, 1; Origo Const. 3, 5 [MG AA 9, 7]; Zos. hist. 2, 8, 1f).

II. Regierung u. Selbstdarstellung. a. Frühe Regierungszeit. M. D. verwaltete Vorderasien südlich des Taurusgebirges u. *Aegypten, Galerius den Balkan u. die Diözesen *Asia u. Pontus in Kleinasien (Aur. Vict. Caes. 40, 1; Eutrop. 10, 2, 1; Origo Const. 3, 5 [MG AA 9, 7]). Als Residenz wählte M. D. nach numismatischem Hinweis zuerst *Alexandria, dann *Antiochia, Hauptstadt der Provinz Syria Coele. Das kaiserl. palatium im Nordwesten dieser Stadt auf einer Insel des Flusses Orontes war prachtvoll ausgestaltet (Liban. or. 11, 205/7 [1, 2, 507f Foerster]; Joh. Mal. chron. 12, 38; 13, 19 [CorpFontHistByz 35, 236. 251]; Theodrt. h. e. 4, 26, 1f): Es besaß drei Portale hintereinander, das mittlere mit Wasseruhr, eine Straßenkreuzung, ein Vestibül mit einer vergoldeten Bronzestatue des Galerius (Amm. Marc. 25, 10, 2) u. ein erhöhtes Belvedere. Vor dem Palast stand ein viertoriger Bogen, auf dem sich ein vergoldeter, von vier *Elefanten gezogener Wagen mit den Kaisern darin befand; nahebei lagen die Thermae Diocletianae u. der Circus (G. Downey, The palace of Diocletian at Antioch: AnnArchArabSyr 3 [1953] 106/16; N. Duval, Palais et cité dans la pars Orientis: CorsRavenna 26 [1979] 41/51; J. H. W. G. Liebeschütz, Antioch [Oxford 1972]). Ein Mosaik im Vorort Daphne zeigt zwei hintereinander stehende Bauten mit oberen Säulengalerien (Lact. mort. pers. 12, 3; dazu G. Poccardi, Antioche de Syrie: MélÉcFrançRome Ant. 106 [1994] 993/1023). Die Münzen stellen M. D. in Alexandria mit formelhaftem, beinahe brutalem Gesichtsausdruck dar. Bei den christl. Historikern erscheint er als überzeugter Christenverfolger (Eus. h. e. 8, 14, 11; *Christenverfolgung), die Autoren traditioneller Glaubensrichtung beurteilen ihn aufgrund seines Scheiterns ebenfalls ungünstig: So soll er wegen seiner Trunksucht angeordnet haben, in trunkenem Zustand gegebene Befehle aufzuschieben (PsAur. Vict. epit. 40, 19). Die Ideologie des tetrarchischen Herrschaftssystems durch Iuppiter Conservator betonen vornehmlich M. D.s Aurei (RomImpCoin 6, 622 nr. 64. 68; 641 nr. 158), während Virtus Exercitus auf Nummi gebraucht wurde (in Antiochia: ebd. 6, 627/44 nr. 86. 93. 100. 109. 117. 123. 125. 139. 155b. 163b. 169b). Diese eingeschränkte Typenzahl wurde iJ. 310 erweitert, nachdem sich das Machtgefüge verändert hatte. Am 25. VII. 306 verstarb in Eburacum der Augustus des Westens, *Constantius, u. dessen Sohn *Constantinus ließ

sich sofort ebendort zum Kaiser proklamieren; der neue erste Augustus Galerius erkannte ihm allerdings nur den Caesar-Rang zu. In Rom folgte am 28. X. desselben Jahres die Erhebung des *Maxentius, Sohn von Diokletians Mit-Augustus Maximian, zum Princeps. Vergeblich versuchten der neue Augustus im Westen, Severus, sowie Galerius, diesen Prätendenten militärisch auszuschalten; die Rückkehr des Maximian (der zusammen mit Diokletian iJ. 305 abgedankt hatte) in die aktive Politik verkomplizierte die Lage zusätzlich. Die Auseinandersetzungen im Herrscherkollegium führten zeitweise zur Nichtbeachtung Konstantins durch Galerius u. M. D., die dessen Erhebung zum Augustus durch Maximian nicht akzeptierten (A. Stefan, Les jeux d'alliances des tétrarques en 307/09 et l'élevation de Constantin au rang d'Auguste: AntTard 14 [2006] 204/14). Die Kaiserkonferenz von Carnuntum brachte Mitte November 308 mit der Autorität Diokletians, der damals eigens seinen zehnten Konsulat zusammen mit Galerius bekleidete, einen kurzzeitigen Ausgleich: Anstelle des ermordeten Severus wurde ein Freund des Galerius, Valerius Licinianus *Licinius, ohne vorheriges Caesar-Amt direkt zum Augustus für den Westen erhoben, während Konstantin u. M. D. Caesares bleiben sollten, was beide jedoch ablehnten. Als ein Versuch des Galerius, sie mit dem neuen Rang Filius Augustorum zufriedenzustellen, scheiterte (Lact. mort. pers. 32, 5; AnnÉpigr 1929 nr. 94 = 1991 nr. 1405; 1979 nr. 602a; 1999 nr. 1374b; J. u. L. Robert, Bull. Épigr.: RevÉtGr 77 [1964] 205 nr. 353; dazu P. Bruun, Carnuntum and the Filii Augustorum: Byzantium and the north. Acta Byzantina Fennica 4 [Helsinki 1988/89] 7/33; A. Stefan, Un rang impérial nouveau à l'époque de la quatrième Tétrarchie. Filius Augustorum: AntTard 12 [2004] 273/91; ebd. 13 [2005] 169/204; dies., Le titre de Filius Augustorum de Maximin et Constantin et la théologie de la tétrarchie: M.-F. Baslez / F. Brévot [Hrsg.], Prosopographie et histoire religieuse [Paris 2005] 329/49), gestand er ihnen schließlich den Augustus-Titel zu (H. D. Altendorf, Art. Galerius: o. Bd. 8, 793). Dieser ist für M. D. nach dem 27. II. 310 in Ägypten belegt (PStrassb. gr. 1592 [F. Preisigke, Griech. Papyrus der Kaiserl. Universitäts- u. Landesbibl. Strassburg 1 (1912) 151/3 nr. 42]), doch hatte er ihn sich schon zuvor von den eigenen Truppen zuerkennen lassen (Lact. mort. pers. 32, 5; Eus. h. e. 8, 13, 15; PsAur. Vict. epit. 40, 18); offizielles Datum mag der 1. V. 310 gewesen sein (Stefan, Rang aO.). Zur selben Zeit rückte M. D. in seiner Münzprägung Sol Invictus in den Vordergrund (für Antiochia: RomImpCoin 6, 637/44 nr. 140/2. 145b. 154c. 159f. 167b). Auf Aurei ließ er sich 311 als *Consul abbilden u. Vota zum intendierten zehnjährigen Regierungsjubiläum aussprechen (ebd. 6, 635 nr. 127a. 130f). Der Bonus Genius Pii Imperatoris (ebd. 6, 682f nr. 134a/138. 144a/145) für alle Herrscher sollte eine Eintracht andeutende Legende mit der Providentia Deorum für Diokletian verbinden (ebd. 6, 678/83 nr. 109. 125/8. 146).

b. Die letzten Herrschaftsjahre. Als Galerius im Mai 311 in Serdica starb (wo er kurz zuvor sein Toleranzedikt für die Christen erlassen hatte: Lact. mort. pers. 33/5; Altendorf aO. 791/4), suchte M. D., der zum zweiten Mal Konsul u. damit Kollege seines Onkels war, dessen Gebiete zu besetzen, doch trat ihm nach Gewinnung Kleinasiens Licinius am Bosporus entgegen u. sicherte sich sämtliche Balkanprovinzen (Lact. mort. pers. 36, 1f). Damit gewann M. D. die beiden Münzstätten Nicomedia u. Cyzicus zu denjenigen in Antiochia u. Alexandria hinzu u. verlegte seine Residenz nach Nicomedia in das palatium Diokletians (zu M. D.s Itinerar: Barnes, Empire 65/8). Am 1. VI. 311 bestätigte er den Gemeinden in der Provinz Lycia et Pamphylia die unter Diokletian gültige Steuerimmunität (Lact. mort. pers. 47, 5; Eus. h. e. 9, 9a, 4; Cod. Theod. 13, 10, 2 = Cod. Iust. 11, 49, 1; H. Castritius, Studien zu M. D. [1969] 9/23). Die auf Nummi beschränkte Produktion der zusätzlichen Prägestätten berücksichtigte alle anerkannten Augusti u. fügte zu den ihnen gemeinsamen Iuppiter Conservator, Sol Invictus u. Virtus Exercitus in Nicomedia für M. D. Hercules Victor hinzu (RomImpCoin 6, 565/8 nr. 68. 75), der in Cyzicus auch für Konstantin geprägt wurde (ebd. 6, 592/5 nr. 89a.b. 104. 108). Zur Stärkung des eigenen Ansehens ließ M. D. hier u. in Alexandria des divus Galerius gedenken (ebd. 6, 591 nr. 75; 682/5 nr. 133. 143. 148. 151. 154. 159); zudem bezeichnete er sich dezidiert als dessen Sohn, um seinen Nachfolgeanspruch zu unterstreichen. Seine vor Licinius geflohene Tante Galeria Valeria, Diokletians Tochter u. Galerius' Gattin, seit 308 einzige Augusta der te-

trarchischen Zeit, soll er aber in die syr. Wüste verbannt haben (Lact. mort. pers. 39/41).

c. Feldzüge, Bildnisse u. Altersresidenz. Ein Feldzug in Persien ist für 310 angedeutet, ein anderer in *Armenien für 312, doch ohne sichere Einzelheiten, überliefert, denn seine Begründung mit dem dort verbreiteten Christentum (Eus. h. e. 9, 8, 2/4) ist kaum glaubwürdig (H. Castritius, Der Armenienkrieg des M. D.: JbAC 11/12 [1968/69] 94/103; K. Mosig-Walburg, Der Armenienkrieg des M. D.: Historia 55 [2006] 247/55): Auf das erste Unternehmen weisen der inschriftlich belegte Siegerbeiname Persicus Maximus u. die singuläre Selbstbezeichnung M. D.s als Iovius Propagator Orbis Terrarum hin (S. Gsell, Inscriptions lat. de l'Algérie 1 [Paris 1922] nr. 3956; RomImpCoin 6, 636 nr. 134), für den zweiten Erfolg kann ein Nummus-Typ mit der Reverslegende Victoria Maximini Aug(usti), aber dem Bild des Licinius auf dem Avers, herangezogen werden (ebd. 6, 594 nr. 107). Plastische Porträts von M. D. sind nicht gesichert (als möglich gilt ein Kopf in Basel: M. Bergmann, Bildnisse der Tetrarchenzeit: Konstantin d. Gr., Ausst.-Kat. Trier [2007] 58f). Eine geplante Altersresidenz wird seit 1996 im östl. Serbien, bei Šarkamen nahe Negotin, ausgegraben (I. Popović, Šarkamen. Eine Residenz- u. Begräbnisstätte aus der Zeit des M. D.: U. Brandl / M. Vasić [Hrsg.], Roms Erbe auf dem Balkan [2007] 80/95; M. Tomović, Šarkamen [Eastern Serbia]. A tetrarchic imperial palace [Belgrad 2005]; ders. / Č. Vasić, Vrelo-Šarkamen. The imperial palace [ebd. 1997]; M. Vasić / M. Tomović, Šarkamen [East Serbia]. An imperial residence and memorial complex of the tetrarchic period: Germania 83 [2005] 257/307). Gefunden wurden Reste einer kastellartigen Anlage, vor der westlich ein Mausoleum (*Grabbau) lag, das aufgrund in ihm deponierter Ringe u. Halsketten einer Dame des kaiserl. Hauses zugewiesen werden kann. Von neun dort gefundenen Goldplättchen zeigen vier Abdrücke von Münzvorderseiten: Obwohl die Namen der abgebildeten Kaiser kaum zu erkennen sind, handelt es sich zweifellos um Herrscher der Tetrarchie (I. Popović / M. Tomović, Golden jewellery from the imperial mausoleum at Šarkamen [Eastern Serbia]: AntTard 6 [1998] 293/312; Popović aO. 90/2). Auch die Reste einer Sitzstatue aus Porphyr, dem Material der Kaiser, deuten dasselbe an. Da die übrigen Tetrarchen mit anderen Altersresidenzen verbunden sind (Diokletian: Split; Maximian: Sirmium; Galerius: Romuliana bei Gamzigrad; Constantius u. Konstantin: Naissus), bleibt für Šarkamen nur M. D. übrig (ebd. 92/5). Wegen seines gewaltsamen Todes fern der Heimat konnte er diese Anlage jedoch nicht vollenden.

III. Niederlage u. Herrschaftsende. Nachdem Maxentius am 28. X. 312 im Kampf gegen Konstantin umgekommen war, schlossen dieser u. Licinius Anfang 313 in *Mailand ein durch die Heirat von Konstantins Stiefschwester Constantia mit letzterem gefestigtes Bündnis. Deshalb sah sich M. D., der vorher mit Maxentius Verhandlungen geführt hatte (Eus. h. e. 8, 14, 7), bedroht, obwohl er u. Konstantin damals zum dritten Mal gemeinsam Konsuln waren. Problematisch war dabei die Rangfrage: Konstantin hatte sich vom Senat in Rom die Stellung des maximus Augustus übertragen lassen (hielt sich in der Anwendung allerdings zurück), was M. D. angesichts seiner höheren Anciennität nicht anerkannte (Lact. mort. pers. 44, 1; Eus. h. e. 9, 10, 1; CIL 3, 7174 = Dessau nr. 663; CIL 3, 13675. 14405; AnnÉpigr 1909 nr. 195; 1961 nr. 18; MonAsMinAnt 1, 19; 7, 8). M. D.s Anspruch ist inschriftlich auch im Reichsteil des Licinius nachgewiesen (CIL 3, 5565 = Dessau nr. 664). Auf die Nachricht vom Mailänder Treffen hin ergriff M. D. die Initiative gegen Licinius (Lact. mort. pers. 45, 2f; Eus. h. e. 9, 10, 2; vit. Const. 1, 58, 3), ließ sein Heer nach *Europa übersetzen u. eroberte Byzantium u. Heraclea, wo er Nummi mit den Inschriften Genio Augusti, Herculi Victori u. Soli Invicto prägen ließ (RomImpCoin 6, 542 nr. 76/8; P. Bruun, The Heraclean coinage of Maximinus Daza: Stud. in ancient history and numismatics, Festschr. R. Thompson [Aarhus 1988] 179/94). Die lange Belagerungszeit nutzte der Gegner jedoch, um ihm die eigenen Truppen entgegenzuführen. Auf dem Campus Ergenus zwischen Heraclea u. Hadrianopolis kam es am 30. IV. 313 zur Schlacht. Die bei Lactantius überlieferten Heeresstärken, 70 000 Mann für M. D., 30 000 für Licinius (mort. pers. 45, 7), sind ebenso zweifelhaft wie das *Gebet der licinianischen Soldaten an einen summus deus vor der Schlacht (ebd. 46, 3/7. 10f); denkbar jedoch erscheint ein Gespräch beider Kaiser, das den Frieden aber nicht ret-

ten konnte (ebd. 46, 11f). Der Sieg des Licinius zwang M. D. zur Flucht nach Asien (ebd. 47, 1/4; Eus. h. e. 9, 10, 3/6; vit. Const. 1, 58, 3; Zos. hist. 2, 17, 3). Nach einem vergeblichen Widerstandsversuch am Taurus (Lact. mort. pers. 47, 5f; 49, 1) kam er im Sommer (wohl Juli: Barnes, Empire 7) bei Tarsus durch Selbstmord oder Krankheit ums Leben (ausgeschmückt bei Lact. mort. pers. 49, 2/7; Eus. h. e. 9, 10, 6. 13/5; vit. Const. 1, 58, 2/59, 1; sonst Aur. Vict. Caes. 41, 1; Eutrop. 10, 4, 4; PsAur. Vict. epit. 40, 8; Zos. hist. 2, 17, 3; Chronogr. a. 354: MG AA 9, 148, 37; Prosp. chron. zJ. 311 [MG AA 9, 448, 990]); dort wurde er vielleicht auch beigesetzt (Philostorg. h. e. 8, 1). Sein Andenken wurde überall getilgt (Eus. h. e. 9, 11, 2; *Memoriae damnatio); seine Gattin, seinen Sohn Maximus u. seine Tochter sowie deren Verlobten Candidianus, den Sohn des Galerius, u. des Severus Sohn Severianus ließ Licinius umbringen (Lact. mort. pers. 50).

B. Maximinus Daia u. die Christen. Nach Eusebius soll M. D. Diokletian u. Galerius in der Intensität der Christenverfolgung übertroffen haben (vit. Const. 1, 58, 2). Die Gehässigkeit seiner u. der Worte des Lactantius bestimmt den Eindruck, der M. D. bis heute anhängt. Als Letzter vertrat er die tetrarchische Herrschaftsidee mit ihrer Berufung auf den röm. Staatskult, der die Kaiserfamilien der Iovii u. Herculii begründete. Einen deutlichen Rückbezug auf Diokletian bietet das Reskript vom 1. VI. 311, in dem dieser als dominus et parens noster Diocletianus senior Augustus angesprochen ist (Cod. Theod. 13, 10, 2 = Cod. Iust. 11, 49, 1). Widersetzlichkeit wurde als crimen laesae maiestatis (*Maiestas) angesehen, worauf die Christenverfolgung fußte, die nach Diokletians Abdankung weiterging. Wie Galerius die Regierungsprinzipien seines Schwiegervaters konsequent fortsetzte, so verlangte M. D. von seinen Untertanen die traditionellen Opfer (Eus. mart. Pal. 3, 1 [GCS Eus. 2, 2, 910]; inschriftlicher Nachweis: J. Dresken-Weiland, Ein wichtiges Zeugnis zum frühen Kirchenbau in Kleinasien: JbAC 48/49 [2005/06] 68f). Auf allen Münznominalen favorisierte er den ptolemäischen Reichsgott Sarapis als Widerpart zu Christus u. Allgott im Sinne monotheistischer Erlösungsreligionen (zB. RomImpCoin 6, 677/86 nr. 94A. 96. 132. 149f. 152f. 155/8. 160/3; Goldmedaillon mit Sarapis-Büste haltendem *Apollon: J. Babelon, A gold medaillon of M. D.: J. Allan / H. Mattingly / E. S. G. Robinson [Hrsg.], Trans. of the Intern. Numismatic Congr. London 1936 [1938] 151/9), dessen großen Tempel in Alexandria er wahrscheinlich finanziell förderte. Dort, in Antiochia u. in Nicomedia ließ er von den städtischen Behörden Kleingeld mit lokalen *Götterbildern, Nil u. Sarapis (Deo sancto Sarapidi), Tyche u. Apollo sowie Ceres herstellen (J. van Heesch, The last civic coinages and the religious policy of Maximinus Daza [AD 312]: NumChron 153 [1993] 65/75). Sein Sündenregister nennt namentlich 21 Märtyrer (Eus. h. e. 8, 13, 1/7; mart. Pal. 4 [GCS Eus. 2, 2, 911/8]) u. weitere Opfer, die hingerichtet oder zu Zwangsarbeit in den Bergwerken verurteilt wurden; besonders prominent waren die Bischöfe Petrus v. Alex. u. Silvanus v. Emesa sowie der Presbyter Lucianus v. Ant. (ebd. 7f [921/7]; h. e. 8, 14, 12/6). Die Verfolgung flankierten Maßnahmen zur Stärkung der Staatsreligion nach dem Vorbild des ägypt. Kultes, nicht nach dem der christl. Episkopalordnung: konsequente Einsetzung von ständigen Priestern in allen Städten (sacerdotes) u. Provinzen (pontifices) mit weißen Amtsgewändern zur Abhaltung regelmäßiger Opfer für alle Götter, systematische Renovierung von Heiligtümern sowie Pflege der Vorzeichendeutung (Lact. mort. pers. 36, 4f; Eus. h. e. 8, 14, 8f; mart. Pal. 9, 2 [GCS Eus. 2, 2, 928]; O. Nicholson, The ,Pagan Churches' of M. D. and Julian the Apostate: JournEcclHist 45 [1994] 1/10). Einer seiner wichtigsten Vertrauten war Sossianus Hierocles (310/11 Praefectus Aegypti [POxy. 3120], zuvor Praeses der Provinzen Libanensis [CIL 3, 133 = 6661] u. Bithynia [iJ. 303] sowie Vicarius der Diözese Oriens; W. Speyer, Art. Hierokles I: o. Bd. 15, 103/9; C. Vandersleyen, La date de la préfecture de Sossianus Hierocles en Égypte: Journ. of Juristic Papyrology 13 [1961] 109/22; T. D. Barnes, Sossianus Hierocles and the antecedents of the ,Great Persecution': HarvStudClassPhilol 80 [1976] 239/52; W. Kuhoff, Diokletian u. die Epoche der Tetrarchie [2001] 271/3. 644). Der neuplatonische Philosoph hatte eine christenfeindliche Schrift veröffentlicht u. bei der diokletianischen Verfolgung mitgewirkt (Lact. mort. pers. 16, 4; inst. 5, 2, 2. 12; 5, 4, 1); gegen ihn schrieb Eusebius die Streitschrift Contra Hieroclem. Ein anderer

Christengegner war Clodius Culcianus, 301/07 ebenfalls Praefectus Aegypti (POxy. 3304; PBodmer 22; Eus. h. e. 9, 11, 4; Kuhoff aO. 368f); weiterhin nennt Eusebius den Statthalter von Palaestina, Urbanus (304/07), u. seinen Nachfolger Firmilianus (308/10) als eifrige Anhänger M. D.s (mart. Pal. 3/11 [GCS Eus. 2, 2, 910/46]). Einer der Provinzialoberpriester war wohl Epitynchanus, dessen in Phrygien gefundene *Grabinschrift sein Wirken für *Hekate, Zeus u. Apollo-Helios sowie als Vorzeichendeuter aufzählt (R. Merkelbach / J. Stauber, ‚Unsterbliche‘ Kaiserpriester: EpigrAnatol 31 [1999] 157/65). Nach dem Tode des Galerius wurde dessen auch in M. D.s Namen ergangenes Toleranzedikt (Lact. mort. pers. 34; Eus. h. e. 8, 17, 3/10) in üblicher Weise mitsamt einem Begleitbrief des Prätorianerpräfekten Sabinus (ProsLatRomEmp 1, 791) den Provinzstatthaltern mitgeteilt (Eus h. e. 9, 1, 1/6); von diesen ging der Text an die kommunalen Behörden weiter (ebd. 9, 1, 7). M. D.s Streit mit Licinius um das Erbe des Galerius wirkte bei der Aufhebung der Verfolgung mit, doch wurde sie nach kurzer Zeit in subtilerer Form wieder aufgenommen. Die Vermögensrückgabe führte zu Zwietracht in großen Städten: Mehrere Gesandtschaften, so aus Antiochia unter Führung des curator civitatis Theotecnus (ProsLatRomEmp 1, 908), aus Tyrus u. Nicomedia, baten M. D. gegen Ende 311 mit Hinweis auf ihre alte Kulttradition, die Ansiedlung von Christen in ihren Gemeinden u. den Bau von Versammlungsräumen zu untersagen, was dieser ihnen nach Überprüfung in einem Reskript zugestand (Lact. mort. pers. 36, 3; Eus. h. e. 9, 2/4; 9, 7, 1/16; inschriftlich erhalten in Colbasa vom 6. IV. 312 u. Arycanda, beide in Lycia et Pamphylia, wo von den ‚seit langem irrsinnigen Christen‘ die Rede ist [CIL 3, 12132; AnnÉpigr 1988 nr. 1046f]; dazu S. Mitchell, Maximinus and the Christians in A. D. 312: JournRomStud 78 [1988] 105/24; S. Şahin, Die Inschriften von Arykanda [1994] nr. 12; S. Corcoran, The empire of the Tetrarchs [Oxford 1996] 149/51). Ob hinter den Petitionen M. D. selbst stand, was Eusebius behauptet (h. e. 9, 4), ist fraglich: Er schiebt die Schuld allein dem Kaiser zu, während die Städte entlastet werden. Angesichts der philosophischen Untermauerung seines Vorgehens verwundert die Angabe nicht, M. D. habe gefälschte Pilatus-Akten in Umlauf gesetzt, um die Christen zu diskreditieren (W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 [1971] 142/6), u. erzwungene Geständnisse über ihre Ausschweifungen verbreitet (Eus. h. e. 9, 5): Die Akten sollten Jesus als Betrüger u. Anstifter sittlich verwerflicher wie politisch gefährlicher Taten hinstellen u. durch ihre Verwendung im Unterricht der Schulen die Zuwendung zum Christentum eindämmen. Beim angeblichen Brief von Konstantin u. Licinius, der M. D. von der Verfolgung abhalten sollte (Lact. mort. pers. 37, 1; Eus. h. e. 9, 9, 12f; 9, 9a, 12), wird es sich um eine späte Erfindung handeln, doch gegen Ende dJ. 312 ließ M. D. mit Brief an den Präfekten Sabinus die Maßnahmen wegen Erfolglosigkeit endgültig einstellen (ebd. 9, 9a, 1/9. 10, 12; anders Altendorf aO. [o. Sp. 497] 794). Nach der Niederlage gegen Licinius erließ er ein neues Reskript, das den Christen Glaubensfreiheit u. Rückgabe der eingezogenen Güter verhieß (Eus. h. e. 9, 10, 6/11). Dieses konnte M. D.s Ende aber nicht verhindern, seine führenden Anhänger wie Culcianus u. Theotecnus wurden von Licinius mit dem Tode bestraft (ebd. 9, 11, 3/6).

T. D. Barnes, Constantine and Eusebius[5] (Cambridge, Mass. 1996); The new empire of Diocletian and Constantine (ebd. 1982). – B. Bleckmann, Art. M. D.: NPauly 7 (1999) 1071f. – T. Christensen, C. Galerius Valerius Maximinus. Studier over politik og religion i romerriget 305/13 (Kopenhagen 1974). – A. Demandt, Die Spätantike[2] = HdbAltWiss 3, 6 (2007). – Th. Grünewald, Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung = Historia Einzelschr. 64 (1990); M. D.: M. Clauss (Hrsg.), Die röm. Kaiser[3] (2005) 312/5. – D. Kienast, Röm. Kaisertabelle[2] (1996) 288f. – F. Kolb, Herrscherideologie in der Spätantike (2001). – A. Lippold, Art. Maximinus nr. 1: KlPauly 3 (1969) 1111. – E. Mayer, Rom ist dort, wo der Kaiser ist. Unters. zu den Staatsdenkmälern des dezentralisierten Reiches von Diocletian bis zu Theodosius II = Monographien des RGZM, Forschungsinstitut für Vor- u. Frühgesch. 53 (2002). – F. Panvini Rosati, Art. Massimino Daza: EncArteAnt 4 (1961) 923. – R. Paribeni, Art. Massimino Daia: EncCatt 8 (1952) 303f. – O. Seeck, Art. M. D.: PW 4, 2 (1901) 1986/90. – G. Wirth, Art. M. D.: LThK[3] 7 (1998) 7.

Wolfgang Kuhoff / Kay Ehling.

Meer.

A. Griechenland u. Rom. I. Allgemeines. Die verbreitete Vorstellung von den Griechen als ‚Seefahrer von je her‘ (de Saint-Denis 8) relativierend hat A. Lesky (1/37) deren ‚ursprüngliche Seefremdheit‘ nachgewiesen. Die indogermanischen Einwanderer des 2. Jtsd. vC. mussten sich erst mit dem M. vertraut machen u. die Kunst der M.schiff-

fahrt erlernen. Die Frühgriechen haben ihr Seewesen nicht von den Phöniziern, sondern von den kretischen Minoern übernommen (ebd. 47), deren See- u. Handelsimperium um 1400 vC. mit der Zerstörung von Knossos ein Ende fand. Die im 12./11. Jh. vC. einwandernden Dorer stießen auf ein entwickeltes griech. Seewesen, das sie sich aneigneten (ebd. 50).

a. Terminologie. Die ursprüngliche Seefremdheit der Griechen spiegelt sich auch in der Terminologie: ϑάλασσα (lat. mare, salum), das gebräuchlichste Wort für ‚M.', ist vorgriechischen Ursprungs u. geht auf keine indogermanische Wurzel zurück. Indogermanisch-griechischen Ursprungs sind hingegen ἅλς mit der Bedeutung ‚M.', ‚Salzflut' (Lesky 8/11) sowie die der Dichtersprache entstammenden Worte πόντος u. πέλαγος (im Lat. als pontus u. pelagus übernommen). Πόντος mit der ursprünglichen Bedeutung ‚Pfad' bezeichnet die weite, befahrbare Fläche des M. u. erhält die Bedeutung ‚M.' im Sinne von ‚hohe See'; ferner kann πόντος eine bestimmte M.fläche meinen u. zur geographischen Bezeichnung werden wie zB. Πόντος εὔξεινος bzw. ἄξεινος für das Schwarze M. (ebd. 11/3). Das aus der Wurzel ‚p(e)lag' mit der Bedeutung ‚breit u. flach' hergeleitete Wort πέλαγος bezeichnet das M. im Sinne einer weiten, ebenen Fläche (ebd. 13f; vgl. lat. aequor, erklärt bei Ambr. hex. 3, 2, 8).

b. Anfänge der Seefahrt. Die Anfänge der griech. M.schifffahrt bestanden in vereinzelten unkoordinierten Abenteuer- u. Plünderungsfahrten, die jungen Adligen die Möglichkeit boten, Ruhm u. Reichtum zu erwerben, aber auch die Kenntnis der M. erweiterten. Diese maritimen Beutezüge mussten auf längere Sicht zwangsläufig in Handel umschlagen, sobald die erbeuteten Güter veräußert werden sollten. Im Kontext solcher maritimer Streifzüge drangen griechische Schiffe lange vor der ionisch-milesischen Kolonisation ins Schwarze M. vor (Wachsmuth 212), das den Griechen als Toten-M. (ebd. 214/6) u. als ‚ungastlich' (ἄξεινος; vgl. Ovid. trist. 4, 4, 55f) galt, dem man jedoch zur Übelabwehr den euphemistischen Namen Πόντος εὔξεινος gab; daneben ist auch der Name ‚Schwarzes M.' (Πόντος μέλας; Eur. Iph. Taur. 107) bezeugt (E. Olshausen, Art. Pontos nr. 2, I/II: NPauly 10 [2001] 144). Die griech. Kolonisation (8./6. Jh. vC.), bei der die Griechen nach Kleinasien, ins Schwarzmeergebiet, nach Nordägypten, in die *Kyrenaika, nach Sizilien, Süditalien, Südgallien u. Nordspanien vorstießen, während *Karthago das westl. Mittel-M. für die friedliche Kolonisation sperrte u. die Adria von Piraten beherrscht wurde, erweiterte die Kenntnis der M. wie der Schifffahrtsrouten u. intensivierte deren Nutzung. – Später als die Griechen fanden die Römer den Weg auf das M. (Schulz, Antike 149/67; ders., Roms Griff nach dem M.: Res publica reperta, Festschr. J. Bleicken [2002] 121/34). Lag die Fernversorgung Roms mit Getreide u. anderen Waren zunächst in den Händen griechischer u. etruskischer Seefahrer, so sind seit der Mitte des 4. Jh. vC. auch römische Handels-, Kriegs- u. Piratenschiffe auf dem Mittel-M. nachweisbar. Durch den Bau einer erfolgreich operierenden Kriegsflotte iJ. 261/260 vC. während des ersten Punischen Krieges (Polyb. 1, 20) stieg Rom zur Seemacht auf. Seither spielte das M. in nahezu allen militärischen Auseinandersetzungen eine zentrale Rolle, sei es als Schauplatz von Seegefechten, sei es als Transportweg für Truppen u. Nachschub. Auch sonst war der Seeweg für den Warenaustausch unverzichtbar. So blieb die Getreideversorgung Roms bis in die Spätantike besonders von Getreideschiffen aus Nordafrika u. *Aegypten abhängig.

c. Klimatisches. Das als μεγάλη ϑάλασσα u. von den Römern als mare nostrum bezeichnete Mittel-M. mit seinen verschiedenen M.teilen wie zB. dem Tyrrhenischen M. (Τυρσηνικὸν πέλαγος: Thuc. 4, 24, 5; Tuscum mare: Varro rust. 3, 9, 17; Cic. orat. 3, 19, 69; mare Tyrrhenum), dem Pamphylischen M. (mare Pamphylium), dem Ägypt. M. (Αἰγύπτιον πέλαγος, mare Aegyptium) u. Neben-M. wie der Adria (Ἰόνιος κόλπος, ὁ Ἀδρίας, mare Adriaticum bzw. supernum), der Ägäis (Αἰγαῖον πέλαγος, Αἰγαῖος πόντος, Aegaeum mare bzw. pelagus) einschließlich Ikarischem M. (Ἰκάριος πόντος, Ἰκάριον πέλαγος, Icarius pontus, Icarium pelagus), Myrtoischem M. (Μυρτῷον πέλαγος, mare Myrtoum) u. Saronischem Golf (Σαρωνικὸς κόλπος bzw. πόντος oder Σαρωνικὸν πέλαγος, auch κόλπος Ἀργείας: Ptol. Math. geogr. 3, 16, 12 oder Σαλαμινιακὸν κόλπος: Strab. 8, 2, 2; Saronicus sinus), dem Marmara-M. (Προποντίς) u. dem Schwarzen M. (zu den antiken Bezeichnungen des Mittel-M., seiner

Teil- u. Neben-M. vgl. Burr), war aus klimatischen Gründen nur vom Frühjahr bis zum Spätherbst schiffbar. Wegen gefährlicher Stürme, Unwetter, Nebel u. mangelnder Sicht wurde die M.schifffahrt im Winter weitgehend eingestellt (vgl. Hesiod. op. 662/84). In Athen galt das M. vom attischen Frühlingsfest der städtischen oder Großen Dionysien im Monat Elaphebolion (Februar / März) an als schiffbar (Lesky 37; Schulz, Antike 105). Nach Hesiod (op. 662/4) war die ideale Zeit für sichere Schifffahrt 50 Tage nach der Sommersonnenwende. Die Römer sprachen in Bezug auf die schifffahrtslose Zeit im Winter vom ‚verschlossenen Meer' (mare clausum), das nach Vegetius (mil. 4, 39; vgl. Cod. Theod. 13, 9, 3, 3 vJ. 380; Anth. Gr. 9, 384, 9f) den Zeitraum zwischen dem 11. XI. u. dem 10. III. umfasste (E. de Saint-Denis, Mare clausum: RevÉtLat 25 [1947] 196/214; E. Olshausen, Art. Mare nostrum: NPauly 7 [1999] 880/2).

d. Erkundungsfahrten. Obwohl phönizische Schiffe bereits im 9. Jh. vC. durch die Straße von Gibraltar sowohl an der marokkanischen als auch an der span. Küste entlang bis Tartessos in den Atlantik vorgedrungen waren, galt die als πύλαι Γαδειρίδες oder ‚Säulen des Herakles' (Ἡρακλέους στῆλαι) bezeichnete M.enge von Gibraltar (Strab. 3, 5, 5f; Plin. n. h. 2, 242), wohl nicht zuletzt aufgrund phönizisch-karthagischer Propaganda (Schulz, Antike 49), als Grenze für die Schifffahrt, jenseits derer das M. kaum noch befahren werden konnte (Wachsmuth 229/32). Gleichwohl wurden Erkundungsfahrten im Atlantik unternommen.

1. In den Süden. Nachdem phönikische Seefahrer im Auftrag des ägypt. Königs Necho (610/595 vC.) mit einer Flotte vom Roten M. aus den afrikan. Kontinent umrundet hatten u. durch die ‚Säulen des Herakles' nach Ägypten zurückgekehrt waren (Herodt. 4, 42, 2), leitete der karthagische Admiral Hanno um 500 vC. eine Expedition entlang der Westküste Afrikas (Plin. n. h. 2, 169; vgl. 5, 8; Mela 3, 90. 93; Arrian. Ind. 43, 11f), vermutlich um die Umrundung Afrikas von Westen aus zu versuchen (Schulz, Antike 48); er stieß bis in den Golf von Guinea vor, musste jedoch aus Proviantmangel umkehren.

2. In den Westen u. Norden. Etwa zur gleichen Zeit befuhr der karthagische Seefahrer Himilko den Atlantik an der Westküste Europas entlang bis zu den Zinninseln (vgl. Plin. n. h. 2, 169; Avien. ora 113/30. 375/90. 401/15), den wohl mit den Kassiteriden (Herodt. 3, 115, 1f) gleichzusetzenden Oestrumniden (Avien. ora 112f), die heute mit den Kanal-Inseln oder den Scilly-Inseln identifiziert werden, nachdem schon zuvor ungenannte Kapitäne die Westküste Europas erkundet (ebd. 114f) u. die Bewohner von Tartessos Handel mit den Zinninseln betrieben hatten (vgl. H. Treidler, Art. Himilkon nr. 6: KlPauly 2 [1967] 1151f). Himilko erreichte Südengland, vielleicht sogar Irland u. die Nordsee (Schulz, Antike 49). Von *Marseille aus erkundete Euthymenes im 6./5. Jh. vC. die Westküste Afrikas bis zum Senegal (vgl. F. Lasserre, Art. Euthymenes: KlPauly 2 [1967] 467). Wohl um 320 vC. brach Pytheas v. Marseille zu seiner Entdeckungsfahrt in den nördl. Okeanos auf (vgl. H. A. Gärtner, Art. Pytheas nr. 4: NPauly 10 [2001] 660/2; Timpe 322/32; Schulz, Antike 147f), die ihn der Atlantikküste bis zur Bretagne folgend u. von dort über Land's End in Cornwall entlang der engl. Westküste zur Nordspitze Britanniens führte. Von dort erreichte er in sechstägiger Seefahrt die Insel ‚Thule' (Shetland-Inseln, Island, Faröer-Inseln, Mittelnorwegen oder Finnland?). Aus dem Norden wohl entlang der Ostküste Britanniens zurückkehrend, erreichte Pytheas die Rheinmündung u. fuhr am Watten-M. der Nordsee entlang bis zur Mündung der Elbe u. der heute allgemein mit Helgoland identifizierten Bernsteininsel Abalus. – Erst der röm. Vorstoß nach Gallien, Britannien u. Germanien führte zu näherer Kenntnis des nordwestl. Atlantiks, der Nordsee (mare Germanicum), der Ostsee (mare Suebicum) u. deren Küsten (Timpe 347f).

3. In den Osten. Wie im Westen griffen auch im Osten Erkundungsfahrten in den Ozean aus. Im Dienst des Perserkönigs Dareios I (522/486 vC.) fuhr der karische Kapitän Skylax v. Karyanda zwischen 519 u. 512 vC. mit einer Flotte von Kaspapyros an der Mündung des Kabulflusses den Indus abwärts in den Indischen Ozean, umrundete erstmals die arab. Halbinsel u. erreichte durch das Rote M. nach 30 Monaten das heutige Suez (Herodt. 4, 44, 1f). Xerxes I (485/465 vC.) erließ dem zum Tod verurteilten Dareios-Neffen Sataspes die Strafe unter der Bedingung, dass er Afrika umsegele; dieser fuhr von Ägyten durch die M.-Enge von Gibraltar u. dann monatelang südwärts,

brach jedoch das Unternehmen ab, kehrte zurück u. wurde hingerichtet (ebd. 4, 43). Im Auftrag *Alexanders d. Gr., der selbst auf dem Landweg bis zum Indischen Ozean vordrang (Plut. vit. Alex. 66, 1), erkundete der Kreter Nearchos 325 vC. den Seeweg vom Indus bis zur Euphratmündung im Pers. Golf u. wurde mit einem goldenen *Kranz geehrt (E. Badian, Art. Nearchos nr. 2: NPauly 8 [2000] 778). Im 2. Jh. vC. unternahm Eudoxos v. Kyzikos für Ptolemaios VIII, Kleopatra II u. Ptolemaios IX, teils auch aus eigener Initiative, Expeditionen nach *Indien sowie an der West- u. Ostküste Afrikas wohl mit dem Ziel, die Möglichkeit einer Umfahrung Afrikas zu erforschen (Strab. 2, 3, 4f; Mela 3, 90. 92; Plin. n. h. 2, 169; 6, 198; vgl. H. Treidler, Art. Eudoxos nr. 3: KlPauly 2 [1967] 410f). Wenig später entdeckte der griech. Händler Hippalos die regelmäßig auftretenden Monsunwinde, die den direkten Seeweg von Ägypten bzw. Arabien nach Indien ermöglichten (vgl. K. Brodersen, Art. Hippalos nr. 2: NPauly 5 [1998] 566f). – Das Kaspische M. (Κασπία θάλαττα bzw. Κάσπιον πέλαγος, auch Ὑρκανία θάλαττα [vgl. Strab. 11, 6, 1. 7, 1]; mare Caspium oder mare Hyrcanium) erforschte zwischen 286 u. 281 vC. Patrokles, der Statthalter unter Seleukos Nikator u. dessen Sohn Antiochos war (vgl. F. Lasserre, Art. Patrokles nr. 3: KlPauly 4 [1975] 556f). Er kam zu der bis in die frühe Neuzeit nachwirkenden Fehleinschätzung (Schulz, Antike 146), dass der Oxos (Amudarja) in das Kaspische M. münde, das er zudem als ‚Golf' des Ozeans betrachtete (FGrHist 712 F 4), so dass von diesem aus Indien auf dem Wasserweg erreichbar sei (ebd. F 2).

e. Ambivalenz des Meeres. Die Einstellung des antiken Menschen zum M. war ambivalent (Speyer 13f). Einerseits pries man die Schönheit des M. (zB. Cic. nat. deor. 2, 100), hob seine Bedeutung als Quelle für Nahrung (zB. Plat. leg. 8, 842c) hervor u. war sich seines Nutzens für Schifffahrt, *Handel u. Nachrichtenübermittlung bewusst (Cic. prov. 12, 29; Manil. 53). Andererseits wusste man um die tückische Unberechenbarkeit des M. (Lucret. 2, 557/9) sowie um die Gefahren u. Unbilden der Seefahrt, die teils detailliert geschildert (Hesiod. op. 662/93; Iuvenal. 6, 92/101; 12, 16/82; Sen. ep. 53, 1/5; Apul. met. 2, 14, 1/3), teils summarisch benannt werden (zB. Od. 8, 138f; Plat. resp. 1, 332e; Charm. 173b; Lach. 191d; Apollon. Rhod. 1, 15/7; Propert. 3, 7, 35/8) u. aufgrund derer von der Seefahrt abgeraten (Od. 2, 369f; Anth. Gr. 7, 272, 5f; 9, 23, 5f) bzw. das M. gemieden wird (Od. 5, 100f; Hesiod. op. 235f; Archipp. frg. 45 [PoetComGr 2, 554]; Sen. ep. 57, 1; Anth. Gr. 7, 668).

1. Negativ. Zu den Gefahren des M., welche die Seehändler um des Gewinnes willen in Kauf nahmen (Plat. Gorg. 467d; Iuvenal. 14, 265/302; Hor. ep. 1, 1, 44/7; carm. 3, 24, 40/3) u. die manchen den Besitz (vgl. Men. perik. 686f) wie auch das Leben kosteten (vgl. Men. frg. 643 [ComAttFrg 3, 190]), zählen auch schwierige Passagen durch Riffe u. M.engen, die das homerische Schiffermärchen von Skylla u. Charybdis veranschaulicht (Od. 12, 73/126. 201/61; vgl. 12, 426/46; dazu Schmidt). Diese verortete man an der M.enge von Messina, fasste sie aber bereits in der Antike weithin als inexistente Fabelwesen auf (ebd. 653 mit Belegen). Eine besondere Gefahr für den Seehandel stellten die Seeräuber dar, in der Antike ein Dauerproblem, das man erst um die Zeitenwende für längere Zeit in den Griff bekam (vgl. H. H. Schmitt, Art. Seeräuber: ders. [Hrsg.], Lex. des Hellenismus [2005] 955f). Zur Sicherung der Handelsrouten setzte man Kriegsschiffe ein, mit denen man auch gegen die Piraten vorging. Der Ausbau der Kriegsflotten ermöglichte das Streben nach Thalassokratie (das Thuc. 1, 1/15 als Strukturprinzip der griech. Geschichte betrachtet; vgl. Schulz, Antike 10), die unter zentraler Lenkung die vollständige Beherrschung eines geographischen Seeraums zur Sicherstellung, Kontrolle u. Monopolisierung des Seehandels zum Ziel hatte. Im Zuge dieser Entwicklung dehnten sich Kriege nunmehr folgerichtig als Seekriege auch auf das M. aus (vgl. Olshausen 1127; J. M. Alonso-Núñez, Art. Seekrieg: NPauly 11 [2001] 322/5).

2. Positiv. Als Ort der *Muße u. Erholung tritt das M. bzw. der M.strand in den Quellen seit dem 1. Jh. vC. verstärkt in den Blick. Man legte sich zur Entspannung an den stillen Strand (Propert. 1, 11, 13f; Apul. met. 10, 35, 3/5), der auch zu einem Spaziergang einlud (Sen. ep. 55, 2). Martial rühmt den ‚lieblichen Strand' von Formiae, der reichen Zeitvertreib bot (epigr. 10, 30, 1/18) u. den ‚goldenen Strand' von Baiae als ‚bezauberndes Geschenk der Natur' (ebd. 11, 80, 1f; vgl. 4, 57, 6f), wo man außerdem die warmen Quel-

len zu Heilzwecken aufsuchte (vgl. Cic. fam. 9, 3, 5. 13, 1; Att. 1, 16, 10). Dem Modetrend folgend errichteten die reiche Oberschicht Roms u. später auch die Kaiser ihre Villen am M. entlang der Küste bis zum Golf von Neapel (Lesky 296f; Schulz, Antike 196/8; s. u. Sp. 550), in denen sie in artifiziellem M.ambiente u. nie dagewesenem Luxus ihre Freizeit verbrachten (vgl. die Schilderungen seines ‚Laurentinum' bei Plin. ep. 2, 17, 2/28 u. einer Villa in der Nähe von Baiae bei Sen. ep. 55, 7). Im 1. Jh. gab es von Ostia bis zum Golf von Neapel kaum noch einen freien Bauplatz am M. (ebd. 89, 21). In den Villen am M. gehörte neben müßigem Nichtstun, Wellenzählen u. Fischfang (vgl. Cic. Att. 2, 6, 1) zum otium negotiosum des Gebildeten das Bücherlesen (ebd.; Plin. ep. 1, 9, 4f) u., wie bei Cicero, die schriftstellerische Tätigkeit mit Ausblick auf das M. (Cic. ad Quint. fratr. 2, 13, 1). Plinius preist das M. u. den Strand als verum secretumque μουσεῖον, das ihm Gedanken u. Worte eingibt (ep. 1, 9, 6). In erholsamer Atmosphäre bei einem abendlichen Spaziergang am Strand von Ostia lässt Gellius (18, 1, 1/3) einen philosophischen Disput zwischen einem Stoiker u. einem Peripatetiker stattfinden.

f. Suizid durch Sprung ins Meer. Zuletzt ist noch das Motiv des Freitods durch einen Sprung ins M. zu erwähnen. Der Überlieferung zufolge soll die Dichterin Sappho aus enttäuschter Liebe ihrem Leben durch Sprung vom Leukadischen Felsen ins M. ein Ende bereitet haben (Ovid. her. 15), doch gilt dies heute als eine späte Legende (vgl. E. Robbins, Art. Sappho: NPauly 11 [2001] 46; zum Sprung vom Leukadischen Felsen vgl. H. Dörrie, P. Ovidius Naso. Der Brief der Sappho an Phaon [1975] 33/49). Liebestrunken möchte sich auch der Lyriker Anakreon in einem Gedicht (frg. 31 Page) vom Leukadischen Felsen stürzen. Als seine Geliebte als Opfer für Amphitrite (s. u. Sp. 519f) ins M. geworfen wurde, sprang der Heros Enalos aus Lesbos hinterher; nach Myrsilos v. Methymna (FGrHist 477 F 14; vgl. Plut. sept. sap. conv. 20, 163a/d) wurde er von *Delphinen an Land zurückgetragen, während nach Antikleides (FGrHist 140 F 4) beide im M. verschwanden: Enalos hütete von da an die Stuten Poseidons u. seine Geliebte wurde Nereide (vgl. Lesky 144; R. Bloch, Art. Enalos: NPauly 3 [1997] 1025; in der letztgenannten Version ergeben sich Berührungen mit den M.sprüngen des Glaukos sowie der Ino / Leukothea u. des Melikertes / Palaimon; s. u. Sp. 525f). Schließlich soll sich der Philosoph Kleombrotos v. Ambrakia von einer hohen Mauer ins M. gestürzt haben, um sich von seinem Leib zu befreien, nachdem er Platons Phaidon gelesen, d. h. die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele kennengelernt hatte (Cic. Scaur. 2, 4; Tusc. 1, 34, 84; Anth. Gr. 7, 471; 11, 354, 17/20; Epigr. Bob. nr. 63).

II. Okeanos u. Meere. a. Mythologisches. Die in Mesopotamien u. Ägypten, aber auch bei den Phöniziern (Gisinger 2309f; Lesky 65) u. im AT (s. u. Sp. 542) verbreitete Vorstellung, dass die bewohnbare Erde von Wasser umgeben ist, findet sich auch bei Griechen u. Römern. In der homerischen Dichtung ist die über dunklen Tiefen des Tartaros ruhende Erde (Il. 8, 13/6. 481) ringsum vom Okeanos umgeben (ebd. 18, 607f), der ausdrücklich als ‚Fluss' bzw. ‚Strom' bezeichnet (ebd. 14, 245f; 20, 7; Od. 11, 639; 12, 1 u. ö.) u. als ‚tiefströmend' (Il. 21, 195), ‚sanft gleitend' (ebd. 7, 422; Od. 19, 434) u. ‚zurückströmend' (Il. 18, 399; Od. 20, 65) charakterisiert wird, also kreisförmig in sich selbst zurückfließt (vgl. Strab. 1, 1, 7, der die Termini aufgreift). Von diesem Ringstrom haben alle Flüsse, das M., die gesamten Quellen u. Brunnen ihr Wasser (Il. 21, 195/7). Nach *Hesiod strömt der Erde u. M. umgebende Okeanos schließlich in das M. ein (theog. 791). Bei *Homer wird die Verbindung zwischen M. u. Ozean im Westen u. Osten vorausgesetzt, da Odysseus auf seiner Fahrt zum Hades im Westen den Ozean durchsegelt u. wieder im Osten auf der Insel Aia ankommt (Od. 10, 509/40; 11, 1/13; 11, 638/12, 5). Der Unterweltsfluss Styx wird von Hesiod als Arm des Ozeans betrachtet (theog. 788f). Im Westen liegen jenseits des Ozeans das Totenreich bzw. der Eingang zur Unterwelt (Od. 24, 11/5), die ‚Elysischen Gefilde' (ebd. 4, 563/8) bzw. die ‚Insel der Seligen' (Hesiod. op. 167/72; vgl. Plut. vit. Sert. 8; Hor. epod. 16, 41f), der Garten der Hesperiden (Hesiod. theog. 215f. 275) sowie das ‚Rotland' Erytheia (ebd. 290). An den Gefilden bzw. jenseits des Ozeans hausen mythische Völker wie die Äthiopen (Il. 1, 423f), die Pygmäen (ebd. 3, 5f; *Missbildung) u. die im ewigen Dunkel lebenden Kimmerier (Od. 11, 13/9) sowie auch mythische Ungeheuer wie die Harpyien (Il. 16, 150f; Od. 20, 65/78), die

Gorgonen (Hesiod. theog. 274f) u. der dreiköpfige bzw. dreileibige Riese Geryoneus (ebd. 287/94). Helios, der im Osten seinen Thalamos hat (Mimn. frg. 10 Gentili / Prato), steigt dort mit seiner Begleiterin Eos morgens aus dem Ozean auf (Il. 7, 421/3; Od. 19, 433f), um sich abends im Westen zu ihm zu senken (Il. 8, 485f) u. nachts im goldenen *Becher auf dem Kreisstrom in den Osten zurückzufahren (Mimn. frg. 5 G. / P.). Mit Ausnahme des stets sichtbaren Sternbilds des Großen Bären (Il. 18, 487/9; Od. 5, 273/5) ‚baden' die Gestirne im Ozean (Il. 5, 5f).

b. Geographisches. Das stark mythisch durchsetzte Bild der frühen griech. Dichtung vom Okeanos erfuhr mit dem Anwachsen geographischer u. naturwissenschaftlicher Erkenntnisse eine Entmythisierung (Ambühl 1153), die bereits bei den ionischen Naturphilosophen einsetzt. Nach antiken Zeugnissen (Herodt. 4, 36, 2; Aristot. meteor. 2, 5, 362b; Gem. Astron. 16, 28) betrachteten sie die Erde als runde vom Ozean umgebene Scheibe, wobei jedoch Homers mythischer Kreisstrom zum ‚äußeren M.' geworden war (Wolska-Conus 156). Thales v. Milet ließ dabei die Erdscheibe auf dem Wasser ruhen (VS 11 A 14f; vgl. Sen. nat. quaest. 6, 6, 1), was an ägyptische, mesopotamische u. alttestamentliche Vorstellungen erinnert (zu anderen Lösungen vgl. Wolska-Conus 156f; Gisinger 2319/22). Nach Eratosth. 1 B, 5 Berger schuf Anaximander als erster eine Weltkarte, die von Hekataios v. Milet (FGrHist 1 T 12) um 500 weiterentwickelt wurde (Rekonstruktion bei Schulz, Antike 75; Prontera 189). Nach Hekataios war die bewohnte Oikumene vom Ozean umgeben. Nach Art eines ‚Golfs' oder M.busens des Ozeans dringt das Kaspische M. von Nordosten in das Festland ein, ebenso das Rote M. von Süden u. der Pers. Golf von Südosten. Das über die ‚Säulen des Herakles' mit dem Ozean verbundene Mittel-M. u. das mit diesem in Verbindung stehende Schwarze M. teilten die bewohnte Welt in zwei Hemisphären: Europa u. Asien mit Libyen, an deren Stelle schon zu Herodots Zeit eine Dreiteilung trat (vgl. Herodt. 4, 41/5). Herodot (4, 36/45) bespöttelt die allzu schematischen runden ionischen Weltkarten u. kontrastiert sie mit den durch Entdeckungsfahrten erzielten Erkenntnissen (Wolska-Conus 158f; Prontera 194f). Er stellt die Konzeption des als allseitige Wassergrenze der Oikumene gedachten Ozeans in Frage u. ersetzt sie durch die Annahme mehrerer nicht notwendig miteinander verbundener äußerer M. mit verschiedenen Benennungen (1, 202; 2, 11. 102; 3, 115; 4, 13. 42; vgl. Gisinger 2324; Prontera 194; J. S. Romm, The edges of the earth in ancient thought [Princeton 1992] 32/41). Das Kaspische M. bestimmt Herodot erstmals als Binnensee ohne Verbindung zum Ozean (1, 202, 4). Mit der im 4. Jh. vC. allgemein akzeptierten Annahme der Kugelgestalt der Erde stellte sich die Frage der Anordnung von M. u. Festland in einem neuen Licht (Gisinger 2324f; Wolska-Conus 159f; Prontera 196). Nach Platons Phaidon (109a/c) ist die vom Phasis bis zu den ‚Säulen des Herakles' reichende Oikumene nichts weiter als eine kleine Grube in der Oberfläche des riesengroßen Erdballs, in der wir Menschen um das M. wohnen wie *Ameisen oder *Frösche um einen Sumpf, während in anderen ähnlichen Gruben andere wohnen. Dagegen geht die Erdschilderung im Spätdialog Timaios (24e/25d) davon aus, dass die um das Mittel-M. sich schließende Oikumene nur eine große Insel ist, die aus dem M. herausragt, das Platon das ‚wahre' nennt (vgl. Lesky 80). In diesem die Oikumene umgebenden ‚wahren M.' verortet er jenseits der ‚Säulen des Herakles' neben weiteren Inseln die sagenhafte untergegangene Insel Atlantis (vgl. Critias 108e), weshalb es auch ‚Atlantisches M.' heißt. Der seit dem Untergang von Atlantis nicht mehr schiffbare Atlantik sei wiederum ganz vom ‚wahren' Festland umgeben. – Aristoteles griff in seiner von der Kugelgestalt ausgehenden Erdbeschreibung (meteor. 2, 5, 362a 33/362b 30) Herodots Kritik an den Weltkarten der Ionier wieder auf (Prontera 196). Das Kaspische M. betrachtete er wie das Rote M. als Binnensee (meteor. 2, 1, 354a 1/5; vgl. Wolska-Conus 160 sowie die Rekonstruktion bei Prontera 197f). Das ‚äußere M.' bezeichnete Aristoteles nicht mehr als ‚Okeanos', sah aber seine östl., südl. u. westl. Teile wohl als zusammenhängend an (Gisinger 2327f). Der Zug Alexanders d. Gr. zum Indischen Ozean u. die Nordfahrt des Pytheas v. Marseille bis nach ‚Thule' (um 320 vC.; s. o. Sp. 510) vermittelten neue Erkenntnisse (vgl. Gisinger 2328), die Eratosthenes (um 275/195 vC.) wissenschaftlich auswertete. Seine Weltkarte (Rekonstruktion bei Prontera 199f) stellte die Oikumene nicht mehr als runde, sondern

chlamysförmige Insel in dem die Erdkugel bedeckenden ‚äußeren M.' dar, das er als Einheit begriff u. sowohl im Westen als auch im Osten als ‚Atlantisches M.' (τὸ Ἀτλαντικὸν πέλαγος) bezeichnete (Strab. 1, 4, 6; 15, 1, 11; 16, 4, 2). Das Kaspische M. war wieder ein ‚Golf' des Ozeans im Norden des Festlands, wohl infolge der Erkundungen des Patrokles (s. o. Sp. 511); im Süden drangen der Pers. Golf u. das Rote M. sowie im Westen das Mittel-M. in das Festland ein. Auch wenn Ptolemaios den Inselcharakter der Oikumene ablehnte u. auf ältere geographische Konzepte zurückgriff (Prontera 208f), so setzte sich die von Eratosthenes geprägte Vorstellung vom die inselartige Oikumene umgebenden Ozean mit seinen vier großen ‚Golfen' (Strab. 2, 5, 18; Plut. vit. Alex. 44, 1f; Dion. Perieg. 43/56; Plin. n. h. 3, 5) im Osten wie im Westen als Gemeingut durch, ob nun die Kugelgestalt der Erde mitgedacht bzw. akzeptiert wurde oder nicht, zumal Strabo den Okeanos Homers rationalisierend mit dem Welt-M. gleichsetzte (1, 1, 3; vgl. Gisinger 2333). Sie wird von den Stoikern übernommen (Kleanthes u. Poseidonios nach Macrob. sat. 1, 23, 2: SVF 1 nr. 501; Posidon. Hist.: FGrHist 87 F 28, 5). Plutarch spricht vom Ozean, der die bewohnte Erde umschließt (vit. Pomp. 38, 2), u. den Caesar überall zur Reichsgrenze machen wollte (vit. Caes. 58, 3). Cic. rep. 6, 21 heißt es: omnis enim terra ... parva quaedam insula est circumfusa illo mari, quod Atlanticum, quod magnum, quem Oceanum appellatis in terris. Horaz nennt den Ozean ‚weltumflutend' (epod. 16, 41) u. Seneca, der wie Catull (64, 30) weiß, dass der Ozean die Erde umgibt (nat. quaest. 3, 29, 7), erwähnt auch seine ‚Golfe' (ebd. 3, 8, 1). Im 2. Jh. beschreibt Pomponius Mela (1, 4f) die bewohnbare Erde als völlig vom Ozean umgeben u. aus ihm vier M. aufnehmend: im Norden das Kaspische, im Süden das Pers. u. Arab. (Rote) sowie im Westen das Mittel-M. (vgl. die kartographische Rekonstruktion nach K. Miller bei K. Brodersen, Pomponius Mela. Kreuzfahrt durch die Alte Welt [1994] 4; abweichend die Rekonstruktion von A. Silbermann bei Prontera 211f). Dafür, dass der ganze Erdkreis vom M. umflossen ist (vgl. Mela 1, 24), beruft er sich außer auf die Naturphilosophen u. Homer auf Cornelius Nepos (ebd. 3, 45). Schließlich sagt auch Florus (epit. 1, 7, 5): cingente omnia oceano.

III. Meergötter u. Meerwesen. a. Allgemeines. Nach antiker Vorstellung ist das M. nicht nur von M.tieren, sondern auch von M.göttern u. M.wesen bevölkert. Die M.götter (die keine feste antike Kategorie darstellen; vgl. Phillips 1128) wohnen im M.; es ist ihr ‚Haus' (F. Ohly, Art. Haus III: o. Bd. 13, 945). Die M.götter u. M.wesen sind griechischer bzw. vorgriechischer Provenienz u. wurden von den Römern übernommen, die nichts Wesentliches beisteuerten. Das offene System des antiken Polytheismus lässt eine klare Systematisierung nicht zu; oft begegnen konkurrierende genealogische Einordnungen. Vor den M.göttern im engeren Sinne ist der Urgott Okeanos (mit seiner Gemahlin Tethys) zu nennen. Als Personifikation des mythischen Kreisstroms wird er meist zu den Flussgöttern gerechnet (doziert zB. Buschor 4: ‚kein M.gott, sondern ein Flussgott', aber den M.göttern benachbart) u. fehlt in den Auflistungen der M.götter (Phillips; Pötscher), gehört aber mit einigem Recht hierher, zumal der mythische Kreisstrom zum Welt-M. wurde. Okeanos, der mit Tethys (ihr Name steht bei röm. Dichtern metaphorisch für ‚M.', zB. Catull. 88, 5; Verg. georg. 1, 31; Lucan. 1, 414; Sil. Ital. 3, 60) in Geschwisterehe verbunden ist (Orpheus: VS 1 B 2; Akusilaos: ebd. 9 B 21; beide bezeichnet Ovid. met. 2, 531 mit Bezug auf ebd. 2, 509f als di maris), gilt in der ältesten Genealogie als Vater aller Götter (Il. 14, 201 = 302; 14, 246), später interpretiert als Vater aller Götter u. Menschen (Orph. hymn. 83, 1f [55 Quandt]; vgl. Hippol. ref. 5, 7, 38; 8, 12, 1f; Herter 2351. 2353) bzw. als Vater aller Dinge (Verg. georg. 4, 382; vgl. Aristot. metaph. 1, 3, 983b 30/2). Während Hesiod Okeanos u. Tethys zu Titanen macht, indem er sie als Kinder der kosmischen Urpotenzen Uranos u. Ge / Gaia sowie als Geschwister des Kronos, der Rhea usw. bestimmt (theog. 131/8), betrachten andere Überlieferungen Okeanos u. Tethys zwar auch als Sprösslinge des Uranos u. der Ge, jedoch zugleich als Eltern der Titanen Kronos, Rhea usw. (Plat. Tim. 40e; vgl. Orpheus: VS 1 B 8) oder den Okeanos sogar als Vater des Uranos (Etym. Gen. s. v. ἄκμων) u. verorten ihn an zweiter Stelle zwischen Chaos u. Nyx (Alex. Aphrod. in Aristot. metaph. comm. 13, 4 [CommAristotGr 1, 821]). Insbesondere lässt schon Homer alle Quellen, Flüsse, Brunnen u. das M. aus dem Okeanos

fließen (Il. 21, 195/7 [zur bereits in der Antike diskutierten Echtheitsfrage s. Herter 2352]; vgl. Orph. hymn. 83, 4f [55 Quandt]), was die Einheit aller Wasser im griech. Denken verdeutlicht, u. nach Hesiod (theog. 337/70) gebar ihm Tethys 3000 Söhne, die Flüsse (ποταμοί; vgl. Akusilaos: VS 9 B 21), sowie 3000 Töchter, die Okeaninen / Okeaniden (Ὠκεανῖναι / Ὠκεανίδες), darunter auch die Styx (Hesiod. theog. 361. 383. 389; Orpheus: VS 1 B 10; Thales: ebd. 11 A 12), die zT. bestimmte Süßgewässer repräsentieren u. sich daher mit den Nymphen berühren. Nach orphischer Überlieferung gilt auch Phorkys (s. u. Sp. 524f) als Spross des Okeanos u. der Tethys. Okeanos bewohnt sein ‚Haus' im fernen Westen in der Tiefe des Atlantik, am Ende der bewohnten Erde (Il. 14, 200/2 = 301/3; vgl. Ovid. met. 2, 509f; Herter 2350 mit weiteren Belegen). Seine Verehrung beschränkt sich auf die Grenzen der bewohnten Erde (Weiheinschriften in Germanien u. Britannien: Dessau nr. 8861. 9265f; Alexander d. Gr. opferte dem Okeanos [u. der Tethys] am Indischen Ozean: Diod. Sic. 17, 104, 1; Arrian. anab. 6, 19, 4; Ind. 20, 10; Plut. vit. Alex. 66, 1).

b. Meergötter. 1. Poseidon. Der in Rom mit Neptun identifizierte *Poseidon ist der Hauptgott des M. Ihm stellten die Römer als Gemahlinnen Venilia u. Salacia zur Seite, die Varro rationalisierend als die am Strand anbrandende u. die ins M. zurückflutende Woge erklärte (ant. rer. div. frg. 257 Cardauns; vgl. Aug. civ. D. 7, 22). Mit dem Ausgreifen der Schifffahrt in den Ozean drang Poseidon gleichsam in den ‚Zuständigkeitsbereich' des Okeanos vor (vgl. Herter 2350; Gisinger 2321).

2. Amphitrite. (K. Wernicke, Art. Amphitrite: PW 1, 2 [1894] 1963/7; Herzog-Hauser 11; H. v. Geisau, Art. Amphitrite: KlPauly 1 [1964] 317; F. Graf, Art. Amphitrite: NPauly 1 [1996] 624.) Die ‚M.königin' (Opp. hal. 1, 391: ἁλὸς βασίλεια), die als Herrin des (Mittel-) M. (Od. 3, 91; 12, 60; Eur. Iph. Taur. 424f) u. der M.tiere (Od. 5, 421f; 12, 96f) gilt, begegnet in der Ilias (noch) nicht u. steht in der Odyssee noch in keiner Beziehung zu Poseidon. Nach Hesiod (theog. 240/3. 930/3) ist sie eine Tochter des Nereus (s. u. Sp. 521f) u. der Okeanide Doris, somit eine ‚Nereide' (vgl. Apollod. bibl. 1, 2, 7; zu den Nereiden s. u. Sp. 522f), sowie Gattin des Poseidon u. Mutter des Triton (s. unten). Als Töchter werden Rhode, die Gemahlin des Helios (Apollod. bibl. 1, 4, 6), u. Benthesikyme (ebd. 3, 15, 4) genannt. Später wird Amphitrite als Okeanide (ebd. 1, 2, 2. 4, 6) u. als Mutter der Nereiden betrachtet (Frg. Adesp. 21, bes. 10f Page; Verg. Aen. 3, 74). Ihr Thalamos befindet sich im M. (Sophocl. Oed. Rex 194f). Während Poseidon nach der Lokalsage Amphitrite beim Tanz der Nereiden auf Naxos raubte (Eustath. Od. 3, 91 [1, 114f van der Valk]; Schol. Od. 1, 62; 3, 91), floh sie gemäß anderer Überlieferung vor Poseidon zu Atlas (bzw. nach Opp. hal. 1, 383/9 zu ihrem Großvater Okeanos) in die Tiefe des Ozeans, wo sie ein als Brautwerber ausgesandter Delphin fand (Hygin. astron. 2, 17). Theseus schenkte sie einen goldenen *Kranz, den dieser Ariadne zur Hochzeit gab (ebd. 2, 5; vgl. Bacchyl. 17 [16], 109/16; Paus. 1, 17, 3). Zusammen mit Poseidon wurde Amphitrite vor allem auf den *Kykladen kultisch verehrt (Delos: Verg. Aen. 3, 73f; Hain-Heiligtum auf Tenos: Tac. ann. 3, 63). In der Dichtung steht ‚Amphitrite' bisweilen metonym für ‚M.' (zB. Hymn. Is. 143/6 [301 Abel]; Dion. Perieg. 53. 99; Catull. 64, 11; Ovid. met. 1, 14).

3. Triton(e). (H. Herter, Art. Triton nr. 1: PW 7A, 1 [1939] 245/301; ders., Art. Triton nr. 1: KlPauly 5 [1975] 967/9; A. Ambühl, Art. Triton nr. 1: NPauly 12, 1 [2002] 833f.) Der als fischleibig (männlicher menschlicher Oberkörper mit Fischschwanz; vgl. Apollon. Rhod. 4, 1608/13; Verg. Aen. 10, 209/11; Cic. nat. deor. 1, 78) vorgestellte vorgriechische, prophetisch begabte, aber unberechenbare M.gott oder M.dämon hatte ursprünglich wohl nur lokale Bedeutung. Nach Hesiod (theog. 930/3) ist der ‚weithin herrschende große Triton' ein ‚gewaltiger Gott' (δεινὸς θεός), Sohn des Poseidon u. der Amphitrite (vgl. Apollod. bibl. 1, 4, 6; Hygin. fab. praef. 18; vgl. Serv. Verg. Aen. 1, 144: Sohn des Neptun u. der Salacia), hat den M.boden inne u. bewohnt mit seinen Eltern ein goldenes ‚Haus' in der M.tiefe. Sein Kult ist nur lokal bezeugt (Libyen: Herodt. 4, 188; Tanagra: Paus. 9, 20, 4f). In der Argonautensage erscheint der verwandlungsfähige Triton als Herr des Tritonsees in Libyen, weist den Seefahrern den Ausweg ins M. u. überreicht in Gestalt des Eurypylos eine Erdscholle als Gastgeschenk, aus der später die Kykladen-Insel Thera entsteht (Apollon. Rhod. 4, 1537/622. 1731/64; vgl. Herodt. 4, 179; Pind. Pyth. 4, 13/56; Diod. Sic. 4, 56, 6; Lycophron.

886/94). Mit dem Dreizack wühlt er die Höhlen am M.grund auf (Accius: Cic. nat. deor. 2, 89) u. durch Blasen seines Muschelhorns besänftigt Triton das aufgewühlte M. (Ovid. met. 1, 331/42; vgl. ebd. 2, 8) oder erschreckt es (Verg. Aen. 10, 209f). Von Misenus zum musikalischen Wettstreit herausgefordert, stürzt der eifersüchtige Triton diesen ins M. (ebd. 6, 162/74). Das mangelnde individuelle Profil des Triton führte seit dem 4. Jh. vC. zur Vervielfältigung seiner Gestalt, so zB. in Poseidons Gefolge beim M.thiasos (vgl. Plin. n. h. 36, 26: Relief des Skopas; Verg. Aen. 5, 822/6; Mosch. buc. Eur. 122f), bei dem auch Tritoninnen auftreten können, oder beim M.geleit der Venus (Apul. met. 4, 31, 4/7). Triton ist ferner als sinnreiches Schiffszeichen am Bug u. damit als Schutzgottheit von Schiffen bezeugt (Verg. Aen. 10, 209/12).

4. Nereus. (G. Herzog-Hauser, Art. Nereus: PW 17, 1 [1936] 24/8; H. v. Geisau, Art. Nereus: KlPauly 4 [1972] 69; J. N. Bremmer, Art. Nereus: NPauly 8 [2000] 847f.) Der als ‚M.greis' (ἅλιος γέρων) vorgestellte vorposeidonische M.gott, der durchaus keine ‚Erfindung' des Hesiod ist (vgl. Herzog-Hauser aO. 25; gegen Bremmer aO. 848), bleibt bei Homer, wie fast alle M.greise, namenlos (als Vater der Nereide Thetis begegnet er Il. 1, 358; 18, 36. 141; Od. 24, 58). Nach Hesiod (theog. 233/9) ist Nereus der älteste Sohn des Pontos u. der Ge / Gaia (vgl. Apollod. bibl. 1, 2, 6); seine Geschwister sind die M.wesen Thaumas, Phorkys (s. u. Sp. 524f), Keto (sprechender Name; *Ketos) u. Eurybia. Mit seiner Gemahlin, der Okeanide Doris, hatte er 50 Töchter (Hesiod. theog. 240/64), die ‚Nereiden' (s. unten), sowie als einzigen Sohn Nerites, in den sich Aphrodite verliebte (Ael. nat. an. 14, 28). Die genealogischen Einordnungen des Nereus als Vater des Pontos (Eus. praep. ev. 1, 10, 26) oder als Bruder des Poseidon (Plaut. trin. 820) beruhen wohl auf Versehen. Nereus haust mit seiner Familie auf dem Grund des M. (Il. 1, 358; vgl. Paus. 3, 21, 9), u. zwar des Ägäischen (Apollon. Rhod. 4, 771f), wo er sich am Reigentanz seiner Töchter erfreut (Orph. hymn. 23, 1/3; 24, 1/3 [20f Quandt]). Nereus gilt als freundlich, weise u. gerecht u. erteilt gute Ratschläge (vgl. Hesiod. theog. 235f; Pind. Pyth. 9, 94/6); ferner besitzt er, wie andere M.greise u. Triton, die Gabe der Weissagung (vgl. Verg. georg. 4, 392f, der ihn grandaevus nennt) u. der Verwandlung. Trotz seiner Verwandlungskünste fesselt ihn *Herakles u. erzwingt von ihm die Preisgabe des Weges zu den Hesperiden (Pherekyd. Hist. frg. 16a [FGrHist 3 F 16a]; nach Apollod. bibl. 2, 5, 11, 4f überwältigt er Nereus im Schlaf). Bei Horaz (carm. 1, 15, 5/36) weissagt Nereus dem Paris die Zukunft. Nur ausnahmsweise wühlt er wie Poseidon mit dem Dreizack das M. auf (Verg. Aen. 2, 418f), sonst erscheint er diesem untergeordnet (Ovid. met. 12, 93f). Die Seeleute opferten ihm (Verg. Aen. 5, 235/40); einen Tempel für Nereus u. die Nereiden bezeugt jedoch nur Ovid. met. 11, 358/62. Bei den Dichtern steht ‚Nereus' häufig metonym für ‚M.' (zB. Verg. Aen. 10, 764; Tibull. 4, 1 [3, 7], 58; Ovid. met. 1, 187; her. 9, 14; Lucan. 2, 713).

5. Nereiden. (Herzog-Hauser; H. v. Geisau, Art. Nereïden: KlPauly 4 [1972] 67f; A. Ambühl, Art. Nereiden: NPauly 8 [2000] 845/7.) Die 50 (nach anderer Überlieferung 100, vgl. Plat. Critias 116e; Ovid. fast. 6, 499; Propert. 3, 7, 67) Töchter des Nereus (s. oben) u. der Okeanide Doris heißen meist Νηρεΐδες bzw. Νηρηΐδες, ‚Töchter des Nereus', werden aber auch als ‚M.mädchen' (Pind. Ol. 2, 29: κόραι Νηρῇας ἅλιαι; Propert. 2, 26A, 14: puellae maris; ebd. 3, 7, 67: aequoreae puellae; vgl. Il. 18, 139. 432: ἅλιαι; Catull. 64, 15 u. Propert. 1, 17, 25: aequoreae), ‚M.nymphen' (Sophocl. Philoct. 1470: νύμφαι ἅλιαι; Ovid. met. 13, 736: pelagi nymphae; ebd. 14, 567: nymphae marinae; Mythogr. Vat. 2, 50 [92 Bode]: nymphae maris), ‚M.töchter' (Apollon. Rhod. 4, 1599: θυγατέρες ἁλοσύδναι) oder ‚M.göttinnen' (Il. 18, 86: ἅλιαι θεαί; Propert. 4, 6, 61f: marinae deae) bezeichnet (weitere Nomenklaturen bei Herzog-Hauser 1. 3f). Die weithin auf dichterischer Phantasie beruhenden Namen in den vier Nereiden-Katalogen (Il. 18, 37/49; Hesiod. theog. 243/62; Hygin. fab. praef. 8; Apollod. bibl. 1, 2, 7; Analyse der Kataloge u. Namen bei Herzog-Hauser 2/5. 10/21) ergeben eine Zahl von weit über 50. Die Nereidennamen stehen teils in Bezug zum M. u. seinen Eigenschaften (zB. Halie, Glauke, Kyme) oder zu M.strand u. Anlegeplatz (zB. Aktaie, Eulimene, Nesaie) oder zu ihren Beziehungen zum Menschen, dessen Schiff die Nereiden ‚tragen', geleiten u. dessen Fahrt sie ‚vollenden' (zB. Pherusa, Eupompe, Eukranthe) oder den sie bergen u. retten (zB. Dexamene, Sao; Näheres ebd.; Fischer; Lesky 114/22). Durch Kult u. Mythos hervor-

gehoben erscheinen Thetis, Amphitrite (s. o. Sp. 519f) u. Galatheia. ‚Thetis' kann metonym für ‚M.' stehen (zB. Verg. ecl. 4, 32; Martial. 6, 68, 2; 10, 30, 11). Die Nereiden haben menschliche Gestalt, wohnen bei Nereus u. Doris in ihrer Grotte am M.grund (Il. 18, 38. 49f; 24, 83f), führen ein heiteres Leben mit Gesang, Reigentanz u. Spiel mit anderen M.bewohnern (Orph. hymn. 24, 1/9 [20f Quandt]; Eur. Ion 1078/82; Iph. Aul. 1054/7; Iph. Taur. 426/9), bei dem sie auf Tritonen (Orph. hymn. 24, 4 [21 Quandt]), *Fischen (Tibull. 1, 5, 45f; Ovid. met. 2, 13) u. *Delphinen (Lucian. dial. mar. 15) sowie auf Hippokampen oder großen M.tieren reiten (Mosch. buc. Eur. 118f); auch nehmen sie am M.thiasos teil (Plin. n. h. 36, 26; vgl. Paus. 2, 1, 8). Die Nereiden trocknen ihr grünes *Haar (Hor. carm. 3, 28, 10) auf Klippen (Ovid. met. 2, 12), begleiten wie die Delphine die Schiffe (Eur. El. 432/41; Sophocl. Oed. Col. 716/9) u. bestaunen die Argo wie ein M.ungeheuer (Catull. 64, 12/8); unter Thetis' Führung geleiten sie die Argo sicher durch die Prallfelsen (sog. Plankten; Apollon. Rhod. 4, 930/69) u. retten den von *Hera ins M. geschleuderten Hephaistos (Il. 18, 398/405) sowie den Dionysosknaben (ebd. 6, 136/8) usw. Der Kult der Nereiden war weit verbreitet (Einzelheiten bei Herzog-Hauser 9f). Als Retterinnen aus Seenot wurden sie zusammen mit Poseidon (u. anderen Göttern) unter Opfern angerufen (Eur. Hel. 1581/8; vgl. Sappho frg. 5 Lobel / Page; Aristoph. thesm. 322/6; Anth. Gr. 6, 349). Alexander d. Gr. opferte den Nereiden bei der Überfahrt über den Hellespont u. den Hydaspes (Arrian. anab. 1, 11, 6; Ind. 18, 11). Die Nereiden galten als Mitstifterinnen der Mysterien der Kore-Proserpina (Orph. hymn. 24, 10/2 [21 Quandt]); sie betrauern den toten Achilleus, den sie in ambrosiaduftende Kleider einhüllen (Od. 24, 47/59), salben Homers Leiche mit Nektar u. begraben ihn (Anth. Gr. 7, 1). Eine Funktion der Nereiden beim Totengeleit ist jedoch nicht sicher nachzuweisen (Ambühl, Nereiden aO. 846; anders Fischer 150f).

6. Proteus. (H. Herter, Art. Proteus nr. 1: PW 23, 1 [1957] 940/75; ders., Art. Proteus: KlPauly 4 [1972] 1196f; A. Ambühl, Art. Proteus: NPauly 10 [2001] 460f; zum Nachwirken Th. Fuhrer, Der alte Mann aus dem M. Zur Karriere des Verwandlungskünstlers Proteus in der Philosophie: dies. / P. Michel / P. Stotz [Hrsg.], Geschichten u. ihre Geschichte [Basel 2004] 11/36; dies., Protée. Lectures et interprétations chez les pères de l'Église: A. Rolet [Hrsg.], Protée en trompe-l'œil [Rennes 2010] 283/91.) Der vorposeidonische, ursprünglich wohl lokale M.gott Proteus wird in der Odyssee (4, 349. 365. 395) als ‚M.greis' (ἅλιος γέρων) bezeichnet u. dem Poseidon als Hirt seiner Robben untergeordnet. Er fehlt in Hesiods Theogonie. Seine Abkunft bleibt dunkel, doch hat man ihn später zum Sohn des Poseidon (Apollod. bibl. 2, 5, 9, 14) oder auch des Zeus / Jupiter (Lucian. mort. Peregr. 28) gemacht. Gattinnen, Söhne u. Töchter variieren (Herter, Proteus aO. 943f). Proteus gilt als hochbetagt, weise (Eur. Hel. 45f: der Weiseste; selbst Nereus verehrt ihn: Verg. georg. 4, 391f), seherisch begabt (Ovid. met. 11, 221/3; Sil. Ital. 7, 419/93) u. ist ein Verwandlungskünstler (Ovid. met. 2, 9; 8, 730/7; Hor. ep. 1, 1, 90; Lucian. dial. mar. 4; fast sprichwörtlich: Clem. Alex. paed. 3, 1, 2f; Orph. hymn. 25 [21 Quandt]). Sein Wohnsitz (die ‚Säulen des Proteus': Verg. Aen. 11, 262f) wird in der Odyssee (4, 349/570) bei der Insel Pharos vor Alexandrien angenommen, wo Menelaos ihn trotz Proteus' Verwandlung in verschiedene Gestalten überwältigt u. ihn zur Prophezeiung zwingt. Ursprünglich war Proteus wohl im Ionischen M. bei Chalkidike (näherhin bei Pallene: vgl. Lycophron. 115/31; Konon: FGrHist 26 F 1, 32) beheimatet, wo Verg. georg. 4, 387/529 ihm nach der homerischen Vorlage die Prophezeiung durch Aristaeus abpressen lässt. Die Legende vermenschlichte Proteus schon früh zu einem ägypt. König, der im Trojanischen Krieg Helena beherbergte (Stesich. frg. 16 Page; Eur. Hel. 1/67; Herodt. 2, 112/20). Von einem Kult gibt es keine Spuren.

7. Phorkys. (J. Schmidt, Art. Phorkys nr. 1: PW 20, 1 [1940] 534f; H. v. Geisau, Art. Phorkys: KlPauly 4 [1972] 809; A. Ambühl, Art. Phorkys nr. 1: NPauly 9 [2000] 951.) Der auch als Phorkos, lat. Phorcus, bekannte Phorkys ist in der Odyssee, die ihn ‚M.greis' nennt (ἅλιος γέρων: 13, 96. 345), der Vater der Nymphe Thoosa, der Mutter des Kyklopen Polyphem (ebd. 1, 70/2). Während Phorkys in der orphischen Überlieferung als Sohn des Okeanos u. der Tethys gilt (Orpheus: VS 1 B 8; Plat. Tim. 40e), ist er nach Hesiod. theog. 237f Sohn des Pontos u. der Ge / Gaia (nach ebd. 1003f: Sohn des Aiakos

u. der Nereide Psamathe); in Geschwisterehe mit Keto verbunden, zeugt der ‚mannhafte Phorkys' zahlreiche Ungeheuer, darunter die Graien u. Gorgonen (ebd. 270/4) sowie die Schlange der Hesperiden (333/6; vgl. Apollod. bibl. 1, 2, 6), nach anderen Quellen auch die Hesperiden (Schol. Apollon. Rhod. 4, 1399d), die Sirenen (Sophocl. frg. 861 [TragGrFrg 4, 561]) u. die Skylla (Apollon. Rhod. 4, 828f). Als allgemeiner M.herrscher führt er den Geleitzug der M.ungeheuer u. M.wesen an (Verg. Aen. 5, 823/6; Plin. n. h. 36, 26). Nach Od. 13, 96. 345 waren ihm ein Hafen u. eine Bucht geweiht, u. die Seeleute brachten ihm Opfer dar (Verg. Aen. 5, 235/40).

8. Glaukos. (G. Weicker, Art. Glaukos nr. 8f: PW 7, 1 [1910] 1408/13; H. v. Geisau, Art. Glaukos nr. 1: KlPauly 2 [1967] 810f; J. Scherf, Art. Glaukos nr. 1: NPauly 4 [1998] 1090f.) Er hat seinen Namen von der hellen, blaugrünen Oberfläche des M. (vgl. Il. 16, 34, wo das M. γλαυκή heißt). Von verschiedenen antiken Texten, einschließlich des Satyrspiels Γλαῦκος πόντιος (‚Glaukos aus dem M.') des Aischylos u. mehrerer *Komödien, die den Glaukos-Stoff behandelten (Auflistung bei Scherf aO. 1091), ist allein die Darstellung des Ovid (met. 13, 904/14, 74; vgl. 7, 232f) vollständig erhalten. Danach war Glaukos ein Fischer aus Anthedon in Boiotien, der sich infolge des Genusses eines Wunderkrautes durch einen Sprung von einem Felsen ins M. stürzte u. sich in einen M.dämon bzw. M.gott verwandelte. Okeanos u. Tethys machten ihn unsterblich (ebd. 13, 950f). Glaukos wird als ‚M.greis' gedacht (Verg. Aen. 5, 823; Schol. Apollon. Rhod. 2, 267), ist von den Hüften abwärts fischleibig (Ovid. met. 13, 915. 963; Plat. resp. 10, 611cd; Philostr. Iun. imag. 2, 15, 5f), besitzt die Gabe ‚untrüglicher' Weissagung (Eur. Orest. 363/8; Paus. 9, 22, 7) u. gilt als Bote des Nereus (Eur. Orest. 363f; Apollon. Rhod. 1, 1310f) sowie als der Geringste unter den Göttern (Claud. rapt. Pros. 3, 12). Glaukos erscheint durch plötzliches Auftauchen aus dem M. (Ovid. met. 13, 904/6) u. weissagt den Argonauten (Apollon. Rhod. 1, 1310/25; Diod. Sic. 4, 48, 6). Die Sibylle Deiphobe ist nach Verg. Aen. 6, 35 seine Tochter. Verliebt in Skylla (vgl. die pantomimische Darstellung seiner Liebeswerbung bei Vell. 2, 83, 2), weist er die Liebeserklärung der *Circe ab (Ovid. met. 14, 1/74); eifersüchtig geliebt wird er auch von den Nereiden Nesaie u. Cimothoe (Propert. 2, 26, 13/6). Zusammen mit den Nereiden hatte Glaukos ein Orakel auf Delos (Aristot. frg. 490 Rose). Noch im 2. Jh. war der Felsen in Anthedon, von dem er ins M. sprang, unter dem Namen ‚Glaukossprung' (Γλαύκου πήδημα) zu besichtigen (Paus. 9, 22, 6). Nach Rettung aus Seenot u. Schiffbruch brachte man Glaukos am Strand Dankopfer dar (Verg. georg. 1, 436f; Anth. Gr. 6, 164).

c. Weitere Gottheiten. 1. Ino u. Melikertes. Enge Beziehungen zum M. haben Ino / Leukothea u. Melikertes / Palaimon. Ino, von ihrem Gatten Athamas bedroht, rettete sich, indem sie mit ihrem Sohn Melikertes ins M. sprang. Auf Bitten der Aphrodite wurden beide von Poseidon vergöttlicht u. in Leukothea u. Palaimon umbenannt (Ovid. met. 4, 481/542; Eur. Med. 1284/9; Schol. Lycophr. Alex. 229 [104f Scheer]; vgl. Pind. Ol. 2, 28/30). Dagegen wurde nach Paus. 2, 1, 3 der am Isthmos von Korinth angespülte tote Melikertes begraben u. erhielt dort einen Kult. Zu seinen Ehren sollen die Isthmischen Spiele eingerichtet worden sein. Leukothea, bei den Römern mit der Mater Matuta identifiziert (Cic. nat. deor. 3, 48; Tusc. 1, 12, 28), u. Melikertes wurden als Seehelfer angerufen (Propert. 2, 28, 20; vgl. 2, 26, 9f; Orph. hymn. 74f [51f Quandt]), u. nach Errettung aus Seenot opferten ihnen die Seeleute (Verg. georg. 1, 436f; Anth. Gr. 6, 164).

2. Aphrodite. Aufgrund ihrer Geburtslegende (elternlose Geburt aus dem M.: Hesiod. theog. 187/201) steht auch die ‚schaumgeborene' oder ‚meergeborene' Aphrodite / Venus (vgl. zB. Hor. carm. 3, 26, 5; 4, 11, 15; Catull. 36, 11) in enger Beziehung zum M.: Zeitweise nimmt sie am Familienidyll des Nereus u. der Nereiden teil (Lucian. Trag. 87/90; Ael. nat. an. 14, 28); sie gewährt Euploia u. sichere Heimkehr (vgl. Paus. 1, 1, 3; 2, 34, 11; Lesky 99f). Ferner galt die fischende Aphrodite als ‚Herrin des M.' (C. Krause, Art. M.motive: LexAltWelt 2 [1965] 1892).

3. Dioskuren. Auch die *Dioskuren Kastor u. Polydeukes (lat. Castor u. Pollux bzw. Castores) u. die (häufig mit diesen identifizierten) *Kabiren hatten einen Bezug zum M. Auf Samothrake wurden sie als M.gottheiten verehrt (Wachsmuth 340). Die Dioskuren, denen Zeus den Schutz der Schiffe anvertraut hatte (Apollon. Rhod. 4, 649/53), u. die Kabiren galten als spezielle Helfer in

Seenot (Hymn. Hom. 33, 13/7; Alc. frg. B 2a Lobel / Page; Epictet. diss. 2, 18, 29; Hor. carm. 3, 29, 63f; 4, 8, 31f; Catull. 68, 65; Propert. 2, 26, 9f; Lucian. dial. deor. 26; Lesky 146/8; Wachsmuth 420f). Man unterstellte sich deshalb gern dem Schutz der M.götter von Samothrake u. ließ sich in deren Mysterien einweihen, wovon man sich sichere Rettung erhoffte (Schol. Apollon. Rhod. 1, 916; Lesky 147; Wachsmuth 416/9).

d. Meerdämonen u. -ungeheuer. Als M.dämonen sind die halb mensch-, halb vogelgestaltigen Sirenen des homerischen Schiffermärchens anzusprechen (Od. 12, 39/54. 158/200), welche die Seefahrer mit ihrem Gesang betören u. auf Felsenriffe auflaufen lassen (vgl. H. v. Geisau, Art. Seirenes: KlPauly 5 [1975] 79f). – Die Ilias (1, 402f) erwähnt den hundertarmigen M.riesen Briareos, der von den Göttern ‚Aigaion' genannt wurde (vgl. Hesiod. theog. 149/53. 817/9; Apollod. bibl. 1, 1, 1; Ovid. met. 2, 10; bei Hesiod. theog. 617. 734 heißt er Obriarios), 50 Köpfe hatte (*Kopf) u. bei der Titanomachie auf Seiten der Titanen kämpfte (vgl. Verg. Aen. 10, 565/8). – Über die namentlich genannten ‚M.greise' hinaus wird man sich, wie Lesky 113 vermutet, ‚M.greise' an vielen Orten in der Tiefe hausend gedacht haben. – Schließlich birgt das M. zahllose, meist namenlose Ungeheuer (κνώδαλα: Hesiod. theog. 582; Alcm. frg. 89 Page), die Aischylos als ‚schrecklich' u. als ‚gefahrvoll für das Menschenvolk' schildert (Choeph. 585/8). Die seit Homer auch als κῆτη bezeichneten M.ungeheuer (*Ketos) werden von Amphitrite genährt (Od. 5, 421f) u. ‚zu Tausenden' gefüttert (ebd. 12, 97); sie werden verschiedentlich in der Dichtung als cete (Verg. Aen. 5, 822), monstra (ebd. 6, 729; Hor. carm. 1, 3, 18) oder beluae (ebd. 3, 27, 27; Apul. met. 11, 25, 4) erwähnt u. vornehmlich im Atlantischen Ozean bei Britannien lokalisiert (Hor. carm. 4, 14, 47f). In der Argonautensage halten Hirten, die keine Schiffe kannten, diese für M.ungeheuer (Apollon. Rhod. 4, 316/8), wie die Nereiden die Argo (Catull. 64, 12/8; s. o. Sp. 523). Das von Poseidon zur Strafe ausgesandte M.ungeheuer, dem Andromeda bei Jaffa geopfert werden sollte, wurde von Perseus getötet (Ovid. met. 4, 663/738; vgl. Propert. 2, 28, 21). Im Hesione-Mythos ist es Herakles, der Hesione von dem M.ungeheuer befreit, dem sie zum Fraß gegeben werden sollte (Ovid. met. 11, 211/7). Auch die Skylla des homerischen Schiffermärchens (Od. 12, 73/110. 201/59) ist zu den M.ungeheuern zu rechnen (vgl. Schmidt 647).

e. Opferpraxis. Die Ambivalenz der Einstellung zum M. spiegelt sich in der Ambivalenz der M.götter. Sie sind freundlich u. grausam, retten das Schiff u. lassen es untergehen (Od. 7, 34f gegenüber 13, 149/51. 173/7; vgl. Hesiod. op. 665/8), fördern (Od. 3, 182f) oder hemmen die Fahrt (ebd. 7, 270/5; 10, 21f; Wachsmuth 204f). Deshalb suchte man die M.götter günstig zu stimmen. Unerlässlich waren Opfer, die vor Auslaufen des Schiffes (Od. 4, 352f. 472f; Cic. nat. deor. 3, 51; Epict. diss. 3, 21, 12) u. nach der Landung (Od. 3, 178f; 9, 551f; 12, 345/8) vorgenommen wurden (Wachsmuth 67f). Dabei wandte man sich an die M.götter (vgl. Propert. 3, 21, 17f; Anth. Gr. 6, 349) wie zB. Poseidon (Hesiod. theog. 440f; Pind. Pyth. 4, 204/8; Anth. Gr. 9, 90), aber auch an Athene (Od. 2, 431/4; 15, 222f), die als Patronin des Schiffsbaus (vgl. Il. 5, 410/2; Apollon. Rhod. 1, 18f; 3, 340/2) schützendes *Geleit geben sollte. Die Argonauten opferten zB. vor der Einschiffung dem Apollon als ‚Einschiffungsgott' (Ἀπόλλων Ἐμβάσιος: Apollon. Rhod. 1, 358/62. 402/39) u. nach der Landung als ‚Landungsgott' (Ἀπόλλων Ἐκβάσιος: ebd. 1, 966f. 1185f) oder auch dem Apollon als ‚Behüter der Schiffe' (Ἀπόλλων Νηοσσόος: ebd. 2, 926f; Reisegebete an Apollon auch Anth. Gr. 6, 251; 10, 25). Ebenso konnte man das Gebet außer an die M.götter, denen in Bezug auf die M.schifffahrt keineswegs eine Monopolstellung zukam, auch an die Tempestates richten (Verg. Aen. 3, 525/9) u. ihnen opfern (ebd. 5, 772) oder die Winde anrufen (ebd. 5, 59; vgl. Propert. 3, 7, 57) oder die Opfer an Zeus u. die unsterblichen Götter adressieren (Od. 4, 472f; vgl. Verg. Aen. 3, 279). Ferner stellte man die Schiffe unter den Geleitschutz einer Soter-Gottheit, deren Namen sie trugen. Das konnten M.götter sein wie Poseidon, Amphitrite, Triton (s. o. Sp. 519/21), eine der Nereiden oder Aphrodite, aber auch die Dioskuren (Catull. 4, 26f; vgl. christl. Act. 28, 11) oder Götter wie Isis, Artemis, Sarapis u. Dionysos (Wachsmuth 16. 98f; *Liber). In Seenot wandte man sich an die M.götter (vgl. Propert. 3, 7, 57), zB. an Poseidon, der den Stürmen befehlen konnte, zu ihrem Herrn Aiolos zurückzukehren (Verg. Aen. 1, 124/41), sowie auch an die anderen M.gottheiten u. vorzugsweise an die Seehelfer wie

die Dioskuren (s. o. Sp. 526f). Bei Gefahr betete man aber auch zu der Schutzgottheit des Schiffes u. zu dem θεὸς πόμπιμος, der in Form einer Statue, Büste oder Reliefdarstellung als Begleitgott u. immerwährende tutela maris an Bord mitgeführt wurde (Wachsmuth 92/6). Nach Errettung aus Seenot oder Schiffbruch war das Rettungsopfer an die M.götter nahezu selbstverständlich (vgl. Verg. georg. 1, 436f; Anth. Gr. 6, 164. 223. 301).

IV. Bildersprache u. Metaphorik. a. Griechisch. 1. Allgemeines. Trotz der ,Wegelosigkeit' des M., das auch als ,die' oder ,das Nasse' (ἡ ὑγρή, τὸ ὑγρόν oder τὰ ὑγρά) bezeichnet wird (Il. 10, 27; 14, 308; Od. 1, 97; 4, 709; 5, 45), sprechen die Dichter im Blick auf dessen befahrbare Fläche u. die Schifffahrtsrouten metaphorisch von ,nassen Pfaden' (ὑγρὰ κέλευθα: Il. 1, 312; Od. 3, 71; 4, 842; 9, 252; 15, 474; vgl. Apollon. Rhod. 2, 544f), ,eiskalten Pfaden' (κρυόεντα κέλευθα: ebd. 2, 628), ,Wegen der See' (πόντου κέλευθοι: Pind. Pyth. 4, 195), ,fischreichen Pfaden' (Od. 3, 177) oder ,blauem Land' (Pind. hymn. 33c, 6 Snell / Maehler); dem entspricht der Vergleich der Schiffe mit Pferd u. Wagen (Od. 4, 707/9; 13, 81/7; vgl. Lesky 12; Wachsmuth 64_6. 293). Die Schiffe fahren ,auf dem Rücken des M.' (Od. 4, 362; 5, 17. 142 u. ö.; Anth. Gr. 7, 532, 3; 9, 474, 5f; 10, 16, 8). – Dem M. werden gern menschliche Eigenschaften zugeschrieben (Lesky 27f): Es kann in Aufruhr geraten (Hymn. Hom. 28, 11f), ruhelos (Od. 2, 370; 5, 158 u. ö.) u. heiter sein (Anth. Gr. 10, 102), wie ein bestimmter Frauentyp launisch (Semon. iamb. frg. 7, 37/40 [AnthLyrGr 3, 54]) oder ,untreu' bzw. ,unzuverlässig' sein (Pittakos: VS 10, 5: πιστὸν γῆ, ἄπιστον θάλασσα).

2. Archaische Zeit. Ausgehend von einem unbekannten Jambendichter (Frg. iamb. adesp. 29 [AnthLyrGr 3, 78]; Lesky 27f) entwickelt sich der Vergleich einer Volksmenge in ihrer Unbeständigkeit u. Unberechenbarkeit mit dem vom Wind bewegten M., dessen Ruhe nicht zu trauen ist, zu einem Topos (vgl. zB. Herodt. 7, 16; Polyb. 11, 29; s. unten). Auch Unruhe bzw. Bewegung sowie Lärm, die in einer Versammlung entstehen, werden mit den schwellenden M.wogen verglichen (Il. 2, 144f. 207/10) sowie der Lärm mit der Brandung (ebd. 2, 394f). Ebd. 4, 422/8 wird das Heranrücken eines Heeres durch das am Felsgestade anbrandende M. veranschaulicht. Die Troer fallen in das Griechenlager ein, wie M.wogen im Sturm über die Schiffswand schlagen (ebd. 15, 380/3; vgl. 15, 623/5); Hektor u. Paris greifen in den Kampf ein wie ein Sturm, der ins M. fährt u. es zu tosenden turmhohen Wogen aufwühlt (13, 795/9). Das Kampfesgeschrei wird mit dem Donnern der gegen die Felsküste schlagenden Wogen verglichen (14, 394/401) u. der Anblick des lagernden waffenstarrenden Heeres mit der leicht welligen Oberfläche des M. bei beginnendem Westwind (7, 61/4). Das Gewoge des vom Wind aufgewühlten M. veranschaulicht bildlich sowohl die innere Erregung der Achaier (9, 4/8) als auch die schwankende Unentschlossenheit Nestors (14, 16/22). – Pindar wendet die Metapher der Fahrt auf dem M. auf seine Dichtkunst an: Die Muse soll seinen Liedern ,Fahrtwind' (οὖρος) verleihen (Pyth. 4, 3; Nem. 6, 28f), um die Segel voll zu entfalten (ebd. 5, 50f); bevor sich das Lied aber jenseits von Gadeira im Ozean verliert, wendet er das ,Schiff' (ebd. 4, 69f), um es auf Kurs zu bringen (vgl. ebd. 3, 26/30) u. sich nicht treiben zu lassen (vgl. Pyth. 11, 38/45). Schließlich heißt es, die Ruder anzuhalten u. Anker zu werfen (ebd. 10, 51/4). Seine Gesänge sendet Pindar bildlich wie phönikische Ware über das M. (ebd. 2, 67f); mit Schiffen sollen sie von Aigina aus ins Weite eilen (Nem. 5, 2) u. schneller als ein dahinfliegendes Schiff ihre Botschaft verbreiten (Ol. 9, 23/5; vgl. Lesky 210f). Die Unmöglichkeit einer Aufzählung illustriert er mit dem Zählen der Sandkörner bzw. Kiesel des M. (Ol. 13, 43/6). – Demokrit vergleicht den menschlichen Gemütszustand mit der Ruhe u. der Bewegung des M.spiegels (P. Natorp, Die Ethika des Demokritos [1893 bzw. 1970] 104f mit Belegen).

3. Klassische Zeit. Bei Aischylos ist das M. das ,Urbild alles Ungeheuren' (W. Porzig, Aischylos [1926] 57; D. van Nes, Die maritime Bildersprache des Aischylos [Groningen 1963]). Kassandras Ankündigung des Unheils schäumt wie eine M.woge zum Licht (Ag. 1181f); auf die Perser stürzt ein ,M. von Leiden' (κακῶν πέλαγος) herab (Pers. 433), u. dem M. gleich rollen Wogen des Leids heran, als Eteokles u. Polyneikes sich zum Bruderkampf treffen (sept. 758). Auch das feindliche Heer brandet als ,Woge helmbuschbewehrter Krieger' gegen die Mauern der Stadt (ebd. 64. 114f; vgl. 760). Ferner verwendet Aischylos das Bild vom Staats-

schiff auf hoher See (Porzig aO. 83f mit Belegen; Schäfer 266f), das gegen den Sturm des Ares u. die Kriegerwoge beschirmt wird (sept. 61/4) u. in dem der Staatslenker auf seinem Posten bleiben muss (vgl. ebd. 2f. 208/10; Eum. 16f). Das Bild vom (gefährdeten) Staatsschiff, das wohl schon die Dichter Alkaios (frg. 326 Lobel / Page; vgl. Lesky 194f; Schäfer 262f) u. Theognis v. Megara (eleg. 667/82. 855f [1, 206f. 214 West]; vgl. Lesky 196; Schäfer 265) verwendeten, wird in der Folge zum Topos (vgl. zB. Sophocl. Ai. 1081/3; Ant. 189f; s. u. Sp. 532f. 535f. 573/92; vgl. Schäfer; D. Peil, Unters. zur Staats- u. Herrschaftsmetaphorik in lit. Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart [1983] 700/870; Schulz, Antike 104/6; Lesky 195f. 231/3 u. ö.). Auch das Leben des Menschen gleicht einer Seefahrt (dazu Porzig aO. 84; der Vergleich wird topisch: vgl. Hönig), auf der er in ‚Wirbelstürmen' umhertreibt (Aeschyl. choeph. 202f) u. ‚schiffbrüchig' werden kann (Aeschyl. supplic. 470f; Eum. 556/66; vgl. Agam. 1005/14), wenn nicht der Weisheitssinn (φρένες) den Mut (θυμός) steuert (Aeschyl. Pers. 767), sondern die als gegen den ‚Bug' gerichteter ‚Sturm' aus dem Herzen kommende Leidenschaft die Oberhand gewinnt (Choeph. 390/2). Ebenso ist der Tod bildlich eine Schifffahrt über (das M. u.) den Acheron ins ‚lichtlose Land' (Aeschyl. sept. 852/7). Schließlich wird Helenas Anmut mit der windlosen M.stille verglichen (Aeschyl. Agam. 740). – Sophokles (vgl. D. Bassi, Il sentimento della natura in Sofocle: RivFilolIstrClass 12 [1883] 57/103, hier 69f) verwendet die schwankende Bewegung der M.wogen (σάλος / σαλεύειν) mehrfach als Bild für drohende Gefahr (Ant. 163; Electr. 1074; Oed. Rex 23f. 695) u. die Woge als Bild für das Schicksal (ebd. 1527). Den *Gehorsam gegenüber den Göttern illustriert er damit, dass sich die wilden Stürme beruhigen u. sich das Brausen des M. legt (Ai. 666/75). König Ödipus erduldet sein ‚wildbrandendes' Geschick gleichwie ein Strand im Nordwind wogengepeitscht u. wild durchtobt wird (Oed. Col. 1240/4). Die vielfältige Not des Lebens beugt den Herakles nieder u. hebt ihn empor wie man bei rastlosem Wehen des Nord- oder Südwinds die Wogen über die Weiten des M. sinken u. aufsteigen sieht (Trach. 112/9). – Euripides, der die meisten seiner Bilder u. Vergleiche aus dem Gebiet der Schifffahrt u. des M. entnommen hat (vgl. W. Breitenbach, Unters. zur Sprache der euripideischen Lyrik [1934] 145/50. 162), vergleicht das menschliche Leben mit einer Seefahrt: Ein jeder soll sein Lebensschiff auf der M.bahn segeln lassen u. sich hüten, es zu seinem Unglück gegen den Wogendrang zu steuern (Troad. 102/4). Das ruhig u. weise geführte Leben wird nicht von Wogen umhergeworfen (Bacch. 389/91). Wer die Mühsale des Lebens überwunden hat, gleicht demjenigen, der den M.stürmen entronnen u. in den *Hafen eingelaufen ist (ebd. 902f). Großes Glück hat keinen Bestand: Wie ein Segelschiff vom Sturm hochgeschleudert u. in den Wogen des M. versenkt wird, so lässt der rächende Dämon das Glück eines Hauses zugrunde gehen (Orest. 340/4; Breitenbach aO. 148 zSt.). Die Wogen bezeichnen bildlich das Unglück, das über die Menschen kommt (frg. 230, 1 [TragGrFrg 5, 1, 319]; Ion 927); die ‚Wogen des Leids' sind letztlich unbekämpfbar (Med. 362), auch wenn der Wunsch geäußert wird, Apollon möge dazwischen treten u. die ‚Wogen des Unglücks' abwehren (Alc. 91f). Ferner spricht Euripides von ‚Wogen des Streits', die zusammenschlagen (Hec. 116), u. von einem ‚M. von Leiden' (Hippol. 822: κακῶν πέλαγος). Das wogende M. begegnet als Bild des Kampfes (Iph. Taur. 316; Phoen. 859f; Ion 60; vgl. Lesky 226), während die M.stille (γαλάνεα) die Beruhigung der Liebesraserei veranschaulicht, deren Sturm sich legt (Iph. Aul. 546; vgl. Breitenbach aO. 147 zSt.). Wenn *Menander, der sich durch Bitten nicht erweichen lassen will, von sich sagt, er sei ‚taub ... wie die Woge des M.' (Andr. 536f), so wird auf die Unempfindsamkeit des M. angespielt (vgl. Breitenbach aO. 149). Von Polymestor sagt Euripides, er werde sterben wie jemand, der ins ‚hafenlose M.' hineinstürzt (Hec. 1025f). – Aristophanes verwendet das Bild vom Staatsschiff (vesp. 29; vgl. ran. 361f) u. spricht von rauschenden ‚Wogen des Beifalls' (equ. 546). – Platon greift das Bild vom Staatsschiff auf (resp. 6, 488a/489c; vgl. leg. 6, 758a; dazu Schäfer 267/70), in dem die ‚wahren' (d. h. die idealen) Steuermänner (d. h. Staatslenker: vgl. resp. 1, 341cd. 342c/e. 346a; polit. 296e/297a; leg. 10, 905e) die Philosophen wären, die jedoch nicht geachtet werden. Um der Schönheit der Erkenntnisse innezuwerden, muss man sich ‚auf das weite M. des Schönen' (ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ) begeben (conv. 210d). Der Dialogteil-

nehmer Protagoras wird aufgefordert, nicht alle Segel zu setzen, um mit vollem Wind, das Land ganz aus dem Gesicht verlierend, ‚in das M. der Reden‘ (εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων) zu entfliehen, sondern sich an ein mittleres Maß der Diskussionsbeiträge zu halten (Protag. 338a). Schließlich kann nach Platon ein Militärbefehlshaber in den Gefahren vom ‚Rausch der Furcht‘ gleichsam seekrank werden (leg. 1, 639b). – Auch Aristoteles verwendet den Vergleich des Staates mit einem Schiff (pol. 3, 4, 1276b 20/9; 7, 2, 1324b 30/6; vgl. 3, 13, 1284b 8/18; 4, 1, 1288b 20f; 7, 4, 1325b 40/1326b 5), jedoch im Sinne einer Analogie für die verschiedenen Funktionen u. Aufgaben in der Polis (Schäfer 270/2).

4. Hellenistische Zeit. Eine Reihe maritimer Bildvergleiche findet sich im Argonautenepos des Apollonios v. Rhodos: Die weiße Fahrspur der Argo erstreckte sich im M. in die Ferne ‚wie ein gut sichtbarer Weg auf einer grünen Ebene‘ (1, 545f). Die Vielzahl der Menschen, die am Ufer entlangfuhren, wird mit den unzählbaren Wogen des M. verglichen, die sich bei einem Wintersturm erheben (4, 214/9). Das Schreien der Kolcher klang wie das aufrauschende, an Klippen anbrandende M. (3, 1370f). Beim Faustkampf ging der Bebrykerkönig auf Polydeukes los, wie eine heftige M.woge gegen ein Schiff schlägt, das jedoch dank der Wendigkeit des Steuermanns der Woge ausweichen kann, welche die Schiffswand zu zerschmettern droht (2, 70/6). Von Jason heißt es, dass er dem Ansturm der Stiere standhielt wie eine felsige Klippe im M. den von gewaltigen Stürmen aufgewühlten Wogen (3, 1293/5). Singulär ist schließlich das Bild, in dem der in Zauberschlaf sinkende *Drache, der das goldene Vlies bewacht, die unzähligen Windungen seines Leibes ausstreckt ‚wie eine dunkle Woge, die bei schwachem Seegang lautlos u. still dahinrollt‘ (4, 149/53). – In einem Komikerfragment aus hellenistischer Zeit (Com. adesp. 729 [ComAttFr 3, 729]) wird die Stadt mit einem M. (πέλαγος) verglichen; aufgrund der Wortwahl liegt wohl das Bild von einem ‚Häuser-M.‘ zugrunde (Lesky 277). In einem Menander-Frg. (65 [ComAttFr 3, 22]) wird vor der *Ehe gewarnt, bei der man sich gleichsam in ein M. stürze, aus dem sich niemand retten kann. Auch die Gefühlswallungen der Liebe werden mit M.wogen u. M.sturm in Verbindung gebracht (ebd. 536 [3, 159f]; Philem. frg. 28 [ebd. 2, 485]; vgl. Lesky 278f). Seesturm u. Wogen erscheinen ebenfalls in den Epigrammen der Anthologia Graeca als bildliche Illustration der Liebe (5, 190; 10, 21; 12, 84. 156f; vgl. Lesky 282), u. wie das Leben eine Seefahrt ist mit dem Schicksal als Steuermann, die im Hafen des Grabes endet (Anth. Gr. 10, 65), so ist in einem Epigramm des Meleager das Liebesabenteuer eine Fahrt auf dem M. der Liebe mit Aphrodite als Schiffseignerin u. Eros als Steuermann, bei der das Begehren Sturm aufkommen lässt (ebd. 12, 157). Da die Liebe bildlich als Seefahrt verstanden wird, kann der Liebende gleichsam ‚Schiffbruch zu Lande‘ erleiden (ebd. 5, 11. 209. 235; 12, 156). Ferner begegnet das Bildwort vom ‚M. des Vergessens‘ (λήθης πέλαγος: ebd. 7, 716, 2; vgl. 15, 39, 3 [christl.]), u. das Schöpfen des Ozeans auf das Festland ist ein hoffnungsloses Unterfangen (ebd. 12, 145, 3).

b. Lateinisch. 1. Allgemeines. In der lat. Literatur werden die in der griech. Literatur vorfindlichen Metaphern u. Bildvergleiche im Wesentlichen fortgeführt. Das M. erhält menschliche Züge: Es ist ‚unzuverlässig‘ (incertus: Sen. ad Marc. 10, 6) u. ‚treulos‘ (infidus: Verg. georg. 1, 254; Lucret. 2, 557; Plin. paneg. 66, 3); es kann ‚gastlich‘ (hospitus: Verg. Aen. 3, 377f), aber auch ‚wild‘ (ferus: Catull. 63, 40), ‚drohend‘ (minax: ebd. 4, 6), ‚erzürnt‘ bzw. ‚wütend‘ (iratus: Hor. epod. 2, 6; Sen. ep. 53, 4; iracundus: Hor. carm. 3, 9, 23; furens: Hor. ep. 1, 11, 10), ‚rasend‘ (insanus: Martial. 4, 63, 2), ‚gierig‘ (avidus: Hor. carm. 1, 28, 18) u. sogar ‚gerecht‘ (iustus: Ovid. trist. 5, 8, 12) oder ‚ungerecht‘ (iniustus: Propert. 1, 15, 12) sein (vgl. Hodnett 68. 73); M. u. Wogen können ‚erschauern‘ (inhorrescere: Verg. Aen. 3, 195) oder ‚erzittern‘ (intremiscere: ebd. 3, 672f).

2. Republikanische Zeit. Bei Cicero ist die M.stille ein Bild der ruhigen Verfassung der Seele, in der diese keine Leidenschaft erregt (Tusc. 5, 6, 16); umgekehrt fallen die Leidenschaften über die Tugend her wie über ein M., das von Stürmen gepeitscht wird (ebd. 4, 26, 57). Wogen u. Stürme sind auch ein Bild für die mit politischem Engagement einhergehenden Turbulenzen (rep. 1, 1). Die Verträumtheit seines Bruders charakterisiert Cicero mit einem Vers aus einer unbekannten Tragödie: ‚M.saum, Luft u. pure Einsamkeit‘ (Att. 1, 18, 1). Die in ihrer Meinung hin

u. her schwankenden Versammlungen der Comitien vergleicht er mit dem durch die Brandung aufwallenden M. (Planc. 6, 15). Eine Abhandlung bzw. Rede ist für Cicero wie eine Fahrt auf dem M.: Man kann sogleich die Segel setzen, oder zunächst noch ein wenig rudern wie diejenigen, die gerade erst den Hafen verlassen haben (Tusc. 4, 4, 9), d. h. einige Vorklärungen treffen, um danach Segel u. Ausfahrt ins Auge zu fassen (ebd. 4, 14, 33). Die Rede kann aber auch gleichsam auf einem Floß im unendlichen M. treiben (ebd. 1, 30, 73), d. h. abschweifen bzw. sich verlieren. Wenn ein staatswissenschaftliches Werk, an dem Cicero arbeitet, ihm nicht gelingt, will er es ,ins M. werfen' (ad Quint. fratr. 2, 13, 1). Wie die Rhetorica ad Herennium (4, 44, 57) greift Cicero auch auf das Bild vom Staatsschiff zurück (vgl. Schäfer 273/80 mit Belegen), dessen ,Steuerruder' (gubernacula: inv. 1, 4; Sest. 9, 20) der Senat bzw. von diesem bestellte Beamte führen, darunter eine Zeitlang Cicero selbst (Att. 2, 9, 3; ad Brut. 2, 1, 2; fam. 9, 21, 3; 12, 24, 5; zum Vergleich zwischen Politik u. Nautik vgl. ebd. 1, 10, 21). Nachdem man dem Senat das Steuerruder entrissen hatte, wird das Staatsschiff auf hoher See von Stürmen des Aufruhrs u. der Zwietracht umhergeworfen (Sest. 20, 46; vgl. 46, 99). Es kann von Feinden wie dem Volkstribun Clodius gleichsam gekapert werden u. unter der Führung von Piraten weitersegeln (dom. 10, 24) sowie schließlich ,Schiffbruch' erleiden (Sest. 6, 15; Att. 2, 7, 4). Schließlich kann das Wortpaar ,Erde' u. ,M.' für ,die ganze Welt' stehen (Tusc. 5, 17, 51; vgl. Propert. 2, 18B, 34 [16]; Sen. benef. 7, 31, 5). – Catull (64, 269f) verwendet für eine sich in Bewegung setzende Ansammlung von Jugendlichen das Bild des morgendlichen ruhigen M., das der Westwind mit leichten Wellen erregt. Die Wogen oder Fluten stehen bildlich für das Unglück, in dem Catull aufgrund des Todes seines Bruders versinkt (68, 13); sie können aber auch ein Bild der Leidenschaften sein (64, 62). Den in der Liebe ,schiffbrüchigen' Allius soll Catull ,aus den schäumenden Wogen emporreißen u. von der Schwelle des Todes retten' (68, 3f), u. der mit Peitschenhieben Bestrafte ,brandet' vor Schmerz hin u. her wie ein vom wilden Sturm ergriffenes Schiff auf dem M. (25, 11/3). Einen hartherzigen Unmenschen apostrophiert Catull metaphorisch als einen Sohn der Skylla (60, 2/5; 64, 155/7). – Lukrez spricht metaphorisch vom ,M. der Materie' (2, 549).

3. Augusteische Zeit. Dem in Gefahr befindlichen Staatsschiff widmet Horaz carm. 1, 14 (vgl. Schäfer 280/4). Das in seinen Bezügen kryptische Gedicht entschlüsselt Quintilian (inst. 8, 6, 44): ,Dort sagt er Schiff für den Staat, Fluten u. Stürme für Bürgerkriege, Hafen für Frieden u. Eintracht'. Ferner vergleicht Horaz den Seelenzustand eines von seiner Geliebten u. den Göttern Verlassenen mit dem von finsteren Stürmen aufgewühlten M. (carm. 1, 5, 7/9). Auch kann ein Mensch ,wilder' (iracundior) sein als die Adria (ebd. 3, 9, 23). Schließlich äußert er, dass eher der Himmel unter das M. sinke u. sich darüber das Land ausdehne, als dass der begehrte Knabe nicht in Liebe zu ihm entbrenne (epod. 5, 79/81). – Properz vergleicht seine poetische Tätigkeit mit einer Seefahrt: Maecenas schickt ihn hinaus auf das ,weite M. des Schreibens', doch große Segel passen nicht auf seinen Kahn (3, 9, 3f). Er lässt Apollon raten, den ,Nachen deines Talents' nicht zu überladen u. eines der Ruder das Wasser, das andere den Sand streifen zu lassen, um sicher zu sein, denn auf hoher See (d. h. im Genus der heroischen Dichtung) tobe es am heftigsten (3, 3, 22/4). Schließlich bekennt er, nicht mit dem Segelschiff das brausende M. zu durchpflügen, sondern an einem kleinen Flüsschen zu verweilen (3, 9, 35f). Ferner vergleicht er die Liebe mit einer Fahrt auf dem M. (2, 14, 29f; vgl. 2, 4, 19f), die scheitern u. ,Schiffbruch' erleiden kann (3, 24, 11/8). Der nicht erhörte Liebhaber fühlt sich wie auf einem weiten M. bei Sturm, ohne Hafen u. Rettung in Sicht (1, 17, 1/12). Weitere Bildvergleiche zielen auf die Liebe u. die *Frauen: Eher werden die Flüsse nicht ins M. strömen, als dass sich Properz' Liebe zu seiner Cynthia wandelt (1, 15, 28/30); eher werden die Fische verdorrt im ausgetrockneten M. liegen, als dass er seine Liebe auf eine andere Frau übertrüge (2, 15, 34f); die unbeständigen Syrten schlagen nicht so schnell um wie eine Liebesbeziehung mit einer Frau sich wandelt, wenn sie zürnt (2, 9, 32/5); eher bietet die Syrte den Schiffern einen friedlichen Hafen, als dass man die Frauen u. ihre Sinneslust zügeln könnte (3, 19, 7/10); eher könnte man das M. austrocknen als erreichen, dass die Frauen nicht ,sündigen' (peccare: 2, 32, 49/51). – Bei Ovid sind die Gefühle in der

Brust ‚aufgewühlter‘ (turbidior) als das M. (trist. 1, 11, 34). Ferner begegnet das Bild vom Leben als Seefahrt: Das Lebensschiff des exilierten Ovid, dem zuvor ‚ein günstiger Wind die Segel blähte‘ (Pont. 2, 3, 26), hat ‚Schiffbruch‘ erlitten (trist. 1, 2, 52. 5, 36. 6, 8 u. ö.); es wurde gleichsam vom Blitz getroffen (ebd. 4, 5, 6), u. der Ozean hat es zermalmt (ebd. 2, 102). Ihn selbst warf der ‚Schiffbruch‘ an den getischen Strand (Pont. 4, 4, 8). Gleichwohl ist sein Lebensschiff nur beschädigt, nicht zerschellt noch gesunken, zumal er Leben, Vermögen u. Bürgerrechte behielt (trist. 5, 11, 13/5). Auch klingt der Vergleich des literarischen Unternehmens mit einer Seefahrt an: Ovid hat seinem Schiff ‚größere Segel gesetzt‘ u. sechs Bücher ‚Festzeiten‘ (Fasti) verfasst (ebd. 2, 548/50). – Vergil will, auch wenn er nicht alles umfassend besingen kann, doch auf dem M. seiner Dichtung fahrend die Segel setzen (georg. 2, 41f). Ferner wendet er das Bild vom unbewegt in der M.brandung stehenden Felsen auf Latinus (Aen. 7, 586f) u. Aeneas (ebd. 10, 693f) im Schlachtgetümmel an. Anderweitig vergleicht Vergil das Grassieren von Seuchen mit einem Wintersturm, der nicht so oft über das M. tobt wie die Seuchen durch die Viehherden (georg. 3, 470f). Während ebd. 4, 262 das dumpfe Summen der Bienen mit dem Geräusch der M.brandung verglichen wird, wird bei Horaz (ep. 2, 1, 200/5) das aus den Theatern erschallende Gebrüll nur vom ‚Brüllen‘ (sonus) der Brandung des Tuskischen M. übertroffen. – Als ein ‚M.‘ bezeichnet Varro bildlich die Rede (ling. 9, 33: pelagus sermonis; vgl. die Aussage des Grammatikers Priscian zu den Schriften des Herodian [ep. ad. Iulian. 4 (2, 2, 22 Keil): Herodiani scriptorum pelagus]). – Nach Livius ist die Menge der Menschen als Ganzes wie die Natur des M. unbewegt; sie wird jedoch von Anstiftern erregt wie das M. von Winden (28, 27, 11). Ferner breitet sich eine Ebene vor dem Auge des Betrachters aus wie die weite Fläche des M. (32, 4, 4). Auch versteht Livius seine schriftstellerische Tätigkeit gleichsam als eine Seefahrt, die ihn von den begehbaren Küstengewässern in größere Tiefe auf hohe See führt (31, 1, 5).

4. Kaiserzeit. Nennenswerte maritime Bildersprache u. Metaphorik findet sich unter den stoischen Philosophen nur bei Seneca (M. Armisen-Marchetti, Sapientiae facies. Étude sur les images chez Sénèque [Paris 1989] 138. 140/3. 160). Er vergleicht das Leben mit einer Seefahrt: Der Mensch ist ‚in dieses tiefe u. ruhelose M. geworfen‘ u. seinen wechselnden Fluten ausgesetzt; beständig umhergeschleudert, fasst er nirgends festen Fuß, erleidet gelegentlich Schiffbruch u. fürchtet sich stets. Für den auf diesem M. Fahrenden gibt es keinen Hafen außer dem Tod (ad Polyb. 9, 6). Wellen, Fluten u. Stürme sind ein Bild für die Fährnisse u. Unruhen des Lebens (brev. vit. 18, 1; vgl. ep. 23, 8; 108, 37), der ‚Schiffbruch‘ bezeichnet figurativ das Unglück aller Art, das über den Menschen hereinbricht (ebd. 74, 4), während das Einlaufen in den Hafen u. das Vor-Anker-Gehen bildlich den Tod umschreibt (vit. beat. 19, 1). Ein Leben ohne Sorgen u. ohne Angriffe des Schicksals ist ein ‚totes M.‘ (ep. 67, 14). In den Wechselfällen des Schicksals, wiederum illustriert mit dem Umschlagen der M.witterung (ebd. 4, 7f; vgl. tranqu. an. 11, 8), muss der Mensch sein Lebensschiff steuern u. auf Kurs halten (prov. 5, 9; vgl. ad Marc. 6, 3; ep. 108, 37). In dem ‚wogenden u. stürmischen Leben‘ gibt es nur einen ‚Hafen‘ (d. h. nur eine Zuflucht), nämlich gering zu achten, was da kommen wird, u. ‚die Geschosse des Schicksals frontal hinzunehmen‘ (ep. 104, 22). So kann der (stoische) Weise unbewegt wie ein Fels in der Brandung stehen (vit. beat. 27, 3). Ferner sind die Wogen ein Bild für die Leidenschaften u. Begierden, die ‚Fluten der Seele‘ (fluctus animi: tranqu. an. 10, 7), durch welche die Menschen wie auf hoher See hin u. her geworfen werden (brev. vit. 2, 3; vgl. Med. 939/43; Ag. 138/40; A. Primmer, Die Vergleiche in Senecas Dramen: GrazBeitr 5 [1976] 211/32, bes. 216f). Das Schwanken der Seele vergleicht Seneca mit der Seekrankheit (tranqu. an. 1, 18). – Quintilian greift den Vergleich der Rede mit einer Seefahrt auf, bei welcher der Redner gleichsam der Steuermann ist (inst. 2, 17, 23f. 34; 10, 7, 3; 12, 11, 5; vgl. G. Assfahl, Vergleich u. Metapher bei Quintilian, Diss. Tübingen [1932] 66/9): Im Vergleich zur griech. Beredsamkeit muss beim lat. Redner zwar ‚ein kräftigerer Wind die Segel spannen‘, jedoch wird dieser nicht stets ‚auf hoher See fahren‘, sondern bisweilen auch ‚der Küste folgen‘ (inst. 12, 10, 37; vgl. 10, 7, 23). Quintilian selbst spürt, dass er in seinen Darlegungen ‚vom günstigen Winde getrieben‘ sich weit vom Hafen entfernt hat u. sich auf hoher See befindet; gleichwohl will er die Se-

gel nicht einziehen, sondern ‚den Weg weiter ausdehnen', um seine Aufgabe zu erfüllen (ebd. 12 praef. 2/5). Dem alt gewordenen Redner rät Quintilian, bevor er sich lächerlich macht, ‚das Zeichen zum Rückzug zu geben u. mit unbeschädigtem Schiff zum Hafen zu gelangen' (ebd. 12, 11, 4), d. h. sich aus der Rhetorentätigkeit zurückzuziehen. – Kein M. ist so tief(-gründig) wie die Liebe (Fronto ep. ad Marc. Aurel. 1, 7, 1 [14 van den Hout]). Manche Kaiser und ihre Schmeichelworte sind so treulos wie das M. (Plin. paneg. 66, 3), die Schwindelei ist ebenso wahr, wie wenn jemand sagte, infolge magischen Geflüsters könne das M. starr in Fesseln liegen (Apul. met. 1, 3, 1), u. schließlich bedeutet die Wogen des Ozeans zu zählen (Martial. 6, 34, 2), etwas Unmögliches auszuführen. – Nach dem Grammatiker Servius (Verg. Aen. 7, 529) erheben sich die Kriege, wie das M. anschwillt.

B. Altes Testament u. Judentum. I. Altes Testament. a. Allgemeines. Neben den M. werden im AT, wie in Ägypten, auch größere Binnenseen als ‚M.' (hebr. jam) bezeichnet. Im Horizont des AT liegen im Wesentlichen vier M. (Reymond 164/7; Ringgren 649): 1) Das Mittel-M., oft einfach als ‚M.' (jam) oder als ‚das M.' (ha-jam) erwähnt (zB. 1 Reg. 18, 43; Jes. 8, 23; Jer. 46, 18; in der amplifikativen Pluralform jammim, ‚weites M.': Iudc. 5, 17; Dan. 11, 45), bisweilen auch als ‚das große M.' (ha-jam ha-gadol: Jos. 1, 4), ‚das hintere M.' (d. h. das West-M.: ha-jam ha'aḥaron: Dtn. 11, 24; Sach. 14, 8; vgl. Joel 2, 20), ‚Philister-M.' (jam pelištim: Ex. 23, 31) oder ‚M. von Jafo' (jam jafo: 2 Chron. 2, 15; Esr. 3, 7) näher bestimmt. Da das Mittel-M. die Westgrenze Palästinas markiert, wird jam auch zur geographischen Bezeichnung der Himmelsrichtung ‚Westen' gebraucht, besonders in Wendungen wie mijjam (‚von Westen': Gen. 12, 8; Jes. 49, 12 u. ö.), jammah (‚nach Westen': Gen. 28, 14; Ex. 26, 22 u. ö.), ruaḥ jam (ein Westwind: ebd. 10, 19) oder lif 'at-jam (‚auf der Westseite', ‚gen Westen': ebd. 27, 12; 38, 12; vgl. Ringgren 649f). 2) Der See Gennesaret oder das galiläische M., das wohl nach der am Westufer gelegenen Ebene oder einem Ort (vgl. Dtn. 3, 17) als ‚M. (von) Kinneret' (jam-kinneret: Num. 34, 11; Jos. 13, 27; bzw. jam-kinnerot: ebd. 12, 3; LXX: θάλασσα Χενερεθ bzw. Χεναρα) bezeichnet wird. 3) Das Tote M., das ‚Salz-M.' (jam ha-melaḥ: Gen. 14, 3; Dtn. 3, 17; LXX: θάλασσα τῶν ἁλῶν bzw. θάλασσα ἁλική) wie auch ‚M. der Steppe' (jam ha-'arabah: Dtn. 3, 17; LXX: θάλασσα Ἀραβα) u. ‚das östl. M.' (ha-jam haqqadmoni: Hes. 47, 18; LXX: ἡ θάλασσα ἡ πρὸς ἀνατολὰς Φοινικῶνος; vgl. Joel 2, 20) heißt. Damit ist der Ausdruck ‚vom M. zum M.' (mijjam 'ad-jam: Amos 8, 12; Sach. 9, 10; Ps. 72 [71], 8) zu vergleichen, der den geographischen Raum zwischen dem Mittel-M. im Westen u. dem Toten M. im Osten umschreibt (s. unten). 4) Das Rote M., das im AT unter dem Namen ‚Schilfmeer' (jam-suf; LXX: ἐρυθρὰ θάλασσα) begegnet. Der Terminus bezeichnet zum einen geographisch den Golf von Aqaba (Ex. 23, 31; Num. 14, 25; 1 Reg. 9, 26; Jer. 49, 21 u. ö.), zum anderen aber zumeist das M., das die Israeliten beim Auszug aus Ägypten durchschritten (Ex. 13, 18; 15, 4. 22; Num. 33, 10f; Dtn. 11, 4; Jos. 2, 10 u. ö.) u. das geographisch nicht sicher zu lokalisieren ist (Golf von Suez oder ein größerer Binnensee?; vgl. H. Lamberty-Zielinski, Das ‚Schilfmeer'. Herkunft, Bedeutung u. Funktion eines atl. Exodusbegriffs [1993]). 5) Ob in der sich auf Babylonien beziehenden Wendung ‚Wüste des M.' (midbar-jam) in Jes. 21, 1 mit ‚M.' der Pers. Golf gemeint ist, wird erwogen (P. Dhorme, Le désert de la mer: RevBibl 31 [1922] 403/6). Diskutiert wird auch, ob in Sach. 9, 10 u. Ps. 72 (71), 8, wonach der König ‚vom M. bis zum M.' (mijjam 'ad-jam) herrschen soll, nicht Mittel-M. u. Totes M., sondern Mittel-M. u. Persischer Golf oder sogar der die Welt umgebende Ozean gemeint ist (Ringgren 650). Nur summarisch werden die Inseln im M. erwähnt (Sir. 43, 23; Hes. 26, 18; 27, 3). – Alle M. wurden wirtschaftlich genutzt. Am Toten M. wurde Salzgewinnung betrieben (ebd. 47, 11; vgl. die Erwähnung von Salzteichen in 1 Macc. 11, 35). Die übrigen ‚M.' dienten dem Fischfang; entsprechend ist die Drohung Jahwes, das Land veröden u. die *Fische des M. zugrunde gehen zu lassen (Hos. 4, 3; Zeph. 1, 3), die Ankündigung einer lebensbedrohenden Strafe. Seehandel ist für das Mittel-M. u. das Rote M. bezeugt. Die Schiffsverbindung zwischen Palästina u. Ägypten klingt in Dtn. 28, 68 an. Handelsschiffe auf dem M. werden in Ps. 107 (106), 23 erwähnt. Besonders hervorgehoben werden die phönizischen Handelsmetropolen Sidon, dessen Kaufleute über das M. fuhren u. das ‚zum Handelsplatz für die Völker' wurde (Jes. 23, 2f), u. Tyrus, das ‚seine Sied-

ler aussandte in weiteste Fernen' (ebd. 23, 7), ,dessen Kaufleute wie Fürsten auftraten u. dessen Händler die vornehmsten Herren der Erde waren' (ebd. 23, 8) u. zu dem alle Schiffe des M. kamen, um Handel zu treiben (Hes. 27, 9). Eigens genannt wird der Seehandel mit Zypern, dem ,Land der Kittäer' (Jes. 23, 1. 12; Hes. 27, 6), u. mit Tarschisch (Jes. 23, 1. 6; Hes. 27, 12. 25 u. ö.), das meistens mit dem an der Südwestküste der Iberischen Halbinsel gelegenen Tartessos identifiziert wird (gegen eine konkret-reale Identifikation bzw. zur Gleichsetzung mit Atlantis vgl. M. Görg, Ophir, Tarschisch u. Atlantis: Bibl. Notizen 15 [1981] 76/86). Der ,Festung Tyrus' (vgl. 2 Sam. 24, 7; Jos. 19, 29; Sach. 9, 3), ,einst eine Macht auf dem M.' (Hes. 26, 17), u. ihrem König wirft Ezechiel neben Hochmut (ebd. 28, 17) unredliche Handelsgeschäfte (28, 18) u. mit dem ausgedehnten Handel verbundene Gewalttaten vor (28, 16) u. kündigt deshalb Gottes Strafgericht über Tyrus (u. Sidon) an (26, 1/28, 23; vgl. auch Jes. 23, 1/18; Joel 4, 4; Amos 1, 9f). In der Totenklage über Tyrus (Hes. 27, 1/36) schildert Ezechiel die Stadt unter dem Bild eines prächtigen Schiffes, das schwer beladen mit Handelswaren im M. fährt u. vom Ostwind zerstört wurde (ebd. 27, 25f). Mehr als 300 Jahre zuvor hatten David u. Salomon von den Handelsbeziehungen zu König Hiram v. Tyrus profitiert, der Bauholz u. Handwerker aus dem Libanon für den Königspalast u. den Tempel in Jerusalem lieferte (2 Sam. 5, 11; 1 Reg. 5, 15/24; 2 Chron. 2, 2/15). Der Transport des Bauholzes erfolgte über das M. (1 Reg. 5, 23) nach Jafo u. von dort nach Jerusalem (2 Chron. 2, 15). Gleiches wiederholte sich im 6. Jh. vC. beim Wiederaufbau des Tempels unter Esra (Esr. 3, 7). In Zusammenarbeit mit Hiram v. Tyrus beteiligte sich Salomon auch am Seehandel auf dem Mittel-M., auf dem er eine ,Tarschischflotte' unterhielt, die einmal in drei Jahren *Gold, Silber, *Elfenbein, *Affen u. Perlhühner herbeischaffte (1 Reg. 10, 22). Ferner baute Salomon, wohl ebenfalls in Zusammenarbeit mit Hiram v. Tyrus, eine Handelsflotte bei Elat am Golf von Aqaba auf, die mit Hilfe erfahrener phönizischer Seeleute Gold, Sandelholz u. *Edelsteine aus dem nicht lokalisierbaren Goldland Ophir (= Punt?) brachte (ebd. 9, 26/8; 10, 11; 2 Chron. 8, 18; 9, 10). Inwieweit man von einer See- u. Handelspolitik Israels sprechen kann, wird diskutiert (S. Yeivin, Did the kingdom of Israel have a maritime policy?: JewQuartRev 51 [1960/61] 193/228). Ein Versuch Josafats (ca. 871-70/849-48 vC. König von Juda), eine neue ,Tarschischflotte' für den Handel mit Ophir zu schaffen, scheiterte, da die Schiffe vor der ersten Fahrt zerschellten (1 Reg. 22, 49; 2 Chron. 20, 36f). Die Schiffsverbindung zwischen Jafo u. ,Tarschisch' wird im Buch Jona (1, 3) vorausgesetzt. – Eine militärische Nutzung des M., u. zwar durch die Ptolemäer u. Seleukiden, kommt erst in der Makkabäerzeit in den Blick. 1 Macc. 1, 17 erwähnt die Kriegsflotte, die Antiochus IV Epiphanes iJ. 169 vC. gegen Ptolemäus VI Philometor nach Ägypten führte; ebenfalls erwähnt wird diejenige, die Ptolemäus VI gegen Alexander Balas zusammenzog (ebd. 11, 1). Auch die Belagerung der Hafenstadt Dor durch Antiochus VII Sidetes u. der Schiffsangriff vom Mittel-M. aus werden geschildert (ebd. 15, 13f). Schließlich berichtet 2 Macc. 14, 1 von der Ankunft der Kriegsflotte Demetrius' I Soter iJ. 161 vC. im Hafen von Tripolis. – Es gilt als Hybris, das Land schiffbar u. das M. gangbar machen zu wollen (ebd. 5, 21) oder zu meinen, den Wogen des M. gebieten zu können (ebd. 9, 8).

b. Schöpfung. Während der zweite Schöpfungsbericht (Gen. 2, 4b/25) das M. unerwähnt lässt, spielt es im priesterschriftlichen (ebd. 1, 1/2, 4a) eine wichtige Rolle. Am Anfang (von einer Schöpfung aus dem Nichts ist keine Rede) bedeckte das Ur-M. (tehom), das auch als ,Wasser' (ha-majim) bezeichnet wird, die Erde (ebd. 1, 2). Durch die Erschaffung des Himmelsgewölbes am zweiten Schöpfungstag werden die Wasser unterhalb von den Wassern oberhalb des Gewölbes geschieden (ebd. 1, 6/8). Erst am dritten Tag sammeln sich auf Gottes Geheiß die Wasser, die den Namen ,M.' (jammim) erhalten, ,an einem Ort' u. ,das Trockene', das ,Land' ('ereṣ, ,Erde') genannt wird, tritt hervor (1, 9f). So hat Gott das als vom Weltozean umgebene Scheibe vorgestellte ,Festland' (tebel) ,auf den M.' gegründet (Ps. 24 [23], 1f; 136 [135], 6; zum Wasser unter der Erde vgl. Ex. 20, 4). Entsprechend gilt Gott als Schöpfer u. daher auch als Eigentümer des M. (Ps. 95 [94], 5; vgl. 104 [103], 24f) wie des gesamten Weltalls, als dessen Teil das M. in Merismen genannt wird, die das Ganze exemplarisch durch seine Teile bezeichnen: Ex. 20, 11 u. Ps. 146 (145), 6 zählen Himmel, Erde u. M.

auf (vgl. Ex. 20, 4: Himmel, Erde u. Wasser), Ps. 135 (134), 6 Himmel, Erde, M. u. Tiefen (dazu mit Belegen Ringgren 650). Mit dieser Auffassung vom M. als Geschöpf Gottes kontrastiert eine andere, teils mit mythischen Elementen durchsetzte, nach der das M. als eine feindliche Chaosmacht erscheint, der Gott am Anfang der Welt entgegentritt (Eissfeld 258/61; Reymond 183/93; Kaiser 140/52). Nach Ps. 104 (103), 6f wich vor dem bannenden ‚Schelten' (ga'ar) Gottes das Ur-M. bzw. die Wasser, die die Erde bedeckten (zum ‚Schelten' des M. vgl. Nah. 1, 4; Jes. 50, 2; s. auch das Motiv von Gottes Ergrimmen gegenüber dem M. in Hab. 3, 8). Auf diese Weise hat er dem Wasser bzw. dem M. eine Grenze gesetzt, die es nicht mehr überschreiten darf (Jer. 5, 22; vgl. Job 38, 8/11; Prov. 8, 29). Der Kampf Gottes gegen das Chaos-M. klingt mehrfach in poetischen Texten an, so in Ps. 74 (73), 13f: ‚Mit deiner Macht hast du das M. zerspalten, die Häupter der Drachen (tanninim; nach Eissfeld 259 ist der Singular tannin zu lesen) im Wasser zermalmt, du hast zerhauen die Häupter des Leviathan, ihn zum Fraß gegeben den Ungeheuern des M.'; in Ps. 89 (88), 10f heißt es: ‚Du herrschst über den Stolz des M., wenn seine Wogen toben, beruhigst du sie; Rahab hast du zerschmettert wie einen Durchbohrten'. Auch Job 26, 12f erinnert an das Urereignis: ‚Durch seine Macht wurde das M. ruhig, durch seine Klugheit zerschmetterte er Rahab, durch seinen Hauch wurde der Himmel klar, seine Hand durchbohrte die flüchtige Schlange' (vgl. Jes. 51, 9). Engste Verwandtschaft besteht zum Mythos vom Kampf zwischen Jam, dem personifizierten M., u. *Baal in den Texten von Ugarit, in denen mit Ausnahme von Rahab dieselben Gestalten begegnen. Weniger überzeugend ist der Hinweis Gunkels auf den babyl. Mythos vom Kampf Marduks gegen Tiamat (vgl. Kaiser 140f mit Belegen). Für die Schlange in Job 26, 13, die mit dem Verdunkeln des Himmels in Verbindung gebracht wird, ist auch an die ägypt. Apophisschlange zu denken (Kaiser 144). Unklar bleibt indessen, inwieweit diese Chaoswesen nur Personifikationen des M. (so Eissfeld 259f) oder eher dessen Helfer sind (Ringgren 651). Jedenfalls ist das M. als gottfeindliche Macht bezwungen, auch wenn es als eine bedrohlich empfundene u. erfahrene Realität weiterhin vorhanden ist (Reymond 196/8).

c. Durchzug durch das Rote Meer. Eine wichtige Rolle spielt das M. beim Exodus Israels aus Ägypten (vgl. K. Wessel, Art. Durchzug durch das Rote M.: o. Bd. 4, 370/89).

d. Meerwesen. Außer den auch andernorts mehrfach erwähnten Fischen des M. (Job 12, 8; Ps. 8, 9; Hos. 4, 3; Hab. 1, 14; Zeph. 1, 3) u. dem M.getier (Sir. 43, 25) halten sich nach Ps. 104 (103), 25f im M. Seeungeheuer auf, darunter der dort als Geschöpf apostrophierte u. zum Spielzeug Gottes degradierte *Leviathan (*Drache; *Ketos). Dieser wird als schlangenförmiges Wesen mit mehreren (in den ugaritischen Texten sieben) Köpfen dargestellt (P. van Imschoot, Art. Leviathan: H. Haag [Hrsg.], Bibellexikon[2] [1968] 1042f). Neben Leviathan wird in Jes. 27, 1 ‚der Drache, der im M. ist' u. in Job 7, 12 der (M.-) ‚Drache' (tannin) genannt, wobei unklar bleibt, ob dieser mit Leviathan bzw. dem M. zu identifizieren ist oder ein eigenständiges Seeungeheuer darstellt. Jedoch nennt Ps. 74 (73), 13 Drachen (tanninim) im Plural, was eine solche Gleichsetzung ausschließt (s. oben). Amos 9, 3 erwähnt die Schlange (hanaḥaš) auf dem Grund des M., welche die fliehenden u. sich verbergenden Israeliten auf Gottes Geheiß beißen soll. Auch hier muss offenbleiben, ob diese mit Leviathan zu identifizieren oder ein selbständiges M.wesen ist. Der poetische Text Job 40f schildert neben dem Leviathan (40, 25) auch den Behemot (40, 15), ein Wesen, das in 40, 19 als ‚Anfang der Wege Gottes' bezeichnet wird, da Gott die großen Seetiere bzw. -ungeheuer nach Gen. 1, 21 am fünften Schöpfungstag erschuf. Gegen die gängige Deutung des Leviathan als *Krokodil (vgl. van Imschoot aO. 1042) u. des Behemot als Nilpferd (H. Frehen, Art. Nilpferd: Haag aO. 1232; ferner die Einheitsübersetzung) in Job 40f wendet sich Kaiser (149/52), der in der Stelle einen Nachhall des Mythos vom urzeitlichen Kampf Gottes gegen das M. sieht (s. oben) u. Behemot als eines der Chaoswesen der Urzeit versteht. Seeungeheuer allgemein erwähnt schließlich noch Sir. 43, 25. – Nach Ps. 68 (67), 22f halten sich die Feinde Gottes in der Tiefe des M. auf; von dort wird er sie hervorholen u. ihre Köpfe zerschmettern. Auch Jes. 27, 1 kündigt die Tötung des Leviathan bzw. des Drachen im M. durch Gott an. Ob sich dies auf die Vernichtung der mit den M.wesen identifizierten feindlichen Reiche in

naher Zukunft bezieht oder eschatologisch zu verstehen ist, ist umstritten (Kaiser 148f mit Anm. 253). In der Vision Dan. 7 steigen vier Tiere aus dem M. herauf, welche die vier zum Untergang bestimmten Reiche symbolisieren. Das M.wesen, das den Propheten Jona verschlang u. ausspie (Jon. 2, 1. 11), war nach der Hebraica ein großer Fisch (dag), nach der LXX jedoch ein Seeungeheuer (κῆτος). – Zu den mythischen M.wesen des AT insgesamt vgl. G. R. Driver, Mythical monsters in the OT: Studi orientalistici, Festschr. G. Levi della Vida 1 (Roma 1956) 234/49; J. Ebach, Leviathan u. Behemoth (1984); Breitenbach 781f; P. van Imschoot / Ch. Hornung, Art. Leviathan: o. Bd. 22, 1246f; jeweils mit weiterer Lit., teils aber mit anderer Interpretation.

e. Bildersprache u. Metaphorik. Neben Naturbeobachtungen wie ‚alle Flüsse gehen ins M. u. das M. wird nicht voll' (Koh. 1, 7), oder derjenigen, dass das M. nie zur Ruhe kommt (Jes. 57, 20; Jer. 49, 23), begegnen zahlreiche Bilder u. Vergleiche (Reymond 179/82), vor allem in den poetischen u. weisheitlichen Texten des AT.

1. Ausdehnung u. Tiefe. Gottes Vollkommenheit ist nach Job 11, 9 länger als die Erde u. breiter als das M., u. nach Ps. 36 (35), 7 sind seine Urteile tief wie das Ur-M. (tehom). Vom mosaischen Gesetz wird gesagt: ‚Übervoll wie das M. ist sein Sinn, sein Rat ist tiefer als der Ozean' (Sir. 24, 29). Gottes Gebot ist nicht ‚jenseits des M.' (d. h. in denkbar weitester u. unerreichbarer Ferne), sondern nahe beim Menschen (Dtn. 30, 13; vgl. auch Bar. 3, 30 mit Bezug auf die Weisheit). Der Psalmist weiß, dass er auch am ‚Ende des M.' Gott nicht entfliehen kann (Ps. 139 [138], 9). In der messianischen Heilszeit ist das Land erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, wie das M. mit Wasser gefüllt ist (Jes. 11, 9; Hab. 2, 14). Die wenigen Lebensjahre des Menschen verhalten sich zur Ewigkeit ‚wie ein Wassertropfen im M. u. wie ein Körnchen im Sand' (Sir. 18, 10). ‚Groß wie das M.' ist der Zusammenbruch Jerusalems nach der Eroberung durch *Nabuchodonosor 586 vC. (Lament. 2, 13), aber auch ein Teich kann ‚groß wie ein M.' sein (Sir. 50, 3). Wenn Gott alle Sünden in die Tiefe des M. hinabwirft (Mich. 7, 19), bedeutet das, dass er sie gänzlich vergibt. Nach Job 38, 16 ist es unmöglich, zu den Quellen des M. zu gelangen u. des Urgrunds Tiefe zu durchwandern. In Jon. 2, 3f ist die M.tiefe, das ‚Herz der M.', schließlich Metapher für den Tod u. die Unterwelt (vgl. die ‚Wellen des Todes' u. die ‚Fluten des Verderbens' in 2 Sam. 22, 4f).

2. Wogen, Brandung u. Tosen. ‚Gewaltiger als das Tosen vieler Wasser, gewaltiger als die Brandung des M. ist Gott in der Höhe', heißt es in Ps. 93 (92), 4. Bei Jes. 17, 12f wird das Getöse der (feindlichen) Völker mit dem Tosen des M. verglichen (vgl. Ps. 65 [64], 8). In Hes. 26, 3 lässt Gott viele Völker gegen Tyrus ‚anbranden, wie das M. seine Wogen anbranden lässt'. Mehrfach wird der dröhnende Kriegslärm von Truppen mit dem Brausen des M. verglichen (Jes. 5, 30; Jer. 6, 23; 50, 42). Nach Jes. 57, 20 sind die Ruchlosen wie das aufgewühlte, nie zur Ruhe kommende M., das Schlamm u. Schmutz aufwirbelt. Diejenigen, die eine Bürgschaft zugrunde gerichtet hat, werden ‚umhergeworfen wie eine Woge im M.' (Sir. 29, 18). Der Beter des Psalms fürchtet sich selbst dann nicht, wenn Berge in die Tiefe des M. stürzen u. seine Wogen tosen u. schäumen, weil Gott seine Burg ist (Ps. 46 [45], 3f). Andererseits können die Wogen des M. auch als Bild für das Heil dienen (Jes. 48, 18).

3. Sand. Die Tage der Vorzeit kann niemand zählen, ebenso wenig wie die Tropfen des Regens u. den Sand des M. (Sir. 1, 2). Abrahams Nachkommen sollen zahlreich werden wie der Sand am M.strand (Gen. 22, 17; 32, 13; vgl. Jes. 10, 22; Hos. 2, 1), ebenso die Nachkommen Davids (Jer. 33, 22). Für die Hungerjahre speicherte Joseph in Ägypten ‚Getreide in sehr großer Menge auf, wie Sand am M.' (Gen. 41, 49). Zahlreich wie der Sand am Ufer des M. waren die Truppen, mit denen Josua ausrückte (Jos. 11, 4), u. zZt. des Jeremia wurden die Witwen Jerusalems zahlreicher als der Sand am M. (Jer. 15, 8). Schließlich heißt es vom Leid Hiobs, es sei schwerer als der Sand des M. (Job 6, 3).

f. Das eherne Meer. Das eherne M. (jam hanneḥošet: 2 Reg. 25, 13; 1 Chron. 18, 8; Jer. 52, 17), das auch ‚das gegossene M.' (ha-jam muṣaq: 1 Reg. 7, 23; 2 Chron. 4, 2) oder einfach ‚M.' (jam: 1 Reg. 7, 24f; 2 Reg. 16, 17) genannt wird, war nach 1 Reg. 7, 23/6 (vgl. 2 Chron. 4, 2/5) ein rundes bronzenes, im Priester-Vorhof des Jerusalemer Tempels aufgestelltes Wasserbecken von 10 Ellen Durchmesser, 5 Ellen Höhe u. 30 Ellen Umfang, das 2000 (nach ebd. 4, 5 sogar 3000) Bat (ca. 728 bzw. 1092 Hektoliter) fasste u. ritu-

ellen Waschungen der Priester diente (ebd. 4, 6). Es wurde wohl wegen seiner Größe ‚M.‘ genannt. Wie die übrigen Bronzearbeiten im Tempel ließ Salomon es von Hiram bzw. Hiram-Abi, dem Sohn eines Bronzeschmiedes aus Tyrus u. einer israelit. Frau, herstellen (1 Reg. 7, 13f; 2 Chron. 2, 12f; 4, 15f). Es stand auf 12 ehernen Stieren oder Rindern, die in Gruppen zu je drei den vier Himmelsrichtungen zugewandt waren (Rekonstruktion bei F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 283 Abb. 6; P. Volz, Die bibl. Altertümer [1914] 27 Abb. 6). König Ahas ließ die bronzenen Rinder entfernen u. das eherne M. auf das Steinpflaster setzen (2 Reg. 16, 17). Bei der babyl. Eroberung wurde es zerschlagen u. als Beute abtransportiert (ebd. 25, 13). Ein dem ehernen M. korrespondierendes Bronzebecken gab es zuvor bereits im alten Zeltheiligtum (Ex. 30, 17/21) u. später auch im Hof des herodianischen Tempels (Middot 3, 6). Als Parallelen werden entsprechend große Wasserbecken oder wirkliche Teiche (‚M.‘) in babylonischen u. ägyptischen Tempeln angeführt (Nötscher aO. 298), besonders das apsu genannte künstliche Wasserreservoir im Marduk-Tempel in Babylon (W. F. Albright, Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen [1956] 166/8; Ringgren 648. 657). Dass das eherne M. über seine kultische Funktion hinaus Leben u. Fruchtbarkeit symbolisierte (so Volz aO. 27), ist nicht belegbar.

II. Qumran. a. Allgemeines. In den Schriften von Qumran spielt das M. als geographische Größe kaum eine Rolle (anders Ringgren 657). Im Genesis-Apokryphon werden das Mittel-M. (‚Großes M.‘: 1QGenAp 16, 12; 21, 11) sowie im Kontext der Wanderungen Abrahams das ‚Salz-M.‘ (Totes M. ?), der (als ‚Rotes M.‘ bezeichnete) Pers. Golf (?), das Rote M. u. das ‚Schilf-M.‘ (jam-suf) genannt (ebd. 21, 15/8). Die Kriegsrolle erwähnt mit Bezug auf den Exodus aus Ägypten das ‚Schilf-M.‘ (jam-suf: 1QM 11, 10), das auch in einem Frg. begegnet (4Q491 frg. 18, 5). In zwei Frg. der Schrift ‚Vernichtung der Kittäer‘ ist von einem ‚Fürst(en) der Gemeinde bis zum M.‘ die Rede (4Q285 frg. 4, 2; 6, 6). – Verschiedentlich werden die M. u. Urfluten (tehomot) unter Gottes Schöpfungswerken erwähnt (1QH 1 [neu 9], 13f; 13 [neu 5], 8f; 1QM 10, 13). Gott glättet die Wogen des M. (4Q381 frg. 15, 4). Die Fische des M. begegnen in Zitat u. Deutung von Hab. 1, 14 (1QpHab 5, 12; 6, 1f), auch das M.getier wird genannt (4Q511 frg. 1, 4; vgl. 1QGenAp 7, 1; 4Q403 frg. 8, 13; 4Q216 frg. 7, 5 = Jub. 2, 16), während von den mythischen M.wesen nur Leviathan in einem Frg. vorkommt (4Q380 frg. 3). In der Gemeinderegel heißt es, dass die Verstockten nicht entsühnt u. auch nicht im M.wasser geheiligt bzw. gereinigt werden können (1QS 3, 4).

b. Bildersprache u. Metaphorik. Zahlreich sind Bilder u. Vergleiche mit Bezug auf das M. So lärmen die Gottlosen ‚wie Stürme des M., wenn seine Wogen branden, Schlamm u. *Kot werfen sie aus‘ (1QH 2 [neu 10], 12f mit Anklang an Jes. 57, 20). Das M. dient als Metapher der Bedrohung, wobei die M.tiefe mit Tod u. Unterwelt in Verbindung steht: ‚Die auf dem Trockenen wohnen, sind wie solche, die auf dem M. fahren, die erschrecken vor dem Tosen des Wassers, u. ihre Weisen sind wie Seeleute auf M.tiefen, denn verschlungen wird all ihre Weisheit durch das Tosen der M., wenn ‘Urfluten’ (tehomot) emporschäumen über die Wasserquellen u. zu hohen Wellen emporgeworfen werden u. die Wasserfluten mit tosendem Schall. U. bei ihrem Branden öffnen sich Unterwelt u. Abgrund, alle Pfeile der Grube sind bei ihrem Schritt; bis zur M.tiefe lassen sie ihren Schall hören, u. es öffnen sich die Tore der Unterwelt für alle Werke des Wahns‘ (1QH 3 [neu 11], 13/7). Der in Bedrängnis geratene Sänger des Loblieds vergleicht sich mit einem Seemann zu Schiff im Tosen der M., deren Wogen u. Wellen gegen ihn heranstürmten (ebd. 6 [neu 14], 22f; vgl. 7 [neu 15], 4: ‚meine Glieder waren an mir wie ein Schiff im Sturm‘), u. er fährt fort: ‚es brauste die ‘Urflut’ (tehom) zu meinem Stöhnen, u. meine Seele gelangte bis an die Tore des Todes‘ (ebd. 6 [neu 14], 24). Andererseits können das M. u. das Schiff auf dem M. auch als Metaphern mit positiver Konnotation dienen, so wenn der Beter des Loblieds sagt: ‚Sie achteten mich u. machten meine Seele gleich einem Schiff auf hoher See‘ (ebd. 3 [neu 11], 6), u. wenn die Erkenntnis (der Herrlichkeit des Herrn) offenbart wird ‚wie Wasser des M. in Fülle‘ (1QpHab 11, 1f zu Hab. 1, 14; vgl. Jes. 11, 9). Die von Gott gespendeten Lebenswasser ‚werden zum flutenden Strom‘ für den Beter, zu ‚Wassern u. zu M. ohne Ende‘ (1QH 8 [neu 16], 17). Aufgegriffen wird das atl. Bildwort, nach welchem die Nachkom-

menschaft Abrahams zahlreich sein wird wie der Sand am Ufer des M. (4Q225 frg. 2, 1, 6f; s. o. Sp. 546). In 4Q540 frg. 1, 3 scheint der Reichtum des Besitzenden bildlich mit dem ‚großen M.‘ verglichen zu werden. – Die ‚Kittäer‘ (hier wohl ein Deckname für die Römer) kommen von fern her, ‚von den Inseln des M., um alle Völker zu fressen wie ein *Geier, ohne Sättigung zu finden‘ (1QpHab 3, 10/2 zu Hab. 1, 8f), u. sie ‚häufen ihren Besitz mit all ihrer Beute wie Fische des M.‘ (ebd. 6, 1f zu Hab. 1, 14). In der Auslegung zu Nah. 1, 4 heißt es lapidar: ‚Das M. sind alle Kittäer‘ (4Q169 frg. 2, 3), während das ein Bollwerk bildende M. in Nah. 3, 8 auf die Krieger u. Kampfhelden Manasses gedeutet wird (4Q169 frg. 3/4, 11).

III. Philo v. Alex. a. Allgemeines. Philo verwendet für das M. zumeist das Wort θάλαττα, während πέλαγος nur selten (sechsmal) begegnet. Außer dem die Erde umfließenden Ozean (leg. ad Gai. 10), der den vierten Teil des Weltganzen ausmacht u. in dem die ‚schiffbaren M.flächen nur etwa die Größe von Häfen haben‘ (opif. m. 131), erwähnt er das Rote M. (θάλαττα ἐρυθρά) als M. des Durchzugs beim Exodus Israels aus Ägypten u. das Mittel-M. bzw. als dessen Teilflächen das M. von Caesarea (leg. ad Gai. 305), das Ionische M., das M. u. den Isthmus von *Korinth (Flacc. 154f) sowie die Meerenge von Sizilien, deren Entstehung er referiert (aetern. 139). – Die Erforschung des M. durch Künste u. Wissenschaften beurteilt Philo positiv (opif. m. 69), wenngleich der Mensch besser sich selbst u. seine Natur erforschen sollte (migr. Abr. 185), ebenso den Austausch von Gütern durch Seehandel, dessen Sicherheit der Staatslenker garantiert (leg. ad Gai. 47). Kritisch sieht er dagegen in der Linie stoischer Ethik die durch Gier u. Gewinnsucht motivierte übersteigerte kommerzielle Nutzung des M. Aus Geldgier u. um die Lust zu steigern, durchquert man die M., beutet sie aus u. nimmt alle möglichen Beschwernisse auf sich (agr. 23/5; migr. Abr. 217; quod omn. prob. lib. 66; post. Cain. 116), jedoch nicht, was angemessen wäre, um der Erkenntnis u. der Weisheit willen (migr. Abr. 218; quod omn. prob. lib. 67). – Vereinzelt finden sich bei Philo Naturbeobachtungen u. naturwissenschaftliche Deutungen bezüglich des M., so die Teilung des Festlands durch das M. (somn. 1, 17), das Entstehen u. Untergehen von Inseln im M. (aetern. 120/3. 138/42), die Existenz heißer Quellen (Geysire) im M. (somn. 1, 19), geringe Tiefe des M. bei der Insel Pharos vor Alexandria (vit. Moys. 2, 35) sowie Passatwinde u. aufgewühltes M. als Ursache für die Nilschwemme (ebd. 1, 115f). Die Gezeiten werden einmal auf die Wirkungen der Planeten (opif. m. 113), ein anderes Mal auf diejenigen des Mondes (spec. leg. 2, 143) zurückgeführt. Philo weiß um die Gefahren des M. wie ein widriger Sturm (leg. all. 3, 223), Winterstürme (Flacc. 125), plötzlich von M.stille in Sturm umschlagendes Wetter u. Schiffbruch (cherub. 37f; vgl. opif. m. 58). Ferner konstatiert er, dass diejenigen, die in M.nähe wohnen, (häufiger) durch Wasser umkommen (aetern. 148), lobt aber andererseits das aufgrund der angenehmen M.brise gesunde Klima des in M.nähe gelegenen Alexandria (vit. cont. 23f). Prächtig ausgestattete kaiserliche Villen in der Bucht von Puteoli (Golf von Neapel) erwähnt Philo beiläufig als sommerlichen Aufenthaltsort des Caligula (leg. ad Gai. 185).

b. Das Meer als Teil der Schöpfung. Für Philo gehört das M. zu Gottes Schöpfung u. ist nicht göttlich. Wenn manche (im Sinne stoischer Auslegung) das M. ‚Poseidon‘ nennen u. ihm dazu ‚Unterstatthalter (ὕπαρχοι) andichten, M.gottheiten u. ein großes Gefolge von männlichen u. weiblichen Dämonen‘ (eine Anspielung auf den M.thiasos), so bedeutet dies, vermeintlichen Göttern falsche Namen zu geben (decal. 53f). Allein Gott ist zu ehren u. nichts nach ihm, weder das M. noch andere Geschöpfe (congr. erud. gr. 133). Die Entstehung des M. erklärt Philo im Anschluss an Gen. 1, 9f durch Absonderung des salzigen Wassers von der Erde (opif. m. 38f. 136); es ist (gemäß der Schöpfungsordnung, vgl. Gen. 1, 20/2) der naturgegebene Aufenthaltsort der Fische u. Wassertiere (opif. m. 63; somn. 1, 135; gig. 7; quod det. pot. insid. 151), darunter auch der Purpur-*Muschel (vgl. congr. erud. gr. 117). Die Sintflut erklärt Philo durch das Ansteigen des ‚großen M.‘ (gedacht ist offenbar an den Ozean), das in ‚unsere‘ M.teile eindrang, u. die erhöhte Tätigkeit der Quellen u. Flüsse (Abr. 42), während er den Befehl Gottes als Ursache für den Rückgang der Fluten benennt (vit. Moys. 2, 63). Die flutenden M. u. ihre Weite erregen nach Philo (neben den anderen Schöpfungswerken) bei dem Betrachter den Gedanken an Gott als Schöpfer,

Vater u. Lenker aller Dinge (spec. leg. 1, 34; vgl. vit. Moys. 1, 212).

c. Bildersprache u. Metaphorik. In verschiedenen Wortzusammenstellungen ist das M. bei Philo Teil einer Ganzheit, u. zwar des *Kosmos oder der Welt (Erde, M., Luft, Himmel, explizit: Flacc. 123; Erde, Flüsse, M., Luft: opif. m. 78; vit. cont. 54; Erde, M., Luft: spec. leg. 3, 8. 188; vgl. conf. ling. 154; agr. 24). Die röm. Kaiser herrschen ‚über Land u. M.' (leg. ad Gai. 8. 44. 141; Flacc. 104; vgl. leg. ad Gai. 309; quis rer. div. her. 7; decal. 42), d. h. über die ganze Welt (vgl. leg. ad Gai. 10). Gleiches gilt für das Kriegführen ‚zu Land u. M.' (Abr. 29; leg. ad Gai. 144), das Leuchten der Sonne ‚über Erde u. M.' (gig. 3), die Ausbreitung von Lastern, Leiden u. Unheil über ‚Erde u. M.' (conf. ling. 10; decal. 152; leg. ad Gai. 145; sobr. 42) oder wenn die Störche ihre Jungen ‚über Land u. M.' bringen (decal. 116). Die ‚Grenzen des M.' bezeichnen die größte denkbare Entfernung, zu welcher der Geist bzw. der Gedanke leicht vordringt (mut. nom. 179; quod det. pot. insid. 89; ebr. 158). Was Dtn. 30, 11/4 vom Gesetz sagt, überträgt Philo auf das Gute: man muss es nicht ‚jenseits des M.', an den Enden der Erde oder im Himmel aufsuchen, sondern es ist in uns (praem. et poen. 80; vgl. post. Cain. 84; mut. nom. 237; mit Bezug auf Reue u. Umgestaltung des Lebens virt. 183). Das M. mit seinen Gezeiten ist ein Bild für den Wohlstand, der ein ganzes Volk überschwemmt, dann aber seinen Strom abzieht u. nichts übrig lässt (quod deus s. imm. 177f). Das Hin- u. Herfluten des M. kann auch als Bild der Leidenschaften u. der Begierde dienen (spec. leg. 4, 85f). Die Ruhe der Seele wird mit der wolkenlosen Stille auf dem M. u. der aufgeregte Geist mit dem stürmischen, wogenden M. verglichen (somn. 2, 166). Ferner spricht Philo vom ‚weiten M. der politischen Sorgen' (spec. leg. 3, 3) u. nimmt das M. als Bild des menschlichen Lebens: wer ‚des Lebens weites M. in sturmloser Stille durchsegelt hat, den Wind des Glücks beständig im Rücken, der muss ... Gott als dem Steuermann ... Dank abstatten' (ebd. 1, 224). Der Steuermann, der die ‚Wege auf dem M.' nicht minder gut kennt als die Straßen auf dem Lande, vermag ‚an pfadlosen Stellen sichere Heerstraßen zu eröffnen' (ebd. 4, 154f). Der Perserkönig Xerxes, ‚der Land gegen M. u. M. gegen Land vertauschen wollte', indem er den Hellespont überbrückte, gilt Philo als Meister der Großtuerei (somn. 2, 117f).

IV. Weiteres frühjüd. u. rabbin. Schrifttum. Im Frühjudentum ‚behält das M. seine den Menschen bedrohende Rolle' (Böcher 1367), obwohl Gott das M. ‚durch sein Befehlswort eingeschnürt' hat (Or. Man. 3). M.wellen, die ein Schiff zu versenken drohen, bändigen Rabbinen u. Seeleute mit einem Gebet oder Zauberspruch (bBaba Meṣi'a 59b; bBaba Batra 73a; vgl. Strack / Billerb. 1, 489f). Im Traumgesicht des Naphtali ist das ‚Schiff Jakobs' ohne Schiffer u. Steuermann auf dem M., das schließlich in Unwetter u. Sturm zerschellt, Ausdruck höchster Bedrängnis Israels (Test. XII Naph. 6, 2/5). Die Ambivalenz des M. wird deutlich, wenn es heißt, Juda werde sein wie das M., in dem ‚Gerechte u. Ungerechte umhergetrieben werden, die einen als Beute, die anderen reich werdend' (Test. XII Juda 21, 6). – Nach frühjüdischer Vorstellung herrschen von Gott eingesetzte Engel über Flüsse u. M. (Hen. slav. 19, 4; vgl. die Engel des Wassers Hen. gr. 66, 2; 69, 22; Jub. 2, 2). Der Engelfürst des M. wird als männlich u. stark beschrieben; ‚nach der Stärke seiner Kraft zieht er das M. mit einem Zaum zurück; dann wird es ähnlich fortgestoßen u. zu allen Erdengrenzen hin zerstreut' (Hen. gr. 60, 16). Auch die M.stürme werden von dem Engelfürsten des M. bewirkt (Gen. Rabbah 10, 7 zu Gen. 2, 1 [dt. Wünsche, BR 1, 2, 43]; vgl. Strack / Billerb. 3, 819). Gemäß talmudischer Überlieferung hat Gott bei der Schöpfung den Engelfürsten des M., der mit Rahab (vgl. Job 26, 12; Jes. 51, 9; s. o. Sp. 543) identifiziert wird, getötet, weil er sich dem Befehl Gottes widersetzte, alle Wasser der Erde (u. nicht nur das M.wasser) zu verschlingen (bBaba Batra 74b). Nach jSanhedrin 7, 11, 25d verschlang der Engelfürst des M. (d. h. das M.) auf Befehl Rabbi Jehoschuas einen Sektierer, der mit einem Zauberspruch das M. wie *Moses gespalten hatte (vgl. Strack / Billerb. 2, 473). – Wie die vier Tiere in der Vision Dan. 7 steigt in 4 Esr. 11, 1f der mit zwölf gefiederten Flügeln u. drei Häuptern versehene *Adler aus dem M. empor, der das letzte der vier Weltreiche repräsentiert (vgl. ebd. 11, 39f; 12, 13). Auch der Mensch (d. h. der Messias bzw. Erlöser) kommt ‚aus dem Herzen des M.' hervor (ebd. 13, 2f. 25. 51), was seine Unerforschlichkeit unterstreicht (vgl. ebd. 13, 52). – Im Sinne

der Entsprechung himmlischer u. irdischer Wirklichkeiten existiert nach frühjüdischer Vorstellung im ersten Himmel ‚ein sehr großes M., größer als das M. der Erde', das Henoch bei seiner Himmelsreise gezeigt wird (Hen. slav. 4); gemeint ist wohl der Himmelsozean nach Gen. 1, 7 (vgl. Apc. 4, 6; 15, 2; s. unten). – Die Seeungeheuer hat Gott am fünften Schöpfungstag (vgl. Gen. 1, 21) als ‚erste Fleischwesen' erschaffen (Jub. 2, 11; vgl. 4 Esr. 6, 49; Apc. Bar. syr. 29, 4; bBaba Batra 74b), darunter Leviathan u. Behemot; letztere werden in der messianischen Endzeit vernichtet (van Imschoot / Hornung aO. [o. Sp. 545] 1247f). Zum Ketos des Jona-Buches im Frühjudentum Breitenbach 782/4. – Das M. selbst wird in der Endzeit verschwinden, u. zwar entweder durch Feuer ausbrennen (Orac. Sib. 3, 84f; 4, 175/9; 5, 158f) oder austrocknen (ebd. 5, 447; Ass. Moys. 10, 6; Test. XII Levi 4, 1; vgl. Strack / Billerb. 3, 773. 847).

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Allgemeines. Wie im AT (s. o. Sp. 539) kann auch im NT neben dem offenen M. ein größerer Binnensee als M. bezeichnet werden. Das NT kennt drei M.: 1) das Mittel-M. (θάλασσα: Act. 10, 6. 32; 17, 14; 27, 30. 38. 40; 28, 4); 2) das Rote M. (ἐρυθρὰ θάλασσα: ebd. 7, 36; Hebr. 11, 29; 1 Cor. 10, 1f: θάλασσα ohne Ergänzung; alle Belege mit Bezugnahme auf den *Durchzug durch das Rote M.); 3) den See Gennesaret, der meist einfach M. (θάλασσα) genannt wird (Mt. 8, 24. 26. 32; 13, 1; Mc. 2, 13; 4, 1. 39; 5, 13; 6, 47 u. ö.), daneben auch ‚galiläisches M.' (θάλασσα τῆς Γαλιλαίας: Mt. 4, 18; 15, 29; Mc. 1, 16; 7, 31; Joh. 6, 1) u. ‚M. von Tiberias' (θάλασσα τῆς Τιβεριάδος: Joh. 6, 1; 21, 1). Nur Lc. nennt ihn bewusst ‚See' (λίμνη: 5, 2; 8, 22f. 33) bzw. ‚See Gennesaret' (5, 1). Das Tote M. begegnet im NT nicht. – Fischfang u. Schifffahrt auf dem galiläischen M. werden in den Evv. häufig erwähnt (zB. Mt. 8, 18; Mc. 1, 16 par.; 4, 35f par.; 5, 21 par.; Joh. 6, 24; 21, 3; vgl. den ‚wunderbaren Fischfang' Lc. 5, 1/11; Joh. 21, 1/11), auch die damit verbundenen Gefahren (vgl. Mc. 4, 35/8 par.; Mt. 14, 24; Joh. 6, 18). In den Act. nutzen die Glaubensboten die Infrastruktur der Schifffahrt auf dem Mittel-M. zur Ausbreitung des Ev., besonders Paulus auf seinen sog. Missionsreisen bzw. seiner Überführung nach Rom (13, 4/14, 28; 15, 36/18, 22; 18, 23/21, 17; 27, 1/28, 16). Dabei werden die Gefahren des M. wie Seesturm (27, 14/26) u. Schiffbruch (27, 27/44) plastisch geschildert. Paulus erlitt dreimal Schiffbruch (*Malta) u. trieb eine Nacht u. einen Tag auf dem M. (2 Cor. 11, 25f).

b. Das Meer als Teil der Schöpfung. Ganz selbstverständlich gilt das Meer im NT als Teil von Gottes Schöpfung (Act. 4, 24; 14, 15; Apc. 10, 6; 14, 7). Gleichwohl bleibt es (wie im AT) eine bedrohliche Macht, teils mit Zügen des Dämonischen u. Widergöttlichen, die in der jüdisch-apokalyptischen Traditionen verpflichteten Johannesapokalypse personifiziert erscheint u. erst im Eschaton bezwungen wird (vgl. Böcher 1368): Dann wird das M., ebenso wie der Tod u. die Unterwelt, die Toten herausgeben, die in ihm waren (Apc. 20, 13). In der Endzeit soll dem M. Schaden zugefügt werden (ebd. 7, 2f); es erfolgt ein Weheruf über das M. (ebd. 12, 12), das M.wasser wird zu *Blut u. die Lebewesen darin sterben (8, 8f; 16, 3 in Analogie zur ägypt. Plage Ex. 7, 17/21), u. schließlich wird es (wie in der frühjüd. Eschatologie; s. oben) beseitigt, ohne dass es, im Gegensatz zu Himmel u. Erde, ein neues M. gäbe (Apc. 21, 1); es verliert gleichsam sein Existenzrecht (Böcher 1368). – Das kristallgleiche gläserne M. (θάλασσα ὑαλίη) in Apc. 4, 6 u. 15, 2 meint wohl den oberhalb des Himmelsgewölbes befindlichen Himmelsozean (vgl. Gen. 1, 7; Hen. slav. 4; s. oben), u. das darin befindliche ‚Feuer' (Apc. 15, 2) bezeichnet Blitze, hier vielleicht als Ankündigung des Gerichts (vgl. Böcher 1369f; H. Kraft, Die Offenbarung des Joh. = HdbNT 16a [1974] 97. 201). – Unter den kosmischen Vorzeichen der Parusie nennt Lc. 21, 25 das Getöse des M. u. der Wogen, das die Völker in Angst u. Ratlosigkeit versetzt.

c. Das galiläische Meer. Der See Gennesaret u. sein Umland mit den Städten Gennesaret, Kafarnaum u. Bethsaida ist die Landschaft, in der ein Großteil des Wirkens Jesu stattfindet: die Berufung der ersten Jünger (Mc. 1, 16/20 par.), Verkündigungstätigkeit (vgl. ebd. 2, 13; 4, 1; Mt. 13, 1f) u. Wunder. Daraus ergibt sich eine Vielzahl von Bezügen zum galiläischen M. Insbesondere sind die ‚M.wunder' Jesu dort lokalisiert: die Stillung des Seesturms (Mc. 4, 35/41 par.), die Jesus als Herrn über die Naturgewalten M. u. Sturm ausweist, sowie der Seewandel Jesu (ebd. 6, 45/52 par.) bzw. Jesu u. Petri (Mt. 14, 22/33), der Jesus als Sohn Gottes beglaubigt, ebenso der wunderbare

Fang eines *Fisches mit einem Vierdrachmenstück im Maul, mit dem die Tempelsteuer bezahlt wird (ebd. 17, 27). Bei der Heilung des Besessenen von Gerasa (Mc. 5, 1/17 par.) fahren die Dämonen in Schweine, die sich ins galiläische M. stürzen u. ertrinken. Auch die Ostererscheinung Joh. 21 ist am galiläischen M. lokalisiert.

d. Meerwesen. Die atl. Seeungeheuer der Urzeit, Leviathan, Behemot u. Rahab (s. o. Sp. 543f), begegnen im NT nicht mehr. Das Ketos des Jona-Buches wird nur einmal beiläufig erwähnt (Mt. 12, 40; vgl. Breitenbach 784). Gleichwohl klingt die atl.-jüd. Vorstellung vom M. als Aufenthaltsort von gefährlichen, gottfeindlichen M.ungeheuern in der Johannesapokalypse nach. Wie in der jüd. Apokalyptik (Dan.; 4 Esr.; s. o. Sp. 545. 552) steigt in Apc. 13, 1 ein Tier mit zehn Hörnern u. sieben *Köpfen aus dem M. (vgl. den wasserspeienden *Drachen in Apc. 12, 3. 15f, der ebd. 12, 9 mit dem Teufel identifiziert wird), welches das röm. Weltreich repräsentiert (Kraft aO. 174f; A. Vögtle, Das Buch mit den sieben Siegeln [1981] 105/7).

e. Bildersprache u. Metaphorik. Mit der paradoxalen Vorstellung, dass sich auf einen Befehl hin ein Berg emporhebt u. ins M. stürzt (Mc. 11, 23; Mt. 21, 21) oder sich ein Maulbeerbaum entwurzelt u. ins M. verpflanzt (Lc. 17, 6), wird die Kraft des zweifelsfreien Glaubens illustriert. Den Zweifler vergleicht Jac. 1, 6 mit einer M.woge, die vom Wind hin u. her getrieben wird. Jud. 13 bezeichnet die von ihm bekämpften Irrlehrer als ‚wilde M.wogen, die ihre eigene Schande ausschäumen'. Schlimmer als das Ertränktwerden im M. mit einem Mühlstein um den Hals ist die Strafe der ewigen Verdammnis (Mc. 9, 42 par.; *Ertrinken). Das Werfen eines Steines von der Größe eines Mühlsteins ins M. begegnet Apc. 18, 21 als Symbolhandlung, um den Untergang ‚Babylons' (gemeint ist Rom) anzuzeigen. Die Wendung ‚über Land u. M. ziehen' dient in der Persiflage Mt. 23, 15 dazu, die vorgebliche Reisetätigkeit jüdischer Proselytenmacher (bezogen auf die Pharisäer u. Schriftgelehrten) zu ironisieren. Dreimal begegnet das Bildwort ‚zahlreich wie der Sand am M.' (Apc. 20, 8), zweimal davon in alttestamentlichen Zitaten (Rom. 9, 27; Hebr. 11, 12).

II. Alte Kirche. a. Allgemeines. Die antiken Christen teilten mit ihren nichtchristl. Zeitgenossen die geographischen Kenntnisse u. Vorstellungen von den M. (s. o. Sp. 515/7) u. nutzten wie jene das M. sowie die mit der M.schifffahrt gegebenen Möglichkeiten. – Die Gefahren der Schifffahrt auf dem M. werden bisweilen erwähnt (Tert. paenit. 7, 5; Cypr. mortal. 25 [CCL 3A, 30]; Greg. Naz. or. 2, 100 [SC 247, 220]; Greg. Nyss. usur.: GregNyssOp 9, 206, 2/4; Ambr. hex. 2, 3, 12; in Ps. 118, 9, 2 [CSEL 62, 190]; Hieron. ep. 68, 1, 1; 105, 1, 1; Schiffbruch: Greg. Naz. or. 14, 28 [PG 35, 896A]; Seeräuber: Cypr. ad Donat. 6 [CCL 3A, 6]; Basil. hom. 7, 7 [PG 31, 297BC]; Zeno 1, 5 [1, 9], 1, 3 [CCL 22, 38]; Joh. Chrys. virg. 34, 2 [SC 125, 200]; Hieron. tract. I in Ps. 114, 7 [CCL 78, 237]; vit. Hilar. 41 [PL 23, 51C/52A]) oder ausführlicher aufgelistet (Greg. Nyss. hom. 3 in Cant. 1, 10b [GregNyssOp 6, 80f]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 75, 3 [PG 58, 689]). Der Nutzung des M. durch Fischfang, Schifffahrt u. Seehandel stehen die christl. Autoren grundsätzlich positiv gegenüber (Tert. apol. 42, 3; Zeno 1, 36 [1, 2], 4, 13 [CCL 22, 95]; Basil. hex. 4, 7 [SC 26, 274]; hom. 5, 6 [PG 51, 253B]; Greg. Nyss. castig. 42 [GregNyssOp 10, 2, 324, 5/10]), besonders, soweit sie dem Schöpfungszweck des M. entspricht (vgl. u. Sp. 559f). In der Linie stoischer Ethik wird jedoch Kritik an der Gewinnsucht bzw. Geldgier als treibendem Motiv für die M.schifffahrt (Tert. pat. 7, 12; Ambr. de Hel. 19, 70f [CSEL 32, 2, 452/4]; off. 1, 49, 243 [CCL 15, 89]; hex. 5, 10, 30; Joh. Chrys. in Mt. hom. 9, 6 [PG 57, 183]; Aug. en. in Ps. 128, 4, 22/7 [CCL 40, 1883]) oder für das Tauchen nach Perlen (Greg. Nyss. in Koh. hom. 3, 3 [SC 416, 192]; s. u. Sp. 559), an der Nutzung bzw. Ausbeutung des Reichtums des M. u. des Seehandels zur Steigerung der Gaumenlust u. der Schwelgerei (Clem. Alex. paed. 2, 3, 1f; Basil. leg. lib. gent. 7 [50f Boulenger]; Greg. Nyss. or. dom. 4 [GregNyssOp 7, 2, 52, 9/17]; paup. 1 [ebd. 9, 104, 21/105, 7]) bzw. zur Befriedigung der Prunksucht (Tert. cult. fem. 1, 6, 2f; Joh. Chrys. in Mt. hom. 49, 5 [PG 58, 502]) oder am Seehandel mit *Dirnen (Clem. Alex. paed. 3, 22, 1) geübt. Vereinzelt werden Naturbeobachtungen reflektiert, so Ebbe u. Flut beim Ozean (Basil. hex. 6, 11 [SC 26, 382]; Ambr. hex. 4, 7, 30), das plötzliche Umschlagen der ruhigen M.fläche in ungeheure Wogen (Tert. pall. 2, 2) oder, dass dasjenige, was das M. wegspült, an einer anderen Stelle zum Ausgleich zurückgegeben wird (ebd. 2, 6). Obwohl dem M. ständig Wasser zufließt,

bleibt es aufgrund der Verdunstung in seinen Grenzen (Basil. hex. 3, 7 [SC 26, 228]; Greg. Nyss. hex. 42 [GregNyssOp 4, 1, 54, 1/6]); aus der Verdunstung des M.wassers entsteht der Regen (Ambr. hex. 3, 5, 22); der Wellengang erfolgt in Windrichtung (ebd. 3, 2, 9). Naturbeobachtungen zum Schwarzen M.: ebd. 5, 10, 30. – Das M. ist Ziel von Vergnügungsfahrten u. dient als Heilbad zur Genesung (3, 5, 22). Der Spaziergang am M.strand verschafft Erholung u. zerstreut die Sorgen (Greg. Naz. or. 26, 8 [SC 284, 242]). Wenn *Minucius Felix den M.strand von Ostia als Kulisse für seinen Dialog Octavius wählt (Oct. 2, 3f), greift er auf ein antikes Vorbild zurück (s. o. Sp. 513; vgl. Iustin. dial. 3, 1; B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristl. Lit. [1970] 42f). – Eine Rolle spielt das M. auch bei den (nach Eusebius ‚neuen') Todesarten der Märtyrer in der Diokletianischen Verfolgung: Manche Blutzeugen wurden lebendig (Eus. h. e. 8, 12, 5; vgl. 8, 14, 13; vit. Const. 1, 58, 2; Lact. mort. pers. 37, 1) bzw. nach erlittenen Foltern halbtot im M. versenkt (Eus. mart. Pal. 4, 13; 5, 3; 6, 7; 7, 2 [GCS Eus. 2, 2, 917. 919/23]) oder ihre Leiber wurden zerstückelt u. den Fischen zum Fraß ins M. geworfen (Eus. h. e. 10, 8, 17; vit. Const. 2, 2, 2; vgl. Lact. mort. pers. 21, 11). Unter Kaiser Valens erlitten 80 Priester, die gegen die Nominierung des homöischen Bischofs Demophilos für den Bischofssitz von Kpel protestierten, das *Martyrium, indem sie mitsamt einem Schiff auf hoher See verbrannt wurden (Socr. h. e. 4, 16, 1/6; Theodrt. h. e. 4, 24, 1; Greg. Naz. or. 33, 4; 43, 46 [SC 318, 164; 384, 222]; vgl. ebd. 25, 10 [284, 178/80], wo von nur einem Priester die Rede ist). Auch *Joh. Chrysostomos spricht von Märtyrern, die in der Tiefe des M. versenkt wurden (stat. 5, 2 [PG 49, 72]; vgl. in Mt. hom. 13, 5 [ebd. 57, 215]). – *Hieronymus berichtet von einem M.wunder des Hilarion, bei dem dieser das aufgrund eines Erdbebens über die Ufer tretende M. aufhielt, indem er drei *Kreuze in den Sand malte u. seine Hände gegen das Wasser ausstreckte (vit. Hilar. 40 [PL 23, 51AB]).

b. Das Meer als Teil der Schöpfung. Auch für die Kirchenväter ist das M. ein Teil von Gottes Schöpfung. Clemens v. Rom hebt hervor, dass das vom Schöpfergott gebildete Becken des unendlichen M. die ihm gesetzten Schranken nicht überschreite u. (ebenso wie der Ozean u. die Welten hinter diesem) Gottes Anordnungen gehorche (1 Clem. 20, 6/8; vgl. 33, 3). *Hermas weiß, dass Gott, der die Welt geschaffen hat, Himmel, Berge u. M. versetzen kann (vis. 1, 3, 4). Theophilus v. Ant. betont, das M. sei ein Geschöpf Gottes (ad Autol. 1, 4, 4), der die ‚Grenzen des M.' gemacht habe (ebd. 1, 6, 4), ‚der den Grund des M. aufwühlt u. seine Wogen brausen macht, der über die Gewalt des M. gebietet u. seine brausenden Wogen besänftigt' (ebd. 1, 7, 1 mit Anspielung auf Ps. 65 [64], 8; 89 [88], 10). Auch der Brief an Diognet (7, 2) sagt, dass Gott durch den *Logos, den Schöpfer des Alls, das M. in seine Grenzen eingeschlossen u. alles wohl geordnet habe. *Irenaeus v. Lyon bekräftigt den Glauben der Kirche ‚an den einen Gott, den allmächtigen Vater, der Himmel, Erde, M. u. alles darin gemacht hat' (haer. 1, 10, 1; vgl. 2, 30, 9; 3, 12, 5), während er die gnost. Vorstellung, das Wasser der M., Quellen u. Flüsse stamme von den Tränen des *Demiurgen bzw. der Enthymesis (vgl. ebd. 1, 5, 4; 2, 10, 3; Cyrill. Hieros. catech. 6, 18 [1, 180 Reischl / Rupp]), durch die Überlegung ins Lächerliche zieht, das salzhaltige M.wasser müsse dann schon von ihrem Schweiß herrühren (haer. 1, 4, 2/4); als absurd stellt er ferner die spekulative Annahme dar, es gebe über dem Abgrund (Bythos) noch ein ‚weiteres M. Gottes' (aliud pelagus dei: ebd. 2, 1, 4). Gemäß Clemens v. Alex. ließ der Schöpfergott das M. ungefesselt, verbot ihm aber, das Land zu überfluten; er legte die Erde ‚vor festen Anker u. machte sie zur starken Grenze des M.' (protr. 1, 5, 1). Das durch das Ufer begrenzte M. u. der in wechselnden Strömungen hin- u. zurückflutende Ozean bezeugen bei Minucius Felix den Schöpfergott (Oct. 17, 9/11). Nach Eusebius hat Gott dem M. Dämme, Tore u. Grenzen gesetzt, damit es sie nicht überschreite u. den Erdkreis der Menschen nicht überschwemme (in Ps. 88, 9/11 [PG 23, 1085D/1088A]). Cyrill v. Jerus. beschreibt die unermessliche Weite u. Größe des M. u. seiner Wogen, dem gleichwohl der Schöpfer seine Grenze gesetzt habe (catech. 9, 11 [1, 252 Reischl / Rupp]). Für Athanasius gehört das M., dem der Schöpfer durch den Sand eine Grenze gesetzt hat (in Ps. frg. 88, 9f; 103, 9 [PG 27, 386C. 438C]), zu den Schöpfungswerken, die ihm dienen u. seinem Befehl gehorchen (ep. ad Serap. 2, 3, 2 [ebd. 26, 612C]; c. gent. 42. 44 [SC 18bis, 192. 196/8]). Gregor v. Naz. schildert die Schön-

heit der Schöpfung (or. 14, 23 [PG 35, 888AB]) u. besonders des M. (ebd. 28, 27 [SC 250, 158/60]), die schweigend den Schöpfergott verkündet u. offenbart (ebd. 6, 14 [ebd. 405, 158]). Da der Mensch die Grenzen des M. nicht kennt u. nicht weiß, woher die Winde u. der Wechsel der Jahreszeiten kommen, kann er jedoch nicht genau wissen, wer u. wie groß Gott ist (ebd. 20, 11 [ebd. 270, 80]). Um die Gutheit des Schöpfungswerkes zu untermauern, preist Basilius Schönheit, Zweckmäßigkeit u. Nutzen des M., das auf Gottes Befehl entstanden ist (hex. 4, 3f [ebd. 26, 252/62]), in allen Facetten, wobei er besonders die Übereinstimmung des M. mit dem Schöpfungszweck hervorhebt (ebd. 4, 6f [270/6]); ihm folgt darin mit gleicher Akzentsetzung Ambr. hex. 3, 5, 21/3; 5, 11, 33f, der ebenfalls die Entstehung der M. auf Gottes Befehl hervorhebt (sacr. 4, 15 [CSEL 73, 52]). Dass das M. nicht überfließt, obwohl alle Flüsse ins M. gehen (vgl. Koh. 1, 7), sondern in seinen Grenzen bleibt, beruht nach Ambrosius auf Gottes Anordnung (hex. 3, 2, 10; vgl. 1, 6, 22; 2, 3, 11). Auch Gregor v. Nyssa lobt die Schönheit des M. als eines Teils der Schöpfung Gottes (hom. opif. 1 [PG 44, 152BC]; vgl. ascens.: GregNyssOp 9, 325, 4/7; usur.: ebd. 9, 199, 2/6). Joh. Chrysostomus schildert das tosende M., das durch den Sand in Schranken gehalten wird, als ein Wunderwerk des Schöpfers (stat. 9, 4 [PG 49, 109]; vgl. 10, 3 [114]; in Rom. hom. 3, 2 [ebd. 60, 413]), von dem man nicht weiß, wo es anfängt u. aufhört, was den M.grund trägt, wie weit es sich ausdehnt u. ob sich hinter dem M. noch Land befindet (in 1 Thess. hom. 7, 3 [ebd. 62, 438]); Gott hat das M. um des Menschen willen erschaffen (stat. 7, 2 [ebd. 49, 93]; in Rom. hom. 14, 11 [60, 539]); er hat ihm das M. zur Schifffahrt u. zur Erleichterung des Verkehrs gegeben, jedoch nicht, um seine Tiefen zu durchforschen u. Perlen u. andere Schätze heraufzuholen, um damit Geschäfte zu machen (in Phil. hom. 10, 5 [62, 262]). – Nach Hieronymus kennt Gott, der (auch) das M. geschaffen hat (in Amos comm. 2, 5, 7/9 [CCL 76, 281]), allein dessen Fassungsvermögen (in Eph. comm. 2 [PL 26, 529C]). Augustinus hebt die Schönheit des M. als Geschöpf Gottes hervor (civ. D. 22, 24, 174/88) u. äußert den Gedanken, das M. habe seinen Schöpfer erkannt, da es ihn trug, als er auf ihm wandelte (in Joh. tract. 3, 5 [CCL 36, 23]). Den Nutzen des M. im Hinblick auf Reisen u. Handelsverkehr zeigt Theodoret auf u. stellt es als ein Werk der göttlichen Vorsehung dar (provid. 2 [PG 83, 584C/585B]). Auch Johannes v. Damaskus schildert das M. als Gottes Schöpfungswerk u. beschreibt die einzelnen M. bzw. M.teile (fid. orth. 23 [2, 9] [PTS 12, 64]).

c. *Okeanos u. Meere.* Die Okeanos-Vorstellung wurde ganz selbstverständlich von den Christen übernommen, so von Clemens v. Alex., der den Schaubrottisch im Jerusalemer Tempel (Ex. 25, 23/5) als ein Bild der Erde deutet, wobei die wellenlinienförmige Einfassung auf ‚die rings vom Ozean umflossene Erde' hinweise (strom. 6, 87, 4). Auch Eusebius v. Caes. (laud. Const. 6; vgl. Const. I Imp. or. ad s. coet. 5 [GCS Eus. 1, 158, 23f]) bezeichnet die Erde als vom Ozean umgeben, der für die Menschen unendlich sei (in Ps. 71, 6/8 [PG 23, 804C]). Athanasius erwähnt den in einen östl. u. einen westl. Bereich geteilten ‚Atlantischen' Ozean, der die Erde umgibt bzw. umfließt (in Ps. expos. 71, 8 [PG 27, 324D/325A]; c. gent. 27 [SC 18bis, 140]). Auch Basilius weiß, dass die Erde auf allen Seiten von Wasser bzw. M. umgeben ist (hex. 1, 9; 3, 6 [SC 26, 126. 220]); er grenzt die zahlreichen Binnenseen von dem einen M. ab, mit dem die Teil-M. oder Busen in Verbindung stehen (ebd. 4, 4 [258/62]). Nach Gregor v. Nyssa ist das M. ein einziges, das durchgängig mit sich zusammenhängt, auch wenn es in unzählige M. geteilt ist (hex. 42 [GregNyssOp 4, 1, 54]), was die Verbindung der M. mit dem Ozean u. damit wohl implizit die Okeanos-Vorstellung voraussetzt. Theodrt. in Gen. quaest. 12 (15 Fernández Marcos / Sáenz-Badillos) nennt die Namen verschiedener M. bzw. M.teile auf der Erdoberfläche u. unterscheidet sie von dem außerhalb der Oikumene liegenden großen M., das die einen ‚Atlantisches M.', die anderen ‚Okeanos' nennen. In der Topographie des *Kosmas Indikopleustes (vgl. die Abb. bei Prontera 223f) ist die bewohnte Oikumene vom Ozean umgeben (2, 24; 4, 7); vom Ozean strömen vier ‚Golfe' in den Kontinent: das Mittel-M. im Westen, das Arab. bzw. Rote M. u. der Pers. Golf im Südosten sowie das Kaspische M. im Nordosten (2, 29; 4, 7). Der Auffassung des Kosmas Indikopleustes widerspricht *Johannes Philoponos (opif. m. 4, 5) unter Berufung auf antike Geographen u. auf Aristoteles; er bestreitet, dass der Ozean die ganze Welt umgibt, sowie die Verbindung des Roten M. mit dem Ozean

u. hält das Kaspische M. für ein Binnen-M. Entsprechend lehnt er die Lesart von Gen. 1, 10 ab, nach der Gott das angesammelte Wasser ‚M.' nannte, u. liest unter Berufung auf Aquila u. Theodotion den Plural ‚M.' (opif. m. 4, 8). Nach Johannes v. Damaskus (fid. orth. 23 [2, 9] [PTS 12, 65]) ist der Ozean gleichsam ein Fluss, der die Erde umkreist, was an die alte homerische Okeanos-Vorstellung erinnert. – Bei den Lateinern weiß Firmicus Maternus darum, dass die Erde nach Art einer Insel vom ‚Atlantischen' Ozean umschlossen ist (math. 1 praef. 5; err. 3, 5). Hilarius v. Poitiers unterscheidet zwischen dem ‚inneren' u. dem ‚äußeren' M. (tract. in Ps. 64, 7 [CCL 61, 226]), d. h. zwischen Mittel-M. u. Ozean. Ambrosius erklärt zu Gen. 1, 9, dass trotz der Vielzahl von Namen für die einzelnen M. die Wassermassen ein einziges M. bilden, das ohne Unterbrechung im Ozean den Erdkreis umgebe (hex. 3, 3, 12f). Den den Erdkreis umgebenden Ozean erwähnen Paulinus v. Nola (carm. 32, 180 [CSEL 30, 336]) sowie Orosius (hist. 1, 2, 1; 6, 22, 1; das Kaspische M. gilt ihm als ‚Golf': ebd. 1, 2, 48); Augustinus, der wie Hieron. in Jes. 4, 11, 11 (CCL 73, 155) vom oceani ambitus spricht (conf. 10, 8, 15; vgl. civ. D. 12, 13, 25; en. in Ps. 71, 11 [CCL 39, 980]), führt aus, dass zwischen Europa u. Afrika vom Ozean her das Wasser eindringt u. das Mittel-M. bildet (civ. D. 16, 17, 17/9; vgl. en. in Ps. 71, 11 [CCL 39, 980]). Isidor v. Sevilla bietet die Worterklärung: Oceanus Graeci et Latini ideo nominant eo quod in circuli modum ambiat orbem ... iste est qui oras terrarum amplectitur (orig. 13, 15, 1) bzw. orbis a rotunditate circuli dictus ... undique enim Oceanus circumfluens eius in circulo ambit fines (ebd. 14, 2, 1); neben dem Mittel-M., das von Westen her aus dem Ozean kommt (13, 15, 2), nennt er vier weitere ‚Golfe' des Ozeans, indem er zu den geläufigen drei (dem Kaspischen M., dem Pers. Golf u. dem Arab. bzw. Roten M.) noch den sinus Indicus hinzufügt (13, 17, 1). Tertullian erwähnt, dass die Britannier ‚ringsum durch ihren Ozean eingeschlossen sind' (adv. Iud. 7, 8). – Der Ozean ist für die Menschen unermesslich (Dionys. Alex. bei Eus. h. e. 7, 21, 7; Hilar. Pict. tract. in Ps. 68, 29 [CCL 61, 314]) u. gilt als uferlos bzw. unüberschreitbar (1 Clem. 20, 8, zitiert bei Clem. Alex. strom. 5, 80, 1 u. Orig. princ. 2, 3, 6; Aug. civ. D. 16, 9, 13/9). Während 1 Clem. 20, 8 wie Platon jenseits des Ozeans bewohnbare Welten voraussetzt, die von Gottes Vorsehung regiert werden, meint Irenäus v. Lyon, man könne nichts darüber wissen, was jenseits des Ozeans sei u. wie man es sich vorzustellen habe, gleich wie man auch die Ursache für die Gezeiten nicht kenne (haer. 2, 28, 2; vgl. Hilar. Pict. tract. in Ps. 68, 29 [CCL 61, 314]; Joh. Chrys. in 1 Thess. hom. 7, 3 [PG 62, 438]). Athanasius (incarn. 51, 2 [SC 199, 450]) weiß jedoch von Völkern, die man jenseits des Ozeans lokalisiert, u. Ambrosius (hex. 3, 3, 15) nimmt jenseits des ‚großen M.', das noch kein Seefahrer durchquerte, selbst der Sagenwelt verschlossene Länder an. – Obwohl Basilius v. Caes. u. Ambrosius die Einheit des M. bzw. der M. vertreten, folgen sie der von Aristot. meteor. 1, 14, 352b 24/31 vermittelten, jedoch schon von Strab. 1, 2, 31; 17, 1, 25 zurückgewiesenen Vorstellung, der M.spiegel des Mittel-M. liege tiefer als derjenige des Roten M., weshalb die Könige Sesostris u. Darius das Vorhaben aufgegeben hätten, beide M. durch einen Kanal zu verbinden (Basil. hex. 4, 3 [SC 26, 254]; Ambr. hex. 3, 2, 11).

d. Deutung heidn. Meergötter. Ablehnung, Kritik u. Spott, welche die Christen dem gesamten heidn. Pantheon u. den Mythen der Dichter entgegenbrachten, galten naturgemäß auch den M.göttern. Im Blick auf die anstößigen Mythen meint Justin, die Dichter hätten die Schandtaten der Menschen auf Zeus, seine angeblichen Söhne u. seine vermeintlichen Brüder Poseidon u. Pluto übertragen (apol. 2, 4 [5], 5). Tat. or. 8, 6 spottet: ‚Poseidon ist Seemann', u. stellt fest, dass es bei den Christen keine Menschenfresser gebe, hingegen werde bei den Griechen Pelops den Göttern zum Mahl zubereitet, obwohl er doch der Liebling Poseidons war (ebd. 25, 5). Um zu zeigen, dass sogar nach griechischer Vorstellung die Götter ebenso wie die Menschen ‚entstanden' bzw. ‚geworden' u. deshalb keine Götter sind, zitiert Athenagoras Il. 14, 201 = 302: ‚Okeanos, den Ursprung der Götter, u. Tethys, die Mutter', u. Il. 14, 246: ‚Okeanos, der allen Geburt verlieh u. Erzeugung' (leg. 18, 3f; vgl. 23, 3/6 mit Zitat von Plat. Tim. 40de u. Erwähnung des Phorkys). Im Sinne einer Entgöttlichung führt er die rationalisierende Erklärung der Stoiker an, nach der Zeus die feurige Substanz, Hera die Luft u. Poseidon das Wasser sei (leg. 22, 4). In der Linie euhemeristischer Götterkritik bezeichnet er die Dioskuren

Kastor u. Polydeukes als von Menschen gezeugte Menschen, die als Götter betrachtet werden (ebd. 29, 4; vgl. Clem. Alex. protr. 2, 30, 4/6; *Euhemerismus). Wie Athenagoras zitiert auch Theophilus v. Ant. Il. 14, 201 = 302 als Beleg für das Gewordensein bzw. die Entstehung der Götter (ad Autol. 2, 5, 1; vgl. PsIustin. coh. Graec. 2, 1 [PTS 32, 24]), um sogleich festzustellen, der Okeanos sei Wasser u. kein Gott (ad Autol. 2, 5, 2). Das göttliche Gesetz untersage es, dem M. oder den Quellen göttliche Ehre zu erweisen (ebd. 2, 35, 1). Auch Poseidon, der nach *Hesiod später entstanden ist als die Welt (ebd. 2, 5, 4), nach den Mythographen unter dem M. wohnt u. durch Umarmung der Menalippe einen menschenfressenden Sohn zeugte (2, 7, 1), ist Gegenstand der Götter- u. Mythenkritik des Theophilus (3, 3, 5). Hermias spottet mit Blick auf die Zahlenlehre des Pythagoras, er selbst wolle ins Wasser steigen u. das nasse Element vermessen, um Poseidon über die Größe des von ihm beherrschten M. zu belehren (irris. 17 [Diels, Dox. 655f]), u. im Blick auf Epikurs Annahme weiterer Welten meint er ironisch, er gleite auf seiner Reise dorthin leicht über Okeanos u. Tethys, die Grenzen der Welt, hinweg (ebd. 18 [656]). Im Rahmen seiner Kritik an den griech. Göttern u. Mythen erwähnt PsJustin u. a. Poseidon u. die Schar der Nereiden (coh. Graec. 2, 2. 4 [PTS 32, 24/6]). Clemens v. Alex. führt die Leidenschaft des Poseidon u. die zahlreichen von ihm entehrten Frauen ins Feld (protr. 2, 32, 2); für ihn ist Poseidon, dessen Namen er von πόσις (‚Trinken‘) herleitet, nichts anderes als ein flüssiges Element (ebd. 5, 64, 3f). Seine Kritik trifft auch Melikertes, den man an den Isthmien beklage (ebd. 2, 34, 1). Minucius Felix beruft sich auf den Stoiker Zenon v. Kition, der die Götter als Elemente (darunter Neptun als Wasser) aufgefasst habe u. damit dem irrigen Volksglauben entgegengetreten sei (Oct. 19, 10; vgl. SVF 1 nr. 169). Ferner bespöttelt er das Aussehen der Götter, u. a. die grünen Augen Neptuns (Oct. 22, 5). Den homerischen Mythos, nach dem Neptun (zusammen mit Apollon) die Mauern von Troja errichtete u. von König Laomedon um seinen Lohn betrogen wurde (Il. 21, 444/52; vgl. 7, 448/53), rechnet er zu den Fabeleien u. Irrtümern (Oct. 23, 5; vgl. Tert. apol. 14, 4). Die ‚vielfältige Skylla‘ gehört für ihn zu den als Lügen eingestuften ‚monströsen Wunderdingen‘ (Oct. 20, 3; zu Skylla u. Charybdis vgl. auch Athan. c. gent. 22 [SC 18[bis], 120/2]; Greg. Naz. or. 4, 94 [ebd. 309, 236]). Für ihre euhemeristische Grundthese, die Götter seien nach ihrem Tod vergöttlichte Könige, führt die ps.-cyprianische Schrift Quod idola dii non sint (2 [CSEL 3, 1, 19f]) als Belege u. a. Melikertes u. Leukothea an, die sich ins M. stürzten u. später zu M.gottheiten wurden (s. o. Sp. 526), sowie Neptun, der dem Laomedon v. Troja die Mauern errichtete, aber keinen Lohn erhielt. Auch Commodian, der Neptun ein Gedicht widmet (instr. 1, 10), spottet, dass er als Maurer seinen Lebensunterhalt verdienen musste, u. lässt durchblicken, dass er ihn für einen verstorbenen Menschen hält. Ebenso zählt Laktanz Neptun unter den Göttern auf, die als vergöttlichte Menschen zu betrachten sind (inst. 1, 15, 26); andernorts identifiziert er nach stoischem Vorbild die Götter, deren Bilder nach menschlichen Vorstellungen geformt seien, mit den Elementen u. Neptun mit dem M. (ebd. 2, 6, 1f). Aus der Tatsache, dass das Wasser ‚Neptun‘ genannt wird, folgert Arnobius, dass dieser kein Gott sei (nat. 3, 31; vgl. 5, 45); ferner wirft er diesem Lüsternheit vor, da er Amphitrite, Hippothoe, Amymone, Menalippe u. Alkyone die *Jungfräulichkeit geraubt habe (ebd. 4, 26). Firmicus Maternus, der ‚Neptun‘ im Gefolge von Cicero (nat. deor. 2, 66) von ‚nare‘, ‚schwimmen‘, herleitet u. behauptet, Schwimmer hätten das M. ‚Neptun‘ genannt (err. 17, 2), hält Erzählungen wie jene, dass Neptun vom hochmütigen König Laomedon für den Bau der Mauern keinen Lohn erhält, für erbärmlich (ebd. 12, 8). Liberius (bei Ambr. virg. 3, 2, 6f [PL 16, 221D/222A]) kritisiert Neptuns Wut. Athanasius erwähnt, dass Poseidon die Kunst des Steuermanns erlernt haben soll (c. gent. 18 [SC 18[bis], 108]) u. allegorisch das M. bezeichnet (vit. Anton. 76, 2 [SC 400, 328/30]). Gregor v. Naz. (or. 31, 16 [SC 250, 306]) schließt in seine Götterkritik ausdrücklich Okeanos u. Tethys ein. Augustinus, der Neptun wiederum als das Wasser der Welt deutet (civ. D. 7, 16. 22), denn das M. ist eine veritas, Neptun hingegen ein mendacium factum ab homine (serm. 197 frg. 15. 20 [RevBén 84 (1974) 258f]), übt Kritik an diesem u. seinen beiden Gemahlinnen Salacia u. Venilia (civ. D. 7, 22) u. stellt den Mauerbau Trojas durch Neptun u. Apollon als unwürdige u. im Übrigen widersprüchliche Fabel hin (ebd. 3, 2); Melikertes

u. Leukothea seien ebenso wie die Dioskuren Castor u. Pollux nur durch menschliche Einbildung (opinione hominum) unter die Götter versetzt worden (ebd. 18, 14). Im Kapitel über die Götter der Heiden erwähnt Isidor v. Sevilla von den M.göttern nur Neptun, den er wie Augustinus als Wasser der Welt deutet u. dessen Namen er als ‚quasi nube tonans' erklärt (orig. 8, 11, 38), sowie die als M.nymphen vorgestellten Nereiden (ebd. 8, 11, 97).

e. Schutzheilige. Mit der Ablehnung der heidn. M.götter seitens der Christen ging die Ablehnung aller diese betreffenden Opfer u. Sakralhandlungen als *Götzendienst einher. Statt zu den M.göttern u. Schutzgottheiten beteten sie zu ihrem Gott bzw. zu Christus u. riefen die Heiligen um Fürsprache, Hilfe u. Schutz an. Orig. orat. 31, 2 (GCS Orig. 2, 396) vermerkt, dass die Schiffsreisenden beim Gebet auf den sonst obligatorischen Gebetsgestus verzichten konnten. Seit dem 4. Jh. traten an die Stelle der Opfer u. Sakralhandlungen vor bzw. bei Ablegen des Schiffes christliche Abfahrtsgebete. Im Vandalenkrieg Justinians sprach Bischof Epiphanius v. Kpel vor dem In-See-Stechen der Flotte ‚die üblichen Gebete'; anschließend ließ er einen eben zum Christentum bekehrten neugetauften Soldaten das Schiff besteigen (Procop. b. Vand. 1, 12, 1f). Vor oder beim Besteigen des Schiffes zeichnete man sich als Schutz- u. Segensgestus ein Kreuz auf die Stirn (Theodrt. h. e. 4, 22, 28). Nach Gregor v. Nyssa (in Cant. hom. 12 praef. [GregNyssOp 6, 340, 17/341, 6]) beteten die Reisenden bei der Ausfahrt aus dem Hafen zu Gott um glückliche Fahrt u. günstige Winde. Greg. Naz. or. 44, 10 (PG 36, 617CD) schildert, wie das Schiff zur Eröffnung der Schifffahrt im Frühling unter dem Gesang frommer christlicher Zurufe den Hafen verlässt. Nach Art eines Flottengebetes beteten Belisar u. seine Soldaten im Vandalenkrieg, Gott möge ihnen Afrika u. dort eine Möglichkeit zu ruhiger Landung zeigen (Procop. b. Vand. 1, 15, 20). Generell suchte man in der Not Zuflucht im Gebet, das die Fluten beschwichtigt (Tert. orat. 29, 2) u. aus dem M. errettet (Aphraat. demonstr. 4, 1 [SC 349, 292f]). In Seenot half auch die als Phylakterion mitgeführte Eucharistie wie im Fall des Satyrus, der beim Schiffbruch mit der Eucharistie um den Hals ins Wasser sprang, ohne nach einer rettenden Planke zu suchen (Ambr. exc. Sat. 1, 43f. 46 [CSEL 73, 232/5]; vgl. F. J. Dölger, Die Eucharistie als Reiseschutz: ACh 5 [1936] 232/47). Allenfalls konnten auch am Körper mitgeführte Apostelbriefe (so die Paulusbriefe bei dem schiffbrüchigen Martinianus) aus Seenot retten (Paulin. Nol. carm. 24, 251/98 [CSEL 30, 214/6]). Für glückliche Heimkehr u. sicheres Reisegeleit sorgte auch ein Gelübde an einen Heiligen, vorzugsweise an einen Märtyrer wie zB. Laurentius (Ambr. exc. Sat. 1, 17 [ebd. 73, 218]). Im Laufe des 4. Jh. verschwanden die als Schutzgottheiten mitgeführten Götterfiguren von den Schiffen u. wurden durch das Kreuz ersetzt, das deren Schutzfunktion übernahm u. auch sonst als Phylakterium diente (Dölger 284 mit Belegen). An die Stelle schützender, übelabwehrender Bronzehände links u. rechts des empfindlichen Steuerruders traten auf den Schiffsrumpf gemalte Heiligenbilder (Wachsmuth 243f). Auch die als Schiffszeichen am Bug aufgemalten heidn. Götternamen u. -darstellungen wichen Bildern u. Namen von Heiligen, vornehmlich von Märtyrern, wie zB. der hl. Erzmärtyrerin Thekla, unter deren Schutz die Schiffe nunmehr fuhren (Dölger 285). Unter Bezugnahme auf Act. 28, 11 bezeugt Prokop v. Gaza Anfang des 6. Jh., dass die Bilder der hl. Märtyrer die Götterbilder an den Schiffen verdrängt hatten (comm. in Jes. 11 [PG 87, 2053D]).

f. Meerwesen. Bei aller Ablehnung der M.götter war man gleichwohl christlicherseits, nicht zuletzt aufgrund der bibl. Zeugnisse (s. o. Sp. 544f), von der Existenz von M.wesen u. Seeungeheuern überzeugt. Abgesehen von dem als reales Wesen angesehenen *Ketos des Jonabuches, das vielfältige Kommentierung u. Auslegung erfuhr (Breitenbach 784/93) u. dem meist mit dem Teufel identifizierten Leviathan der Bibel, der durchaus zugleich, wie bei Theodoret (comm. in Ps. 103, 26 [PG 80, 1704B]), als eines der real existierenden Seeungeheuer begriffen werden konnte (vgl. van Imschoot / Hornung aO. [o. Sp. 545] 1249/51), begegnen M.wesen u. Seeungeheuer, die man unter die nach Gen. 1, 21 am fünften Schöpfungstag erschaffenen ‚großen Seetiere' (LXX: τὰ κήτη τὰ μεγάλα; Vetus latina: ceti magni) subsumieren konnte, nur selten in der altchristl. Literatur. In einer Vision erblickt Hermas ein riesengroßes, 100 Fuß langes Tier, aus dessen Mund feurige *Heuschrecken kamen

u. das er mit einem M.ungeheuer (κῆτός τι) vergleicht (vis. 4, 1, 6/10). Cyrill v. Jerus. nennt die Seeungeheuer unter den Schöpfungswerken (catech. 9, 11 [1, 252 Reischl / Rupp]), u. Gregor v. Nyssa erwähnt ,das große Seeungeheuer' (τὸ μέγα κῆτος) u. ,den Drachen in der M.tiefe' (τὸν ὑποβρύχιον δράκοντα; hom. 5 in Cant. 2, 15 [GregNyssOp 6, 167]). – Wie sehr im Übrigen die antiken Fabelwesen auf die christl. Vorstellungswelt einwirkten, zeigt nicht nur die christl. Ikonographie, sondern auch der (aufgrund verschiedener byz. Redaktionen schwer datierbare) Physiologus. Er kennt verschiedene *Mischwesen: Die Sirenen, die (halb Mensch u. halb *Gans) als sterbliche Wesen im M. leben u. die Menschen mit ihrem Gesang bis zum Schlaf u. sogar bis zum Tod betören (vgl. Od. 12, 39/54. 158/200), deutet er zusammen mit den Eselskentauren (halb Mensch, halb *Esel) auf die Zweifler, welche die Gestalt von feindlichen Mächten u. lästernden Häretikern annehmen (13). Außerdem erwähnt er ein sagenhaftes M.tier, das ,Säge' genannt wird u. segelnde Schiffe begleitet, dann aber müde wird u. davon ablässt (Delphin?); er vergleicht es mit Menschen, die das asketische Leben versuchen u. wieder ins ,irdische' Leben abgleiten, oder mit solchen, die nur eine Zeitlang bei der Gemeinde bleiben, dann aber in die Laster zurückfallen u. durch die Kräfte des Widersachers in die Hölle gelangen (39). Ferner beschreibt er den Hydrippos (,Wasserpferd'), vorn Pferd u. hinten M.tier, als Anführer aller Fische, der auf dem Felsen sitzt u. die Fische anzieht; der Hydrippos ist ihm ein Bild für Gott, dem sich der Christ zuwenden soll (52). Schließlich wird der als Seeungeheuer apostrophierte Walfisch auf den Teufel u. die Ketzer ausgedeutet (17); die Darstellung des Physiologus, nach welcher die Seeleute an dem Untier, das riesengroß wie eine Insel sei, ihr Schiff festmachen u. auf dem Tier ein Feuer entzünden, worauf es in die Tiefe taucht u. das Schiff mit sich reißt, hat Parallelen in antiken Schiffermärchen (vgl. Wachsmuth 210f mit Belegen). Auch Ambr. hex. 5, 10, 28. 11, 32 erwähnt die unermesslich großen Seeungeheuer (ingentia cete) in der Tiefe des Atlantik, die man, wenn sie auftauchen, für schwimmende Inseln halten könnte u. die so schrecklich anzusehen seien, dass die Seeleute nicht dorthin zu segeln wagten (vgl. Basil. hex. 7, 4 [SC 26, 410]). Die Existenz der Seeungeheuer u. gefährlichen M.tiere begründet Ambrosius damit, der Schöpfer habe gewollt, dass der Mensch auf dem M. nicht völlig sicher sei u., mit den Waffen des Glaubens u. der Frömmigkeit gegürtet, vom Herrn Schutz erhoffe (hex. 5, 10, 31). Dass man christlicherseits tatsächlich mit der realen Existenz von M.wesen u. M.ungeheuern rechnete, zeigt der Bericht des Prokop v. Caes. (b. Goth. 7, 29, 9/20; vgl. hist. arc. 15, 37) über ein Seeungeheuer, das unter Kaiser Justinian I mehr als 50 Jahre lang Kpel u. seine Umgebung bedrohte u. das man vergeblich einzufangen oder zu töten versuchte, bis es schließlich auf der Jagd nach einem Delphinschwarm strandete u. im Schlamm stecken blieb, bevor es von der Bevölkerung an Land gezogen wurde u. verendete (vgl. Breitenbach 793).

g. Bildersprache u. Metaphorik. Die Kirchenschriftsteller greifen, jeweils individuell u. in unterschiedlichem Maße, auf die in der nichtchristl. Literatur vorfindliche maritime Bildersprache u. Metaphorik zurück, adaptieren u. erweitern sie. Die M.metaphorik ist häufig mit der Schiffs- u. Schiffbruch- sowie mit der *Hafen- u. der Kirchenmetaphorik (*Kirche II) verzahnt, so dass diese im Folgenden nicht völlig ausgeblendet werden können. Bisweilen begegnen Metapherkombinationen u. -agglomerate. Generell kann ,Himmel, Erde u. M.' für den ganzen *Kosmos stehen (zB. Joh. Chrys. in Mt. hom. 31, 5 [PG 57, 376]), während das Wortpaar ,Erde u. M.' häufig die ganze Welt bezeichnet (zB. Tert. an. 43, 12; Paulin. Nol. ep. 38, 3 [CSEL 29, 327]; Joh. Chrys. virg. 19, 1 [SC 125, 158]; in Mt. hom. 15, 7; 16, 6 [PG 57, 232. 247]; in Rom. hom. 1, 3; 7, 8 [ebd. 60, 398. 452]).

1. Griechische Kirchenschriftsteller. a. Theophilus v. Ant. Er betrachtet das M. als ein Bild für die Welt: Wie das M. ohne den Zufluss der Flüsse u. Quellen längst ausgetrocknet wäre, so wäre die Welt ohne Gottes Gesetz u. die Propheten längst an der Sünde zugrunde gegangen; die teils bewohnten fruchtbaren Inseln mit Häfen u. Buchten, die den Seefahrern im Sturm Zuflucht bieten, deutet er auf die hl. Kirchen, die Gott der Welt gleichsam als sichere Inselhäfen gegeben habe, in denen sich die ,Lehren der Wahrheit' (διδασκαλίαι τῆς ἀληθείας) befinden u. zu denen sich alle flüchten, die gerettet werden wollen. Dagegen bringt er die fel-

sigen, wasserlosen u. unfruchtbaren Inseln, an denen die Schiffe zerschellen, mit den ,Lehren des Irrtums' (διδασκαλίαι τῆς πλάνης), d. h. den Ketzereien, in Verbindung, die allen Verderben bringen, die dorthin geraten (ad Autol. 2, 14, 2/5). Die Seeungeheuer (τὰ κήτη) sind ein Bild der habsüchtigen u. frevelhaften Menschen, die das Gesetz Gottes verletzen u. von Theophilus als Räuber, Mörder u. Gottlose qualifiziert werden (ebd. 2, 16, 3).

β. Irenäus v. Lyon. Er referiert ablehnend die gnostische Deutung des Schöpfungsberichts, in der das M. als Metapher für einen der zehn Äonen steht (haer. 1, 18, 1). Nach ihm stürzen die Häretiker in den Abgrund des *Irrtums u. versinken im ,M. der Unwissenheit'; sie müssen in den ,Hafen der Wahrheit' (d. h. die Kirche u. ihre Lehre) umgeleitet werden, um so ihr Heil zu erlangen (ebd. 4 praef. 1). Die (Orts-) Kirchen sind für Irenäus ,Inseln', die mitten im Strudel stehen u. als ,Hafen des Heils' Zuflucht für alle bieten, die dem Abgrund, d. h. der ,Tiefe des Irrtums', zu entkommen suchen (ebd. 5, 34, 3). – Ferner spricht Irenäus vom ,M. der Buchstaben' (πέλαγος τῶν γραμμάτων) im Sinn einer ans Unendliche grenzenden Menge (ebd. 1, 14, 2).

γ. Clemens v. Alex. Die Seefahrt bzw. das Schiff auf dem M. ist bei Clemens ein Bild für das menschliche Leben, dem sich weitere Metaphern anlagern. Für den Christen ist der göttliche Logos der Steuermann, der zu einer heilsamen Lebensweise anleitet, bis er bzw. der Hl. Geist das Lebensschiff in den himmlischen Hafen einlaufen lässt (protr. 12, 118, 4; paed. 1, 54, 2f; vgl. das Christusprädikat paed. hymn.: GCS Clem. 1, 291, 3: ,untrügliche Lenkung [οἴαξ] der Schiffe'; protr. 10, 100, 4: Gott als ,himmlischer Steuermann'). Entsprechend bittet Clemens Gott darum, ,dass wir in deinem Frieden unser Leben führen, ... dass wir, ohne von Wogen überflutet zu werden, die Brandung der Sünde durchschiffen, dass wir in M.stille mit dem Hl. Geist dahinfahren' (paed. 3, 101, 1). Wie bei Seefahrten das Abweichen von den gewohnten Routen Freude macht, gilt es auf der Lebensfahrt, die mit Leidenschaften verbundenen u. gottlosen Gewohnheiten zu verlassen u. sich der Wahrheit zuzuwenden (protr. 10, 89, 2). Wer dagegen vom festen Boden der Wahrheit abirrt u. sich in die heidn. u. ungeordneten (d. h. häretischen) Lebenswogen fortführen lässt, wird ins M. gestürzt (strom. 1, 96, 4). Für die naheliegende Deutung des M. als Metapher für die Welt (s. u. Sp. 573. 581/5. 587. 590/4) fehlt ein Beleg; dagegen spricht Clemens vom ,M. der Bosheit', aus dem Christus ,heilige Fische' mit ,süßem Leben' hervorlockt (paed. hymn.: GCS Clem. 1, 292, 25/8). Daneben gilt ihm das M. als Sinnbild der weltlichen Zuchtlosigkeit (strom. 5, 52, 5). Damit harmoniert die Metaphorik, dass Üppigkeit, die sich in Lüste verirrt, für den Menschen einen schlimmen Schiffbruch bedeutet (paed. 3, 37, 1). Mit maritimer Bildersprache, die er wohl einem Dichter entnommen hat (vgl. O. Stählin: BKV² 8, 38_1), schildert Clemens den ,Schiffbruch' eines Trunksüchtigen: Der Körper wird wie ein Schiff in die Tiefe des M. versenkt; der ,Steuermann', der Verstand (vgl. strom. 2, 51, 6), treibt auf dem Wogenschwall umher, taumelt auf dem M. in der Finsternis des Gewittersturms, den ,Hafen der Wahrheit' verfehlend, bis er, auf unterseeische Klippen geschleudert u. an Lüsten scheiternd, sich selbst vernichtet (paed. 2, 28, 3). Die schwankenden Wogen des M. können mit dem Hin u. Her der Meinungen assoziiert werden (strom. 2, 51, 5), während das wogende M. als Metapher für die Stofffülle der griech. Literatur dient (ebd. 5, 140, 4). Als sprichwörtlich überliefert Clemens, dass etwas weniger bekannt sei als die Zahl der Kannen (Wasser), die das M. enthält (ebd. 5, 98, 7 mit Zitat von Plat. Theaet. 173d; vgl. Eus. praep. ev. 12, 29, 3; 13, 13, 20 [GCS Eus. 8, 2, 120. 204]; Theodrt. affect. 12, 24). Die Erde schiffbar u. das M. gangbar zu machen, wie es der Perserkönig Xerxes I wollte, gilt ihm als Auflehnung gegen die göttliche Ordnung (strom. 3, 36, 5). Im Trojanischen Krieg, als ganz Griechenland Schiffe bestieg, ,wurde das M. zu eng, weil es ganze Erdteile tragen musste' (paed. 3, 13, 4).

δ. Hippolyt. Für Hippolyt ist das M. ein Bild für die Welt, in der die Kirche wie ein Schiff vom Unwetter bestürmt wird, ohne zugrunde zu gehen (antichr. 59 [GCS Hippol. 1, 2, 39f]), in der sie zwar ihre Hoffnung hinterlässt, aber nur kurz verweilt, weil das Leben im Himmel hinterlegt ist, u. sie daher keine Spur ihrer ,Durchfahrt' hinterlässt (frg. 23 in Prov. 24, 54 [30, 19] [ebd. 1, 2, 165]). Ferner vergleicht er die Ansichten der Häretiker mit einem von gewaltigem Sturm

aufgepeitschten M., an dem die Hörer vorbeifahren u. den ruhigen Hafen aufsuchen sollten (ref. 7, 13, 1 [ebd. 3, 190]). Die häretischen Gefährdungen veranschaulicht Hippolyt mit Skylla u. Charybdis sowie den Sirenen, vor deren gefährlichem Gesang man sich wie Odysseus die Ohren verstopfen soll (ebd. 7, 13, 2f [191]).

ε. Origenes. Das M. ist bei Origenes ein Bild für ‚das menschliche, d. h. das irdische Leben, das Leben derer, die noch nicht erlöst sind, ... die Gott fern sind' (H.-J. Vogt, Origenes. Der Komm. zum Ev. nach Mt. 1 [1983] 290_{50}). Es versinnbildlicht das ‚über die ganze bewohnte Erde dahinschäumende Leben der Menschen, die in den bitteren Lebensschicksalen herumschwimmen' (in Mt. comm. 10, 12 [GCS Orig. 10, 14]). Durch die Leidenschaften geraten sie ‚in die Tiefen der M.wogen des menschlichen Lebens' (ebd. 13, 4 [10, 189]). Der Mensch, der ‚sich im M. u. in den salzigen Geschäften des Lebens u. in den Wellen der sich um das Geld drehenden Gedanken u. Sorgen' befindet, wird am ‚Haken der Vernunft' herausgezogen u. durch die Verkündigung belehrt (ebd. 13, 12 [10, 211f]). Wer von den ‚Menschenfischern', den Jüngern Jesu, aus dem M. herausgefischt wurde, stirbt der Welt u. der Sünde; er wird vom göttlichen Wort wieder lebendig gemacht, u. sein Leben wird sofort umgestaltet (in Jer. hom. 16, 1 [GCS Orig. 3, 132f]). Entsprechend ist für Origenes die Insel Sinnbild für ‚einen unbeugsamen Geist, der von den Wogen dieses Lebens umlärmt wird' (sel. in Ps. 96, 1 [PG 12, 1556C]). In leicht anders akzentuierter Metaphorik befindet sich der Mensch gleichsam auf einer ‚Seefahrt durch die Fluten dieser Welt u. das M. dieses Lebens' (comm. in Rom. 10, 5 [797 Hammond Bammel]; zu den ‚Fluten der Welt' vgl. in Ex. hom. 3, 3 [GCS Orig. 6, 171]). Wer einsichtsvoll zu Gott segelt, läuft in den Hafen seines Willens ein (frg. in Prov. 1, 5 [PG 17, 156A]). Bei der Scheidung von Land u. M. (Gen. 1, 9f) versteht Origenes unter den Wassern ‚die Sünden u. Laster unseres leiblichen Lebens', von denen sich der Mensch trennen muss (in Gen. hom. 1, 2 [GCS Orig. 6, 4]), u. andernorts spricht er von den ‚im M. (scil. des menschlichen Lebens) befindlichen Sünden' (in Jer. hom. 16, 4 [ebd. 3, 137]), der ‚Flut der Sünde' u. der ‚Woge der Begierde' (in Ex. hom. 6, 14 [ebd. 6, 203]) sowie den ‚Fluten der Versuchungen', ohne die man den Lebensweg nicht gehen kann (ebd. 5, 3 [6, 188]). In der Versuchung kann der Mensch ‚Schiffbruch' erleiden (sel. in Ps. 54, 9 [PG 12, 1465D]). Ferner wird das M. u. seine Tiefe bildlich auf den Strafort bezogen (in Mt. comm. 13, 17; 16, 26. 28 [GCS Orig. 10, 225. 563. 571]). – Weitere Bildvergleiche haben die Größe bzw. Weite des M. als Bezugsmoment, so das ‚unendliche M. so großer Erkenntnisse' (in Joh. comm. 10, 15, 86 [SC 157, 434]), das ‚M. der Strafen', mit dem Gott die bösen Engel bedeckt (in Ex. hom. 6, 3 [GCS Orig. 6, 195]), sowie das ‚M. der Faselei', in das sich Celsus stürzt (c. Cels. 8, 7). Auch der Vergleich einer wogenden Menge mit dem M. klingt einmal an (in Lev. hom. 11, 1 [SC 287, 146, 49/51]). – Das bibl. Bildwort ‚zahlreich wie der Sand des M.' bezieht Origenes auf die Ausbreitung beider Völker, Juden u. Christen (in Gen. hom. 9, 2 [GCS Orig. 6, 89f]), aber auch auf die Menge derer, die aus Israel nicht gerettet werden (comm. in Rom. 7, 17 [634 Hammond Bammel]). – Die Genesislektüre u. -auslegung vergleicht Origenes bildlich mit der Fahrt in einem kleinen Segelboot auf dem M., die ihn bald von küstennahen Gewässern auf das ‚weite M. der Mysterien' hinausführt (in Gen. hom. 9, 1 [GCS Orig. 6, 86]). Auch das Unternehmen der Exodusauslegung schildert er als ‚Seefahrt', auf der er den Kurs nahe am Ufer beibehalten u. an der Küste entlangfahren, d. h. sich vom Text nicht allzuweit entfernen will (in Ex. hom. 1, 3 [ebd. 6, 149]). – Die Seeungeheuer versteht Origenes als Sinnbild für ‚gotteslästerliche Gedanken u. frevelhafte Regungen jedweder Art, die sich gegen Gott richten' (in Gen. hom. 1, 9 [ebd. 6, 11]).

ζ. Eusebius v. Caes. (u. Konstantin). Auch für Eusebius ist das M. ein Bild des menschlichen Lebens, weil in ihm die Dinge unberechenbar u. ständig in Bewegung sind (in Ps. 103, 25f [PG 23, 1284B]; theoph. frg. 6 [GCS Eus. 3, 2, 18, 23] = theoph. syr. 2, 4; 4, 29 [ebd. 172, 6; 208, 5/8]). Das M. kann jedoch auch ein Bild für die Welt u. das Schiff ein solches für die Kirche sein; andererseits sind für Eusebius die das M. überquerenden Schiffe ein Bild derjenigen, die in ihrem Leben durch heftigen Wellenschlag geschüttelt werden (in Ps. 103, 25f [PG 23, 1284D]). Auch Konstantin greift die Schiffsmetaphorik in Bezug auf die Kirche in seinem Brief an die Antiochener auf (bei Eus. vit. Const. 3, 60, 9; vgl. die Kirche als ‚Schiffsherrin' bei Const. I

Imp. or. ad s. coet. 2 [GCS Eus. 1, 155, 21f]). Für die Pseudopropheten u. ‚reißenden Wölfe' ist die Kirche Gottes der Hafen der Rettung, wenn sie sich nur bekehren (Const. I Imp. bei Eus. vit. Const. 3, 63, 3). Die in der Verfolgung schwach gewordenen Christen haben ‚in Bezug auf ihr Heil Schiffbruch erlitten' (Eus. h. e. 8, 2, 3), wie Ps. 53 (52), 2 andeutet, dass alle Menschen auf der Erde gleichsam Schiffbruch erlitten haben (in Ps. 52, 2/6 [PG 23, 456B]). – Von der mit Schnitzereien versehenen u. vergoldeten getäfelten Decke der konstantinischen Grabeskirche in *Jerusalem sagt Eusebius, dass sie sich ‚wie ein großes M. (ὥσπερ τι μέγα πέλαγος) über den ganzen Bau ausbreitete', weil ihre Nahtstellen nicht zu sehen waren (vit. Const. 3, 36, 2). Den Untergang des *Maxentius u. (eines Teiles) seiner Truppen im Tiber bei der Schlacht an der Milvischen Brücke iJ. 312 vergleicht er mit dem Untergang des Pharao u. seiner Streitmacht im Roten M. (h. e. 9, 9, 5/8; vit. Const. 1, 38, 2/5). Der Steuermann als Bild für den Staatslenker (ebd. 4, 14, 1) lässt die Metapher vom Staatsschiff auf hoher See assoziieren. Der Kaiser wurde für die Sauromaten zum ‚Hafen der Rettung', weil er sie in das Röm. Reich aufnahm (ebd. 4, 6). Konstantin verwendet ferner die bildhafte Rede vom M., ‚das den Schiffern so mannigfache Wege bietet' (Const. I Imp. or. ad s. coet. 13 [GCS Eus. 1, 172]), u. Eusebius vergleicht die Lobrede mit dem Gesang der Sirenen (laud. Const. prol. [ebd. 1, 195, 1f]).

η. Athanasius v. Alex. (u. Constantius II). Bei Athanasius ist der Bildgehalt des M. stark polyvalent. Das M. ist ein Sinnbild für die Welt, u. die ‚vielen Wasser' bezeichnen die verschiedenen Menschengeschlechter in ihr (expos. in Ps. 76, 20 [PG 27, 349A]); Wasser(fluten) versinnbildlichen die Menge der Gläubigen, ‚wie es reichlich Wasser gibt, das M. zu bedecken' (ebd. 28, 10 [153BC]), bzw. ‚die Scharen, welche die neuartige Verkündigung in Bewegung brachte' (45, 4 [216A]; vgl. 92, 4 [408C]). Andererseits ist das M. ein Sinnbild des gegenwärtigen Lebens ‚wegen der Bitterkeit seiner Sorgen' (97, 7 [420D]) u. weil es ‚von allen Seiten in Bewegung gesetzt u. von wilden Wogen in Verwirrung gebracht wird' (103, 26 [440D/441A]). Kaiser **Constantius II (bei Athan. apol. c. Arian. 51, 2 [AthanWerke 2, 1, 132]) wendet die Metapher des Umtost- u. Bestürmtwerdens von wilden M.wogen auf das wechselhafte Lebensschicksal des Athanasius an. Daneben kann das in der Tiefe erschütterte M. auch ein Bild für ‚die Menge der unreinen Geister' sein, ‚die durch die Ankunft Christi erschüttert wird' (Athan. expos. in Ps. 64, 7/9 [PG 27, 284D/285A]), während die ‚Herzen der M. (καρδίαι τῶν θαλάσσων)' die ‚Abgründe' (ἄβυσσοι) versinnbildlichen, in welche die feindlichen Mächte verbannt werden (ebd. 45, 2f [213D/216A]), u. die ‚Tiefe des M.' für ‚den Ort der Unterwelt' (τὸν τοῦ ᾅδου χῶρον) steht (68, 3 [305C]). – Wer die unüberschaubar vielen Großtaten des Erlösers aufzählen wollte, gliche denjenigen, ‚die auf das weite M. hinausschauen u. dessen Wogen zählen wollen' (incarn. 54, 4 [SC 199, 458]). In der Vita Antonii (24, 6 [ebd. 400, 204]) wird das Vorhaben, das M. auszutrocknen, als eine Vermessenheit des Teufels dargestellt.

ϑ. Basilius v. Caes. Basilius, der das Mittel-M. ‚unser M.' (ἡ πρὸς ἡμᾶς ... θάλασσα) nennt (hex. 3, 6 [SC 26, 220]), vergleicht die Übel, die ihm in den kirchl. Auseinandersetzungen begegnen, mit M.wogen, die teils ausrollen, teils sich auftürmen u. vor denen er sich nur durch Ausweichen retten kann (ep. 123 [2, 28f Courtonne]); er sieht sich ‚mitten in einem M. von Übeln eingeschlossen u. durch riesige Wogen gepeinigt' (ebd. 242, 1 [3, 65 C.]). Basilius steht in der Öffentlichkeit wie ins M. herausragende Klippen u. muss der ‚Wucht der häretischen Wogen' standhalten u. sie brechen, damit sie nicht das Hinterland überschwemmen (ebd. 203, 1 [2, 168 C.]; zur Metapher vom Fels in der Brandung vgl. auch hom. 5, 4 [PG 31, 243C]; ClavisPG 2849). Amphilochius v. Ikonium fordert er auf, wie ein über alle von häretischen Winden erregten Stürme erhabener Steuermann das ‚Lastschiff' (scil. der Kirche) zu bewahren, ohne dass es in den ‚salzigen, bitteren Wellen der Irrlehre untertaucht' (ep. 161, 2 [2, 93 C.]), u. an Damasus schreibt er, fast der ganze Osten werde ‚von einem großen Sturm u. Seegang erschüttert', da die homöische Häresie ‚zu unverschämter Höhe emporgeschossen' sei (ebd. 70 [1, 165 C.]). Den verzweifelten Zustand der Kirche(n) schildert er mit dem Bild eines den unaufhörlichen Schlägen der Wogen ausgesetzten Schiffes (90, 1 [1, 195 C.]) oder einer Seeschlacht, bei der die Schiffe beider Flotten zusätzlich durch heftige Unwetter gegeneinandergetrieben werden u. Schiffbruch erlei-

den (spir. 30, 76f [SC 17bis, 520/6]; vgl. ep. 82 [1, 184 C.]). – Wellen, Fluten u. Sturm sind ferner Sinnbilder für die aus den Affekten resultierende innere Unruhe, die Basilius auch mit der Seekrankheit vergleicht (ebd. 2, 1 [1, 5 C.]); wenn der Geist wie ein Steuermann die Führung übernimmt (hom. 12, 15f [PG 31, 417/21]) u. man sie beschwichtigt, fällt es leicht, ein ‚Leben ohne Wellen' zu führen (ep. 293 [3, 167 C.]). Betrunkene sind für Basilius wie auf dem M. von einem Sturm Erfasste, die in der Flut treiben u., wie man überladene Schiffe durch Abwerfen von Ballast erleichtert, erbrechen müssen, was sie beschwert (hom. 14, 4 [PG 31, 452AB]); jedes von den Wellen hin u. her geworfene Schiff ohne Steuermann ist noch sicherer als ein Betrunkener (ebd. 14, 7 [460C]). – Den erkrankten Basilius ließen *Fieber, Durchfall u. Darmkrämpfe, die ihn ‚wie Wogen untertauchten', nicht hochkommen (ep. 162 [2, 95f C.]); er war reiseunfähig, weil für ihn jeder Windstoß mehr Gefahr bedeutete als riesige Wogen für Seefahrer (ebd. 193 [2, 146 C.]). Die Schar von Beraubten, Vertriebenen u. Gefolterten in einer Tragödie erschien ihm wie ‚ein vom Wind aufgewühltes, brausendes M., das alle zugleich mit seinen Wogen zu begraben drohte' (42, 4 [1, 106 C.]). Eine in zahlreiche Einzelheiten abschweifende Homilie vergleicht Basilius mit einer Seefahrt, bei der die Seeleute ohne festes Ziel auf dem M. herumsegeln u. am Ende nicht wissen, welche Strecke sie zurückgelegt haben (hex. 7, 6 [SC 26, 424]). Schiffbruch erleidet derjenige, der unverzeihliche Sünden begeht (hom. 13, 5 [PG 31, 433C]), sowie der Märtyrer, der im Martyrium nicht durchhält (ebd. 19, 3 [512AB]), u. ein gefallener Mönch (Basil. [?] ep. 44, 1 [1, 110 C.]). – Weitere bildliche Vergleiche: Alle Fischarten genau aufzählen zu wollen, hieße die Wogen des Ozeans zählen oder das Wasser des M. mit hohler Hand messen zu wollen (hex. 7, 1 [SC 26, 394]). Während das M. seine Grenzen kennt, kennt der Habsüchtige keine Grenzen (hom. 7, 5 [PG 31, 293B]). Der in der Tiefe verborgene Hass gleicht den im Wasser verborgenen M.klippen, die dem Unvorsichtigen zum Verderben gereichen (ebd. 11, 6 [385B]). ‚Skylla' bezeichnet bildlich eine Frau von ‚hündischer Bestialität u. Wildheit' (ep. 147 [2, 68 C.]).

ι. Gregor v. Naz. Für Gregor ist das M. ein Gleichnis des menschlichen Lebens, in dem es Bitteres u. Unstetes, Stürme (d. h. Versuchungen) u. Unerwartetes gibt (or. 26, 9 [SC 284, 244/6]). ‚Inmitten der tosenden Wogen (des Lebens-M.) hin u. her geworfen', muss er das Hirtenamt versehen (ebd. 9, 4 [ebd. 405, 308]). Sein Freund Basilius v. Caes. ‚schiffte leicht über das M. des Lebens (κούφως διέπλει τὴν τοῦ βίου θάλασσαν)', nachdem er sich von seinem ganzen Besitz getrennt hatte (ebd. 43, 60 [384, 256]). Gregor meint, dass derjenige, der den größten Teil seines Lebens untadelig hinter sich gebracht hat u. sich bereits ‚nahe am Hafen des gemeinsamen Lebens-M. (τοῦ κοινοῦ τῆς ζωῆς πελάγους)' befindet, sicherer u. daher glücklicher segele als derjenige, der noch eine weite Fahrt vor sich habe (ebd. 16, 3 [PG 35, 937B]). Dem Bild des Lebens-M. entsprechend vergleicht er den Übergang ins Jenseits mit der Landung in einem ruhigen Hafen (18, 3 [988C/989A]). Gregor äußert die Hoffnung, dass Basilius die Bosheiten ‚wie auf einer hohen Woge' überwinden u. unerschüttert bleiben werde, während die anderen hin u. her geworfen werden (ep. 47, 2 [GCS Greg. Naz., Briefe 43]). Wer das Gute um seiner selbst willen ehrt u. wert hält, gleicht in seiner Beharrlichkeit einem Fels im M., der durch die Gewalt der Wogen nicht erschüttert wird, sondern diese bricht (or. 36, 9 [SC 318, 260/2]). Das auf dem M. keine Spur hinterlassende Schiff benutzt Gregor als Bild für die Vergänglichkeit des Lebens (ebd. 7, 19 [ebd. 405, 226]). – Das unendliche u. grenzenlose M. zieht er als anschaulichen Bildvergleich für das anfang- u. endlose Sein Gottes heran, das alle Gedanken von Zeit u. Wesenheit übersteigt (38, 7 [ebd. 358, 114/6]; 45, 3 [PG 36, 626C]). Den Truppen, welche die Kirche besetzt hielten, stellte sich das empörte u. betende Volk entgegen ‚wie Sand am M. oder Schneegestöber oder Bewegung der Wogen' (carm. 2, 1, 11, 1325/9 [111 Tuilier / Bady]). Die Wandelbarkeit des M., Ebbe u. Flut sowie der Wechsel der Strömungen in M.engen u. der Wogen dienen Gregor zur bildlichen Illustration des Wechsels von Meinungen (or. 6, 19; 24, 5; 42, 22 [SC 405, 170; 284, 48; 384, 96/8]). – Weitere Bildvergleiche: Mit dem Wasser süßer Lehren will Gregor das bittere M.wasser wegspülen (ebd. 19, 1 [PG 35, 1045A]). Der großen Freigebigkeit seiner Mutter hätte nicht einmal der Atlantische Ozean genügt, wenn sie diesen hätte ausschöpfen können (18, 21

[1009B]). – Wenn sich Tränen in die Freude mischen, ist es, ‚wie wenn ein Fluss sich mit dem M. kämpfend u. streitend vermischt: widerstrebend einigen sie sich' (4, 49 [SC 309, 152]). Gregor bietet sich an, Basilius einen Rat zu erteilen, ‚wenn denn das M. Wasser braucht u. du einen Ratgeber' (ep. 47, 3 [GCS Greg. Naz., Briefe 43]). – Das Unternehmen des Perserkönigs Xerxes kommentiert Gregor ironisch, man habe von einem neuen Land u. von einem neuen M. gesprochen, das dieser neue Schöpfer hervorgebracht habe, von dem Heer, das auf dem Festland mit Schiffen fuhr u. über das M. zu Fuß ging, für die Furchtsamen schrecklich, für die Tapferen u. Mutigen lächerlich (or. 43, 45 [SC 384, 220]).

κ. Gregor v. Nyssa. Gregor, der das M. auch als ὑγρὰ φύσις bezeichnet (or. dom. 3, 2 [GregNyssOp 7, 2, 34]), sieht es als Bild des ‚materiellen' Lebens, das von allen Wellen der Versuchungen aufgewühlt u. ohne Unterlass von den Leidenschaften bewegt wird, die zu ‚erbärmlichen Schiffbrüchen' der Seele führen (in inscr. Ps. 1, 8, 24 [ebd. 5, 59]). Dem Bild vom ‚M. des Lebens' (τοῦ βίου θάλασσα bzw. πέλαγος; vgl. virg. 4, 6 [ebd. 8, 1, 274]) korrespondiert das Bild vom ‚Hafen der Ruhe' bzw. vom ‚Land der Verheißung' als dem Lebensziel (laud. Melet.: GregNyssOp 9, 455, 8; paup. 2 [ebd. 9, 126f]; or. dom. 3, 3 [ebd. 7, 2, 36, 20f]). Der ‚M.busen' (κόλπος), in dem alle, welche die Fahrt durch das Leben tugendhaft zurücklegten, ihre Seelen wie in einem ruhigen Hafen landen lassen, wird Gregor zur Chiffre für das ‚unermessliche Glück', die ‚Fülle der Güter' u. zum ‚M. der Glückseligkeit' (anim. et res.: PG 46, 84CD; in inscr. Ps. 2, 6, 37 [GregNyssOp 5, 87]). Vor allem sind die Wogen des von widrigen ‚Winden' aufgewühlten M. ein Bild für die Leidenschaften, welche die ‚schlimmen Schiffbrüche der Seele' bewirken (hom. 5 in Cant. 2, 12 [ebd. 6, 153]; vgl. hom. 3 in Cant. 1, 10b [ebd. 6, 81]), u. das wellenbewegte, in seinen Tiefen aufgewühlte M. wird als Bild für die Gefühle des *Herzens u. die Wallungen der Seele bei einem Trauerfall verwendet (Placill.: GregNyssOp 9, 476, 9/11). Die Wirkung eines Briefes, der Gregor in seiner Niedergeschlagenheit aufgemuntert hat, vergleicht er mit dem unter sanften u. milden Lüften sich glättenden M. (ep. 10, 1 [GregNyssOp 8, 2, 39]). Das Menschenleben gleicht Schiffen ohne Steuermann, weil es von den bloßen Zufällen wie von Wellen hin u. her getrieben wird, bald nach oben zum Glück, bald nach unten zum Unglück (anim. et res.: PG 46, 120A). Gregor mahnt, sich beherzt einer guten Schiffslenkung unter dem Wehen des Hl. Geistes mit Christus als Steuermann anzuvertrauen (virg. 23, 7 [GregNyssOp 8, 1, 341]). – Den Tod des Bischofs Meletius v. Ant. während des Konzils v. Kpel iJ. 381 betrauert Gregor als ‚unheilvollen Schiffbruch' u. wendet das ganze Spektrum maritimer Bildersprache auf den Verstorbenen an: Meletius war das reich beladene Lastschiff u. das leuchtende Segel, das vom Hl. Geist seine Richtung erhielt; er war das sichere Steuerruder unserer Seelen, mit dem wir unbeschadet an den Brandungen der Häresie vorbeischifften; er war der Anker der Einsicht u. der treffliche Steuermann, der das Schiff zum höheren Ziel leitete (laud. Melet.: GregNyssOp 9, 444, 4/10). Die Antiochener sandten eine Arche aus, welche die göttlichen Geheimnisse in sich barg, u. erhielten einen Sarg zurück (ebd.: 9, 447, 11f). – Auch andernorts wendet Gregor das Bild vom Steuermann auf den Bischof an, der die Kunst beherrschen muss, die Seelen der mit ihm zu Schiff Fahrenden in den ‚Hafen Gottes' zu bringen; viele ‚Schiffbrüche' von (Orts-) Kirchen seien der Unerfahrenheit ihrer Lenker zuzuschreiben (ep. 17, 19f [GregNyssOp 8, 2, 55f]). – Das M. benutzt Gregor auch als Bild für eine Menschenmenge: Beim Begräbnis der Prinzessin Pulcheria sah er ‚ein M. von Menschen', die so dicht beisammen standen, ‚dass sich allenthalben gleichsam eine Wasserfläche den Augen darbot' (or. fun. Pulch.: GregNyssOp 9, 463, 15/7), u. bei der Trauerrede auf Meletius bildete das ‚gleich einem M.' zusammengedrängte Volk ‚einen einzigen zusammenhängenden Leib, wie ein Gewässer die Pracht des Gezeltes umflutend' (laud. Melet.: GregNyssOp 9, 456, 5/8; *Leichenrede). Das tertium comparationis dieses Bildvergleichs kann jedoch auch das von der in Bewegung geratenen Menschenmenge ausgehende brandungsartige Geräusch sein, das Gregor zwang, seine Predigt abzubrechen u. sich ‚in den wellenfreien Hafen des Stillschweigens zu flüchten' (mart.: GregNyssOp 10, 1, 142. 145). – Das gähnende M., in das man von einer hohen Felsspitze hinabschaut, wird zu einem Bild für die unermessliche Tiefe der in den Aussprüchen des Herrn enthaltenen Gedanken

(beat. 6 praef. [GregNyssOp 7, 2, 136f]). Groß ist das ‚M.' der Betrachtung der göttlichen Worte des Hohenliedes; aufgrund der ‚Seefahrt' ist reiche Erkenntnis zu erhoffen, wobei das ‚Schiff' der Kirche mit seiner ganzen ‚Besatzung' auf die ‚Schifffahrt' der Auslegung schaut, die durch den ‚Steuermann' der Vernunft unter dem ‚segelschwellenden' Wehen des Hl. Geistes erfolgt (hom. 12 in Cant. 5, 5a/c praef. [ebd. 6, 341f]). Ferner spricht Gregor vom ‚M. zügelloser Schmausereien', in das sich der Mensch nicht stürzen soll, um keinen ‚Schiffbruch' zu erleiden (paup. 1 [ebd. 9, 104]). – Wie der Lenker eines Zweigespanns von Fohlen hat der Mensch sich Erde u. M. unterworfen; ‚das M. hält dir wie ein folgsames Fohlen den Rücken hin u. nimmt den Menschen als seinen Reiter auf sich' (hom. 2 in Cant. 1, 8 [ebd. 6, 69]). Wer seinen asketischen Ehrgeiz lobt, hält es für wert, dass ein Tropfen seines Schweißes dem unendlichen M. hinzugefügt werde, da er meint, er könne das erhabene Gnadengeschenk durch Menschenwort preisen (ep. 1 [ebd. 8, 2, 3]).

λ. Joh. Chrysostomus. Nach Joh. Chrysostomus verhält es sich mit dem menschlichen Leben wie mit dem weiten M., wo es verschiedene M., die er auf die Lebensaltersstufen bezieht, mit verschiedenen Gefahren gibt, die zum ‚Schiffbruch' führen können (in Mt. hom. 81, 5 [PG 58, 737]). Vergnügungen, Schwelgerei u. Sorgen können das Lebensschiff zum Kentern bringen (ebd. 44, 4 [ebd. 57, 468f]). Man muss vom Herrn lernen (vgl. Mt. 11, 29), um ‚das M. dieses irdischen Lebens' ohne Stürme durchfahren u. ‚in den ruhigen, stillen Hafen des Jenseits' gelangen zu können (in Mt. hom. 3, 5 [PG 57, 40]; zum Hafen als Bild der Ewigkeit vgl. in Rom. hom. 22, 4 [ebd. 60, 614]; in Mt. hom. 9, 2; 11, 8 [ebd. 57, 178. 202]). Zwischen dem Leben der großen Menge u. demjenigen der Mönche besteht ein so großer Unterschied wie zwischen einem sturmgepeitschten M. u. einem Hafen, da letztere vom weltlichen Treiben u. den Widerwärtigkeiten der Menschen verschont bleiben (ebd. 68, 3 [58, 643]; vgl. 70, 4 [659]; sac. 6, 2 [SC 272, 306]). Die Wogen bzw. ihre Brandung beschreiben bildlich das Treiben der Welt, etwa die politischen Geschäfte (virg. 44, 2 [SC 125, 252]), die Versuchungen (stat. 2, 3 [PG 49, 37]), aber auch die Erregtheit der Seele (vid. 1 [SC 138, 114]; sac. 3, 9 [ebd. 272, 160]) u. die Leidenschaften (in Mt. hom. 62, 3 [PG 58, 599]; Zorn: ebd. 16, 10 [57, 251]; vgl. 15, 10 [237]). Der Habgierige wird von den Wogen hin u. her geschleudert, während der Arme im windstillen Hafen liegt (in Phil. hom. 3, 3 [ebd. 62, 196]). Schlimmer als M.brandung u. Sturmgewoge sind Eifersucht u. Neid (in Mt. hom. 40, 5 [57, 444]). Den öffentlichen Markt, die politischen Streitigkeiten u. die häuslichen Sorgen bezeichnet Chrysostomus als ‚das offene M. der Sünden' (ebd. 19, 7 [283f]) u. das Theater mit den unsittlichen Schauspielen ist für ihn ‚ein M. der Unzucht' u. ‚das stürmische M. des Verderbens', in dem man an der Seele Schiffbruch erleidet (7, 6 [80]). Ferner spricht er vom ‚M. unzähliger Übel', in das sich der Mensch stürzt (in Rom. hom. 12, 9 [PG 60, 506]), u. dem ‚klippenreichen M.' u. seiner Brandung stellt er den ‚windstillen Hafen' (scil. der Tugend) gegenüber (in Phil. hom. 12, 4 [ebd. 62, 276]). – Auch verwendet Chrysostomus das M. als Bild für eine wogende Volksmenge, die seiner Predigt zuhört (paenit. hom. 6, 1 [49, 313]). Das M. kann aber auch als Bild für die Fülle stehen: In den Worten des Herrn findet man ‚eine Überfülle, ja ein unermessliches M.' (in Mt. hom. 54, 6 [58, 540]) u. die Fülle der von Gott erwiesenen Wohltaten übertrifft ‚die Fülle des M.' (ebd. 22, 6 [57, 308]) u. die Menge des Sandes am M. (ebd. 25, 4 [331]). Vor dem geistigen Auge dessen, der zu schauen vermag, breitet Paulus ‚ein unermessliches M. von Beispielen' aus (in Rom. hom. 2, 6 [60, 409]). – Weitere bildhafte Vergleiche: Christi Forderungen sind leicht zu erfüllen; es ist nicht nötig, das M. zu durchmessen (in Mt. hom. 19, 8; 54, 6 [PG 57, 284; 58, 539]). In der Liebe zum Mitmenschen bleibt der Mensch hinter der unendlichen Liebe Gottes so weit zurück ‚wie ein Tropfen hinter dem grenzenlosen M. u. noch viel weiter' (ebd. 61, 1 [589]). Die Könige haben so viele Gründe zur Trauer, wie es im M. Wellen gibt (stat. 18, 2 [49, 182]). So wenig das M. ohne Wellen ist, so wenig ist die Seele des Priesters ohne Sorgen u. Betrübnis (sac. 5, 4 [SC 272, 290]). Die nicht tugendhaften bzw. gottesfürchtigen Seelen verändern sich noch häufiger als das M. u. das *Chamaeleon (in Phil. hom. 12, 4 [PG 62, 276]). Wenn man ungeeignete Amtsträger einsetzt, kommt es dahin, dass sich die Kirche nicht von dem stürmischen Euripos (M.enge zwischen Euböa u. Attika) unterscheidet (sac. 3, 11 [SC

272, 192]; zum Euripos als Bild des Unbeständigen vgl. auch oppugn. 2, 10 [PG 47, 347; expos. in Ps. 119, 3; 139, 1 [ebd. 55, 343. 420]). Als bildlichen Vergleich gebraucht Chrysostomus Skylla, die er für eine alberne Erfindung der Dichter hält, für die Prunksucht (in Col. hom. 7, 4 [PG 62, 349]: ‚monströs wie die Skylla'), für die Habgier (in Mt. hom. 90, 4 [ebd. 58, 791]) u. für die tierisch gewordene missgestaltete Seele (ebd. 4, 8 [57, 49]).

μ. Physiologus. Der Physiologus (39) vergleicht das M. mit der Welt u. die Schiffe, die das M. durchsegeln u. in den Hafen, d. h. das himmlische Königreich, einlaufen, mit den Aposteln u. Märtyern; die Wogen versinnbildlichen die Kräfte des Widersachers, die den Menschen in die Hölle bringen (zu den Sirenen u. M.wesen sowie ihrer Deutung s. o. Sp. 567).

2. Lateinische Kirchenschriftsteller. a. Tertullian. Für Tertullian ist das Boot im Sturm auf dem galiläischen M. (Mt. 8, 24/6 par.; s. o. Sp. 554f) ein Vorausbild der Kirche (figuram ecclesiae praeferebat), ‚denn sie wird auf dem M., d. h. in der Welt, durch die Fluten, d. h. durch Verfolgungen u. Versuchungen, in Unruhe versetzt, während der Herr ... gleichsam schläft, bis er, durch die Gebete der Heiligen ... aufgeweckt, die Welt in Schranken weist u. den Seinen die Ruhe zurückgibt' (bapt. 12, 7). Zum Bild für den *Götzendienst werden die Klippen u. Buchten, die Untiefen u. M.engen, zwischen denen der Glaube mit vom *Hauch Gottes geschwellten Segeln hindurchsteuert; für die über Bord Gefallenen ist die Tiefe undurchschwimmbar, für diejenigen, die anstoßen, ist der Schiffbruch unvermeidlich, für die Untergegangenen ist das Ertrinken im Götzendienst sicher; seine Wogen ersticken sie, jeder seiner Strudel zieht sie zur Unterwelt hinab (idol. 24, 1). – Die M.fluten können ferner als Metapher für die Sünden dienen. Der Sünder soll die Buße umklammern, wie ein Schiffbrüchiger einem Brett vertraut; sie wird ihn aus den ‚M.fluten der Sünden' emporheben u. in den ‚Hafen der göttlichen Milde' segeln lassen (paenit. 4, 2f). Buße u. Sündenbekenntnis (exhomologesis) sind ‚gleichsam die beiden Planken des menschlichen Heils' (ebd. 12, 9). Auch die Metaphorik vom Leben als Fahrt auf dem M. klingt an: Alle, die Gott u. seine Sache nicht kennen, ‚durchschiffen' (transfretantes) ihr ganzes Leben ohne das ‚Steuerruder' der Vernunft u. wissen den der ‚Welt' drohenden ‚Sturm' nicht zu meiden (ebd. 1, 3). Entsprechend ist der Tod, auch wenn er unter ruhigen Umständen eintritt, ‚Schiffbruch des Lebens', da es keinen Unterschied macht, ob ‚das Schiff des Körpers' unversehrt oder zerschlagen untergeht (an. 52, 4).

β. Cyprian. Maritime Metaphorik u. Vergleiche verwendet auch Cyprian häufig. Das M. ist für ihn Sinnbild der sturmbewegten Welt, in der er vor seiner Bekehrung orientierungslos umhertrieb (ad Donat. 3 [CCL 3A, 4] zit. bei Aug. serm. 312, 2 [PL 38, 1421]). Ein starker Glaube u. ein frommes *Herz brechen ‚die stürmischen Angriffe u. heftigen Wogen der Welt' u. erliegen nicht den Versuchungen (mortal. 1 [CCL 3A, 17]). Die Christen sind ‚den Stürmen der wogenden Welt' u. den Verfolgungen durch Juden, Heiden u. Häretiker ausgesetzt (pat. 21 [3A, 130]). Die M.stürme verwendet Cyprian ferner als Bild für die fleischlichen Leidenschaften u. Kämpfe, die der Christ hinter sich lassen muss, um voll Ruhe u. Sanftmut ‚in den Hafen Christi' einzulaufen (ebd. 16 [128]). Seelenruhe u. Sicherheit sind erst zu finden, wenn man ‚den Stürmen der beunruhigenden Welt' entrückt ist u. sich ‚am Ankerplatz des heilbringenden Hafens' festmacht (ad Donat. 14 [CCL 3A, 11]). Die schwankenden Wogen bzw. die Brandung dienen Cyprian auch als Bild für das unentschlossene Hin- u. Herüberlegen des Geistes (laps. 4 [3, 222]: fluctuans vario mentis aestu), u. auf die röm. Bekenner wirkte ein Trostbrief Cyprians (ep. 28 [3B, 133/6]) ‚wie auf stürmischem M. die ersehnte Stille' (ebd. 31, 1, 2 [3B, 151]). Ad Demetr. 1 (3A, 35) äußert Cyprian, es sei leichter u. müheloser, die erregten Wogen des stürmischen M. durch lautes Zurufen zur Ruhe zu bringen als die Wut seines Gesprächspartners durch sachliche Überlegungen im Zaum zu halten. – Cyprian spricht von den ‚Schiffbrüchen des Lebens' (zel. 1 [3A, 75]), die der Teufel herbeiführt. Die Konfessoren, welche die Gefallenen von der *Buße abhalten, indem sie ihnen Aufnahme in die kirchl. Gemeinschaft erteilen, sind für diese wie ein wütender Sturm für Schiffe, der sie an die Klippen schleudert, so dass sie nicht in den Hafen gelangen (laps. 16 [3, 230]). Die Forderung, dass die Gefallenen erst Buße tun müssen, illustriert er mittels des Vergleichs mit einem von den Fluten zerrütteten

u. leckgeschlagenen Schiff, das niemand der hohen See anvertraut, bevor es sorgfältig ausgebessert wurde (ep. 17, 3, 1 [3B, 98]). Die Notwendigkeit der Trennung von Klerikern u. Syneisakten veranschaulicht er mit dem Bild, man müsse das Schiff von den gefährlichen Orten wegbringen, damit es nicht zwischen den Klippen u. Felsen zerbreche (ebd. 4, 2, 2 [19]). Der Steuermann wird als Metapher für den Bischof verwendet (ebd. 61, 1, 2; 66, 5, 1 [3C, 380. 439]), u. für die röm. Presbyter ist die Beachtung der kirchl. Disziplin ‚gleichsam ein heilsames Steuerruder im Sturm', bei deren Vernachlässigung das ‚Schiff des kirchl. Heils' an die Klippen prallt (ebd. 30, 2, 1 [3B, 140]). So müssen die in der Verfolgung gefallenen Brüder, welche die ‚Klippen' des Bischofs Marcianus v. Arles, der ihnen keine Bußmöglichkeit gewährt, glücklich gemieden haben u. ‚den heilbringenden Häfen der Kirche zustreben', bereitwillig aufgenommen werden (ebd. 68, 3, 3f [3C, 465]).

γ. Hilarius v. Poitiers. Bei Hilarius ist das M. ein Bild für die Welt (vgl. in Mt. comm. 13, 9 [SC 254, 302]; tract. in Ps. 64, 10 [CCL 61, 228]), durch welche die Jünger im Schiff der Kirche bis zZt. der Wiederkunft Christi fahren (in Mt. comm. 14, 13 [SC 258, 26]). Es kann auch ein Sinnbild weltlicher Begierde u. des Unglaubens sein (ebd. 8, 4 [254, 196/8]). Die M.tiefe steht bildlich u. real für den ‚Sitz' des Todes (tract. in Ps. 68, 5 [CCL 61, 295f]) bzw. der Unterwelt (ebd. 68, 28 [336f]; vgl. in Mt. comm. 17, 7 [SC 258, 68]). Mit seinen Bewegungen u. Gezeiten ist das M. ferner ein Sinnbild des menschlichen Lebens u. für das Auf u. Ab des menschlichen Geistes (tract. in Ps. 68, 29 [CCL 61, 314]); ein leidenschaftlicher Geist, der wie ein Sturm über dem wogenden M. liegt, reißt den Menschen in den Schiffbruch des Lebens (trin. 6, 51 [CCL 62, 257]). – Sein literarisches Unternehmen De trinitate vergleicht Hilarius mit einer M.fahrt, die ‚aus hafenlosem Land bei stürmischem M. auf hohe See' geführt hat; weder Rück- noch Vorwärtsfahrt ist ohne Gefahren möglich, u. voraus liegen mehr Gefahren als auf der bereits durchmessenen Strecke (ebd. 2, 8 [45]). Gleichwohl strebt er unter dem Geleit des Hl. Geistes zum geschützten u. ruhigen Hafen des sicheren Glaubens u. hofft, erfolgreich gegen den ‚häretischen Sturm' anzukämpfen u. der ‚Flut überaus schweren Frevels' das befestigte Heck zu bieten, obwohl vom ‚Wind der unzuverlässigen Lehre' Schiffbruch droht (ebd. 12, 1 [62A, 579]).

δ. Zeno v. Verona. Bei Zeno ist das M. ein Sinnbild für die wogende Welt, u. seine Fluten bedeuten die gegen Gott tobenden Völker aus Juden u. Heiden (1, 34, 3, 8 [CCL 22, 87]), während die ins M. ausgeworfene Angel die Predigt ist (1, 37, 2, 6 [102]). Die Kraft des Glaubens wird dadurch illustriert, dass unter den Schritten des Glaubenden die schwellende M.woge wie *Marmor zum festen Boden wird (2, 3, 5, 14 [156f]). Zur bildhaften Verdeutlichung der Hoffnung zieht Zeno den Schiffer heran, der sein Fahrzeug den M.tiefen anvertraut u. Gewinn sowie die Rückkehr in den sicheren Hafen erwartet (1, 36, 1, 3 [92]). Ferner dient ihm das M. als Beispiel für die Geduld, da es, obwohl von Stürmen aufgepeitscht, durch den Rückschlag der Brandung ‚in wunderbarer Geduld in sich selbst zusammenbricht u. durch dieselben Fluten, durch die es bezwungen wird, auch zurückgehalten wird' (1, 4, 2, 5 [32]). Mit Bezug auf die Taufe führt Zeno aus, im ‚neuen Tempel' des Gottesvolkes gebe es kein ‚ehernes M.' (wie im Jerusalemer Tempel; s. o. Sp. 546f), sondern ‚in ihm befindet sich das lebendige M. seines ewig sprudelnden Quells, das nicht schiffbrüchig werden lässt, sondern die Schiffbrüchigen zum seligen Leben führt' (2, 6, 3, 6 [169]; vgl. 1, 46B, 2 [120]). Schließlich illustriert er das Verhältnis von Gottvater, Sohn u. Hl. Geist in ihrer Gleichewigkeit u. Gleichwesentlichkeit durch den Vergleich mit zwei durch eine M.enge verbundenen M. (1, 7, 4 [44f]).

ε. Ambrosius. Die Metaphorik des M. ist bei Ambrosius vielfältig (Springer 14/6. 88. 97f. 110f). Das M. versinnbildlicht die Welt (exc. Sat. 2, 115 [CSEL 73, 315]; vgl. Nazzaro 46/8), durch die der Christ, gewappnet mit guten Werken, ungehemmten Schrittes hindurchschreiten (hex. 1, 4, 14) oder wie Petrus ‚über den Wassern dieser Welt' gehen soll (Iob et Dav. 1, 9, 30 [CSEL 32, 2, 230f]). Angesichts des wogenden M. der Welt, das niemand ohne Christus zu durchschiffen vermag (in Lc. 6, 39 [CCL 14, 188]), rät er zu fliehen u. sich in den ‚Hafen der göttlichen Lustbarkeit' zu retten, um nicht ‚Schiffbruch' fürchten zu müssen (in Ps. 36, 79 [CSEL 64, 134]; in Lc. 4, 32 [CCL 14, 117]; vgl. patr. 5, 27 [CSEL 32, 2, 139f]). Die Wogen sind ein Bild für die Leidenschaften u.

Begierden (in Ps. 45, 9 [64, 335]; Nab. 14, 62 [ebd. 32, 2, 505]; Noe 15, 51 [32, 1, 448f]) oder auch für die Sünde (obit. Theod. 30 [CSEL 73, 387]); sie werfen den Menschen ruhelos umher, u. durch sie muss er das ‚Schiff' seines Leibes bzw. Lebens wie ein Steuermann lenken u. den ‚Schiffbruch' vermeiden (expos. in Ps. 118, 5, 34 [62, 100]; Iac. 1, 8, 36 [32, 2, 27]; vgl. ep. extra coll. 14, 92 [82, 3, 284f]). Andernorts fordert Ambrosius dazu auf, den im M. schwimmenden Fisch nachzuahmen u. im (Tauf-) Wasser unterzutauchen, um nicht von der ‚Woge' der durch das M. versinnbildlichten Welt versenkt zu werden (sacr. 3, 3 [73, 38f]). In den ‚M.wogen der Welt' lenkt auch der Bischof wie ein Steuermann das Schiff der Kirche, die, ‚gleichsam auf apostolischem Felsen errichtet', zwar von Wellen umspült wird, aber nicht untergeht, sondern ‚den sichersten Hafen des Heils' erreicht (ep. 7, 36, 1 [82, 2, 3]). Sodann steht das M. bildlich für das menschliche Leben (exc. Sat. 2, 5 [73, 253]: hoc vitae salum). – Das M. ist für Ambrosius ferner ein Sinnbild der Kirche (vgl. Nazzaro 94/9): ‚Erst speit sie mit der Schar des eintretenden Volkes ihre Wogen über alle Eingänge, dann braust sie beim Gebet des ganzen Volkes wie hin u. her flutende Wogen, wenn im Wechselgesang der Psalmen der Gesang ... als melodisches Wogenrauschen widerhallt' (hex. 3, 5, 23). Auch die Hl. Schrift, die tiefen Sinn u. die Tiefe prophetischer Andeutungen in sich birgt, ist ein M. (ep. 7, 36, 3 [CSEL 82, 2, 4]), ebenso das Ev. (hex. 5, 7, 17; Nazzaro 114/8). Das friedliche, ruhige M. ist ein Bild für Gottes serenitas, das aufgepeitschte dagegen für den Schrecken seiner indignatio (exc. Sat. 1, 45 [CSEL 73, 234]). – Das M., in das alle Flüsse fließen u. das doch nicht voll wird (vgl. Koh. 1, 7), ist auch ein Bild des Wucherers, der die Reichtümer aller verschlingt u. nie genug bekommt (Tob. 13, 44 [CSEL 32, 2, 543]; vgl. 5, 16 [525f]). Zwischen Christen u. Juden ‚liegt ein großes M.', wodurch Ambrosius verdeutlicht, dass niemand ohne Gefahr für sein Heil von der Kirche zur Synagoge übertreten kann (in Lc. 6, 52 [CCL 14, 192]). – Angesichts der Barbareneinfälle sieht sich Ambrosius ‚mitten in der M.brandung (fretum) aller Beschwerlichkeiten' (ep. 7, 49, 3 [CSEL 82, 2, 55]). Die Sirenen, von denen die Hl. Schrift dreimal (die LXX tatsächlich viermal statt ‚Schakale' bzw. ‚Strauße': Jes. 13, 21; 43, 20; Jer. 27, 39; Mich. 1, 8 sowie Aquila: Ps. 43, 20) u. die gentilis historia spricht, versteht Ambrosius als Sinnbilder weltlicher Lust u. Schmeichelei (in Ps. 43, 75 [CSEL 64, 315]; vgl. Tob. 5, 16 [32, 2, 526]) bzw. der Verlockungen weltlicher Zerstreuung u. Ausgelassenheit (fid. 3, 1, 4f [78, 109f]), wodurch der Mensch in Gefahr geraten u. den ‚Schiffbruch der Lust' erleiden kann (in Lc. 4, 2f [CCL 14, 105/7]; vgl. Rahner, Symbole 258; Nazzaro 48/53). – Skylla deutet Ambrosius bildlich als Häresie, welche die Armen, ‚die sie in jener M.enge ihrer Gottlosigkeit inmitten von Schiffbrüchen ihres Glaubens treiben findet, ... mit den grausamen Zähnen ihrer widerwärtigen Lehre' zerfleischt (fid. 1, 6, 46 [CSEL 78, 20]). Daneben dienen Skylla u. Charybdis als Metaphern für Gefährdungen des menschlichen Lebens (Cain et Ab. 2, 9, 37 [32, 1, 408]; Tob. 5, 16 [32, 2, 525]). Schließlich vergleicht Ambrosius die Rede mit einer Fahrt auf dem M. Sie kann in Form einer Küstenfahrt verlaufen, an Hafenplätzen anlegen u. ‚Abstecher' machen, ohne die Seefahrt aufzugeben (in Lc. 4, 1 [CCL 14, 105]); die Erörterung kann im Sumpf stecken u. mit der Wahrheit dem Schiffbruch zutreiben (ebd. 3, 44 [100]). Die Rede kann auch ‚wie Jona ans Festland gesetzt', d. h. beendet werden, ‚um nicht länger im M. zu treiben' (hex. 5, 11, 35).

ζ. *Rufin v. Aquileia.* Rufin wendet maritime Metaphorik auf seine Übersetzungstätigkeit an: Ursprünglich wollte er auf einem kleinen Schiff am Ufer eines friedlichen Gestades entlangfahren u. winzige Fische aus den stillen Gewässern der Griechen zusammenlesen, d. h. einige Homilien des Origenes übersetzen; nun drängt ihn Heraclius mit seiner Bitte um Übersetzung des Römerbriefkommentars dazu, ‚die Segel zu setzen, um aufs hohe M. zu fahren'. Origenes gerate beim Nachspüren des Sinnes ‚in ein so tiefes M.', dass den, der ihm darin folge, große Furcht befalle, dass ‚er von der Größe des Sinnes gleichwie von der ungeheuren Größe der Wogen erdrückt' werde (Orig. in Rom. praef.: CCL 20, 275). Das Herausziehen der Fische mittels eines Netzes aus der Tiefe des M. versinnbildlicht das Befreitwerden der Seelen vom tiefen Irrtum dieser Welt durch die Verkündigung des Himmelreiches (symb. 7 [ebd. 20, 143]). Schließlich äußert Rufin, dass dem gelehrten Leser ‚das sehr weite M. von Zeugnissen' in der Hl. Schrift offenstehe (ebd. 16 [153]).

η. Hieronymus. Reiche Verwendung finden maritime Metaphern u. Bilder bei *Hieronymus. ‚Mystisch' (mystice) verstanden ist das M. diese Welt, die bitter ist u. voller Stürme u. in der nichts stabil ist (tract. II in Ps. 92, 4f [CCL 78, 432]). In dem ‚sehr salzigen u. bitteren M. dieser Welt' (in Zach. comm. 2, 9, 2/4 [76A, 826]) lauert der Teufel denjenigen auf, die dem Hafen zustreben (in Hos. comm. 2, 6, 8f [76, 68]). In dieses M. der Welt kamen die Apostel u. zuerst der Herr, ‚um uns von den bitteren Fluten zu befreien' (in Zach. comm. 2, 10, 11f [76A, 846]; vgl. in Ion. comm. 1, 1f [76, 382]). In diesem M. wird das aus dem AT u. NT geknüpfte Netz des Ev. ausgeworfen, das die Menschen aus den salzigen u. bitteren Strudeln dieser Welt zieht (in Zach. comm. 2, 10, 11f [76A, 846]; in Mt. comm. 2 [77, 114]; vgl. in Amos comm. 3, 9, 9f [76, 344]; in Hos. comm. 3, 11, 10f [76, 129]; in Hes. comm. 10, 32, 1/16; 14, 47, 6/12 [75, 450. 717]; in Ps. 41 ad neoph. [78, 543]). In das M. dieser Welt entsendet Gott die Propheten (in Jes. 5, 18, 2 [73, 189]), aber auch die Häretiker ihre Schüler (ebd. 7, 18, 1/3 [274f]). Petrus ging über das M. dieser Welt zum Herrn u. wandelte im Glauben, begann aber aufgrund seines Unglaubens zu sinken (ebd. 14, 51, 9/11 [73A, 565]). Die Menschen schiffen durch das M. dieser Welt u. streben dem ‚Hafen des Heils' zu (adv. Iovin. 2, 4 [PL 23, 302C]); wer sich jedoch von Gott entfernt, wird von den ‚Wogen der Welt' geschüttelt, u. seine Schritte geraten ins Wanken (ep. 21, 8, 1). – Hieronymus' Freund Bonosus hat sich aus den drohenden Fluten der Welt auf eine sichere Insel, d. h. in den Schoß der Kirche gerettet (ebd. 7, 3, 1). Wie Inseln befinden sich auch die (Orts-) Kirchen im M. dieser Welt u. sind gleichsam den Wogen der Verfolgungen ausgesetzt (tract. I in Ps. 96, 1 [CCL 78, 157f]; vgl. in Jes. comm. 8, 24, 14f [73, 320]; zu den Wogen als Bild der Verfolgungen vgl. ebd. 7, 18, 1/3; 13, 49, 1/4 [73, 274; 73A, 534]; in Jer. comm. 2, 25, 2 [74, 72]; Sturm u. M.strudel: in Amos comm. 2, 5, 7/9 [76, 282]). In der Hl. Schrift steht das M., ebenso wie Wogen u. Sturm, auch als Metapher für die Versuchungen dieser Welt (comm. in Ps. 106 [72, 231]: per metaforam ... indicantur; in Jes. comm. 6, 16, 9f; 7, 21, 1/3 [73, 263. 290]), während die M.tiefe ein Bild für die schweren Laster u. Sünden dieser Welt ist (tract. I in Ps. 67, 23 [78, 45]) u. das ‚Herz des M.' bildlich die Unterwelt bezeichnet (in Ion. comm. 2, 4 [76, 396]). Mit dem M. u. seinen Wogen werden ferner die Frevler verglichen (in Jes. comm. 16, 57, 17/21 [73A, 658f]) sowie der Ansturm der Völker gegen Gottes Volk (ebd. 5, 17, 12/4 [73, 187]). – Das ‚bittere M.' ist ferner ein Bild für das mosaische Gesetz, das erst durch das Holz des Kreuzes süß wird (tract. I in Ps. 97, 7 [78, 165]), aber auch das Buch Jesaja ist ein M., in dem Hieronymus als Exeget gleichsam navigiert (in Jes. comm. 13 praef. [73A, 506]). Ferner nennt er die Hl. Schrift ein M. (adv. Helv. 16 [PL 23, 209C]: scripturarum pelagus). – Das asketische Leben ist wie eine Hinausfahrt aufs M. (ep. 58, 7, 2); im Kloster sieht sich Hieronymus von allerlei Wogen hin u. her geworfen (ebd. 103, 2, 1), u. von den Fallstricken des Teufels ist er wie von M. eingekreist (2, 4). Auch die Angriffe u. Verleumdungen seiner Gegner vergleicht er mit M.wogen, die Asella durch ihr Gebet besänftigen soll (45, 7). – Das Getöse der M.brandung steht bildlich für den Donnerhall des Gotteswortes (52, 3, 7f), aber auch für den Lärm eines Heeres (in Jes. comm. 2, 5, 26/30 [CCL 73, 82]). Weitere Bildvergleiche knüpfen bei der Größe bzw. Weite des M. an: Hieronymus spricht vom ‚M. ciceronianischer Beredsamkeit' (ep. 147, 5, 1: mare illud eloquentiae Tullianae), vom ‚M. der Fragen', in das ihn sein Redeschwall hineintrieb (adv. Iovin. 1, 3 [PL 23, 224A]), vom ‚sehr weiten M. der Erörterung' (in Hes. comm. 9, 30, 1/19 [CCL 75, 423]: latissimum disputationis pelagus) u. vom ‚M. der Allegorie', das er bei der Schriftauslegung überquert (in Hos. comm. 3, 10, 14f [76, 119]: nunc in altum vela tendentes allegoriae pelagus transeamus). Ferner vergleicht er die Fülle der Weisheit Salomos mit der Menge des Sandes am M. (in Jes. comm. 2, 3, 4 [73, 48]). Häufig vergleicht Hieronymus ein literarisches Unternehmen oder die Rede mit einer Seefahrt. Von den Ezechielhomilien des Origenes sagt er: in quo opere tota ingenii sui vela spirantibus ventis dedit et recedens a terra in medium pelagus aufugit (hom. Orig. in Hes. praef.: GCS Orig. 8, 318, 18f; Rufin. apol. c. Hieron. 2, 16 [CCL 20, 96]; zur Formulierung vgl. auch [Ps]Hieron. ep. [18] ad Praes. 1). Bei der Kommentierung der Propheten lenkt Hieronymus sein ‚Schiff' unter Wehen des Hl. Geistes auf hohe See hinaus, wobei Christus den Kurs angibt (in Jes. comm. 4 praef. [CCL 73, 128]), oder er über-

quert ‚das wogende M. u. die rückwärts fließenden Strudel der Welt' (in Abd. comm. prol. [76, 351]). Kaum hat er den Hafen verlassen, gerät er ins ‚M. der Fragen' u. muss die Segel etwas einziehen (adv. Iovin. 1, 3 [PL 23, 224A]), u. nach Bewältigung der Riffe in den Strudeln u. Wogen sieht er am Ende Land, u. der Hafen tut sich auf (ebd. 2, 35 [347A]). Bei den Mönchsviten will er sich zunächst an einem kleineren Werk versuchen, wie der Schiffer zuerst im Hafen u. bei stiller See übt, bevor er sich auf ein Seetreffen einlässt (vit. Malchi 1 [PL 23, 55A]). Die Übersetzungsarbeit kann, kaum dass sie ‚den Hafen verlassen' hat, festsitzen (ep. 57, 12, 2; vgl. Quint. inst. 4, 1, 61), oder die Darlegung stößt auf ein Riff, das daran hindert, ins offene M. zu gelangen (ep. 123, 3, 1). Eine Rede kann von einem klippenreichen Ort ihren Ausgang nehmen u. nach Überwindung ‚der klippenreichen Fragen' das offene M. erreichen (ebd. 14, 10, 1; vgl. Cic. Tusc. 4, 14, 33) oder mit günstigem Wind die M.wogen durchfurchen, bevor sie auf Klippen stößt (ep. 108, 27, 1). – Skylla u. Charybdis, die für Hieronymus ebenso wie die Sirenen homerische Fabelwesen sind (vgl. in Jer. comm. 3, 1, 1 [CCL 74, 119]; in Dan. comm. 1, 4, 1a [ebd. 75A, 810f]; in Nah. comm. 2, 1f [76A, 541]; adv. Rufin. 22 [79, 93]), verwendet er als Metapher für Gefahren von Begierde u. Sinnlichkeit (ep. 14, 6, 2) oder Neid u. Habsucht (ebd. 125, 2, 3) oder für eine bedrohliche Lebenssituation (ebd. 130, 7, 8) oder für die ‚Felsen' u. ‚Klippen' von Geschichte u. Allegorie, zwischen denen der Exeget ‚hindurchnavigieren' muss (in Nah. comm. 2, 1f [CCL 76A, 541]), während die Hunde der Skylla ein Bild der nicht aussterbenden Häresie sind (in Hes. comm. 6 praef. [75, 225]). Als todbringende Sirenengesänge apostrophiert Hieronymus die ‚süßen Lieder' der Häretiker (in Mich. comm. 1, 1, 6/9 [76, 429]), aber auch die Lehren des von ihm als ‚Prediger der Lüsternheit (voluptuosissimus concionator)' verunglimpften Jovinian (adv. Iovin. 1, 4 [PL 23, 225C]) sowie Lust erzeugende, schnell vergängliche Freuden (ep. 22, 18, 2; 117, 6, 4) wie die Musik von Harfen- u. Zitherspielerinnen, welche die Witwe Furia aus ihrem Haus verbannen soll (ebd. 54, 13, 1).

ϑ. Paulinus v. Nola. Der ‚symbolfreudige Paulinus von Nola' (Rahner, Symbole 268) macht von maritimer Metaphorik umfangreichen Gebrauch. Das M. ist ihm Sinnbild der Welt. Das Schiff der Kirche soll, durch die bindende Kraft des Glaubens zusammengefügt, unbeschadet ‚durch die Sintflut dieser Welt (per huius mundi diluvia)' bzw. ‚die Fluten dieser Welt (fluctus mundi istius)' fahren (ep. 23, 29 [CSEL 29, 186]). Andererseits sind auch die Seelen Schiffe, die ‚auf den Fluten der Welt schwimmen', ausgerüstet mit dem wahren Glauben u. gerechtem Werk (vgl. 2 Cor. 6, 7) wie mit Rudern; vom Steuerruder des Wortes Gottes gelenkt, öffnen sie die Segel ihrer Sinne für das Wehen des Hl. Geistes u. befestigen das Segel ihres Herzens mit Tauen der Liebe am Mastbaum des Kreuzes, um nach dem Sieg über die Fluten in den Hafen des Heils zu fahren (ep. 23, 30 [CSEL 29, 186f]; zu dieser weit ausgreifenden Metaphorik vgl. Rahner, Mythen; ders., Symbole). Paulinus sieht sich als Schiffbrüchiger, der ‚kaum aus den Fluten der Welt auftaucht' u. sich bemüht, ‚den Gefahren dieses Lebens u. dem Abgrund der Sünden zu entrinnen'; er bittet Augustinus, ihn durch seine Gebete wie auf einer Planke zu tragen, damit er aus dieser Welt wie ein Nackter aus dem Schiffbruch entkomme (ep. 4, 3 [29, 22]; vgl. 16, 8 [122]). Er will ‚diese wogende Welt des gegenwärtigen Lebens', die durch Sünden Trennung von Gott schafft, mit Christi Hilfe durchschwimmen (4, 4 [22]). Von der hl. Melania sagt er, sie habe standhaft mit den Fluten des M. gekämpft, um die ‚Fluten der Welt' (d. h. die Versuchungen durch den Widersacher) zu besiegen (29, 10 [257]). – In dem Bischof Niketas v. Remesiana gewidmeten Propemptikon wird dessen Fahrt über die Adria in spiritueller Metaphorik zur Seefahrt auf dem M. der Welt bzw. des Lebens, auf der zahlreiche Gefahren seitens des Widersachers u. seiner Mächte zu bestehen sind u. aus denen Niketas als Sieger hervorgeht (carm. 17, 105/40 [CSEL 30, 86/8]; V. Buchheit, Sieg auf dem M. der Welt [Paul. Nol. c. 17, 105ff.]: Hermes 109 [1981] 235/47; vgl. ep. 49 [CSEL 29, 390/404], in der Paulinus von der Rettung des Christen Valgius aus dem Schiffbruch berichtet). – Die Sirenen sind für Paulinus ein Sinnbild für die Verlockungen der Begierden u. die Schmeicheleien der Laster; vor ihnen muss man nicht nur wie Odysseus die Ohren des Leibes, sondern auch des Herzens sowie die Augen verschließen, um ‚ohne Schaden an den Klippen der Vergnügungen

wie an den Felsen der Sirenen' vorbeizufahren (ebd. 16, 7; 23, 30 [121f. 186]). Den ,Fluten der Laster' stellt Paulinus die ,Trockenheit der Enthaltsamkeit' gegenüber (44, 4 [373]). Von demjenigen, der den schiffbrüchigen Valgius ausraubte, heißt es, er sei ,gieriger als das M.' (49, 15 [403]: avaritior mari).

ι. Augustinus. Das M. ist für Augustinus ein Sinnbild der Welt (en. in Ps. 95, 12 [CCL 39, 1351]; serm. 229S frg. 2 [RevBén 79 (1969) 208]; serm. 76, 1, 1 [PL 38, 479]; civ. D. 20, 15, 5f u. ö.; vgl. H. Rondet, Le symbolisme de la mer chez s. Augustin: Augustinus Magister 2. Congr. Intern. Augustinien [Paris 1954] 691/701; M. J. Holman, Nature-imagery in the works of St. Augustine, Diss. Washington, D. C. [1931] 17f. 54f. 76. 97f. 110f). Der Mensch ist in diese Welt wie in ein ,stürmisches M. (procellosum salum)' geworfen (beat. vit. 1, 1 [CCL 29, 65]). Dieses M. der Welt ist durch Salzgehalt bitter, durch Stürme aufgewühlt, durch die Wogen der Drangsale u. Verfolgungen wütend (en. in Ps. 65, 11 [39, 847]; vgl. 39, 9 [38, 432]), u. die Menschen in ihm sind aufgrund falscher Begierden wie Fische, die sich gegenseitig verschlingen (64, 9; 76, 20 [39, 832. 1065]; serm. 252, 2, 2 [PL 38, 1173]). Das M. dieser Welt vermag niemand zu überschreiten, außer wenn er vom Kreuz Christi getragen wird (in Joh. tract. 2, 2/4 [CCL 36, 12/4]; vgl. 2, 13 [18]; conf. 1, 16, 25). In das M. dieser Welt wurde das Wort Gottes (Christus) gesandt (serm. 252, 3, 3 [PL 38, 1173]); in diesem M. wird das Netz des Wortes Gottes bzw. des Glaubens ausgeworfen (ebd. 252, 2, 2 [1173]; serm. 252A [MiscellAgost 1, 712]; vgl. ebd. 362, 3, 3 [PL 39, 1612]), wozu Christus einige ungebildete Fischer aussandte (civ. D. 22, 5, 20/6; serm. 272A frg. 38 [RevBén 84 (1974) 265]). Auf dem M. dieser Welt fährt auch das Schiff der Kirche (en. in Ps. 92, 7 [CCL 39, 1299]), das von den M.stürmen hin u. her geworfen wird (ebd. 106, 7 [40, 1574]), die der Herr jedoch über allen Wogen dieser Welt befestigt hat (ebd. 23, 2, 5f [38, 135]). Dagegen werden die Menschen, die voller Begierde sind, in das M. dieser Welt hineingerissen (ebd. 23, 2, 7f [135]; vgl. in Joh. tract. 10, 6 [CCL 36, 103]; serm. 32, 7 [41, 402]). Im Rahmen dieser Metaphorik versinnbildlichen die M.wogen u. M.stürme die Versuchungen (serm. 75, 6, 7 [PL 38, 477]; 179A, 1 [MiscellAgost 1, 679]; 252, 2, 2 [PL 38, 1173]), das Wüten des M. Verfolgungen (en. in Ps. 92, 7 [CCL 39, 1298]; vgl. 97, 8, 10/3 [39, 1376f]; serm. 50, 10 [41, 631]) u. die M.brandung die Drangsal der Welt (in Iob 27 [CSEL 28, 566]), während der M.strand, das ,Ende des M.', sinnbildlich für das Ende der Welt steht (serm. 251, 3, 3 [PL 38, 1169]; c. Cresc. 4, 26, 33 [CSEL 52, 531]; vgl. en. in Ps. 138, 12 [CCL 40, 1998] u. ö.). – Daneben ist das M. auch ein Bild des menschlichen Lebens (in Joh. tract. 49, 19 [ebd. 36, 429]; vgl. Gen. c. Manich. 1, 25, 43 [PL 34, 194]), in dem der Geist aufgrund des Sturmes der Leidenschaften wie ein aufgewühltes M. ist (civ. D. 9, 3, 19/28; vgl. die Wendung salum mentis für die Aufwallung des Geistes: ebd. 8, 17, 38; 9, 6, 6. 7, 4). Ferner bezeichnet das M. sinnbildlich die Heidenvölker, die Israel umgeben (en. in Ps. 45, 15; 73, 15; 76, 20 [CCL 38, 528; 39, 1014. 1064f]; vgl. quaest. evang. 2, 39, 3 [44B, 96]) oder die Ungläubigen bzw. diejenigen, die noch nicht glauben (en. in Ps. 64, 11; 134, 16, 19f [39, 833; 40, 1949]); der ,gläubigen Erde' stellt Augustinus die aufgrund ihres Unglaubens bitteren Wasser des M. gegenüber (conf. 13, 21, 29). – Weitere Bildvergleiche: Durch *Kriege u. anderes Unheil wird der Erdkreis aufgewühlt wie ein sturmgepeitschtes M. (civ. D. 5, 22, 36/41). In seiner Kürze verhält sich selbst ein langes Menschenleben zur Weltzeit wie ein Tropfen zum gesamten M. (serm. 108, 3, 3 [PL 38, 634]), u. ebenso ist das Verhältnis sogar unaussprechlich großer Zeitspannen zu Gottes Ewigkeit (civ. D. 12, 13, 20/5). Kein M. ist so tief wie Gottes Denken (en. in Ps. 91, 8 [CCL 39, 1284]). Der unendliche Gott umgibt u. durchdringt die Schöpfung wie ein einziges unermessliches u. unendliches M. (conf. 7, 5, 7). Das Bild vom Staatsschiff klingt an, wenn Pythagoras nur einem Weisen die Staatslenkung anvertrauen wollte, der angesichts der ,hohen Flutwellen' die ,Klippen' umschiffen kann u. der ,M.brandung' wie ein Fels widersteht (ord. 2, 20, 54 [CCL 29, 136f] mit Zitat von Verg. Aen. 7, 586). – Augustinus empfiehlt, in der Rede zwischen genus submissum u. genus grande zu alternieren, ,damit der Redefluss (dictionis impetus) wechselt wie die Brandung des M.' (doctr. christ. 4, 22, 51 [CCL 32, 158]). Während Julian v. Aeclanum vom ,M. der Manichäer' spricht, in das sich einige stürzen (bei Aug. c. Iulian. op. imperf. 1, 75 [CSEL 85, 1, 91]), fragt Augustinus in einem Wortspiel, warum Pelagius in

dem ‚M.‘ (pelagus) versinken will, aus dem Petrus gerettet wurde (grat. Christ. 1, 45, 50 [42, 162]). Skylla u. Charybdis stehen bildlich für die Gefahren des Arianismus u. des Sabellianismus, zwischen denen der katholische Glaube gleichsam mitten hindurch navigiert (serm. 229G [MiscellAgost 1, 476f]; in Joh. tract. 36, 9 [CCL 36, 329]). Die Verbindung von sittlich Gutem u. Begierde bezeichnen die heidn. Philosophen als ein bonum Scyllaeum, d. h. ein halb menschliches u. halb tierisches Gut (c. Iulian. 6, 16, 50 [PL 44, 852]). Die Sirenen dienen Augustinus als Sinnbild des ‚Aberglaubens‘ (superstitio), denen er den Hafen als Bild der religio gegenüberstellt (mor. eccl. 1, 34, 74 [CSEL 90, 80]; vgl. beat. vit. 1, 4 [CCL 29, 67]).

κ. Gregor d. Große. Von maritimer Bildersprache u. Metaphorik macht Gregor reichen Gebrauch. Das M. ist ein Sinnbild für die gegenwärtige Welt (moral. 6, 37, 57; 17, 30, 45; 28, 16, 36; 29, 12, 23 [CCL 143, 328; 143A, 877; 143B, 1422. 1449]), ‚die sich in der Unruhe der Streitsachen u. den Wogen des vergänglichen Lebens selbst zerschlägt‘, während das M.gestade die ‚Beständigkeit der ewigen Ruhe‘ bzw. das Weltende bedeutet (hom. in ev. 24, 2 [ebd. 141, 198]; vgl. 11, 4; 24, 4 [76. 199]). Die Wogen stehen bildlich für die weltlichen Angelegenheiten u. Sorgen (ep. 7, 23; 9, 142 [CCL 140, 475; 140A, 693]), aber auch für die Leidenschaften (reg. past. 3, 32 [SC 382, 492]) u. den Irrtum, der nicht in das Schiff der Kirche eindringen darf (ep. 7, 5 [CCL 140, 451]; vgl. ebd. 9, 142 [140A, 693]). Daneben kann das M. auch das Leben der Weltleute, die von den stürmischen Bewegungen ihrer Tätigkeiten aufgewühlt werden, u. ihre geistige Unruhe versinnbildlichen (moral. 18, 43, 68; 34, 16, 31 [143A, 933; 143B, 1756]), aber ebenso den menschlichen Geist, dessen Gedanken ‚wie die Fluten des M.‘ sind u. bisweilen durch Zorn anschwellen, durch Zuneigung ruhig werden oder durch Hass mit Bitterkeit dahinfließen (ebd. 12, 7, 10 [143A, 634]; vgl. 29, 15, 27 [143B, 1452]), bzw. das von unruhigen Gedanken, ‚Stürmen der Versuchungen‘ u. ‚salzigen Fluten‘, d. h. fleischlichen Begierden wogende Herz des Menschen (8, 23, 39 [143, 410]; 28, 19, 43 [143B, 1429f]). Gregor schildert seine eigene Situation u. Geistesverfassung nach der Übernahme des Bischofsamtes mit maritimen Bildern: Ein Sturm erhob sich; er befand sich plötzlich ‚unter dem Titel eines Kirchenamtes auf dem M. der weltlichen Angelegenheiten‘ u. hatte die Ruhe des Klosters verloren (moral. ep. ad Leandrum 1 [143, 1f]; zu den ‚Fluten der Geschäfte‘, die ihn gleichsam im M. versenken, vgl. ep. 1, 5. 7. 25 [140, 6. 9. 33]); segelte er während seines Klosterlebens gleichsam mit günstigem Wind ruhig dahin, so wurde er dann von einem Unwetter erfasst, verlor die Seelenruhe, erlitt geistig Schiffbruch u. treibt nun auf den Wogen umher (ebd. 9, 228 [140A, 804]; vgl. dial. 1 prol. 5 [SC 260, 12/4]). Er hat die Leitung eines schon morschen Schiffes übernommen, in das die Fluten von allen Seiten eindringen, u. die ächzenden Planken künden bereits den Schiffbruch an (ep. 1, 4. 41 [CCL 140, 4. 47]). Verschiedentlich bittet er deshalb bischöfliche Adressaten, ihm in den ‚Fluten‘ die ‚Hand des Gebetes‘ zu reichen (ebd. 1, 4. 41; 3, 62 [140, 4. 48. 212]), das er mit dem für den Schiffbrüchigen rettenden Brett vergleicht (9, 228 [140A, 804]; reg. past. 4 [SC 382, 540]). – Während der ‚Himmel‘ für die Engel, die ‚Unterwelt‘ für die Dämonen u. die ‚Erde‘ für die Gerechten steht, ist das M. Sinnbild für die Sünder (moral. 10, 9, 14 [CCL 143, 547]). Ferner spricht Gregor vom ‚M. der Sünde‘ (peccati pelagus: ebd. 24, 11, 29 [143B, 1208]) u. den ‚Fluten der Sünde‘ (delictorum fluctus: reg. past. 4 [SC 382, 540]). Die Tiefe des M. bezeichnet die von Christus besuchte Unterwelt (moral. 29, 12, 23 [CCL 143B, 1449f]) bzw. die ‚tiefste Verdammnis‘ (reg. past. 1, 2 [SC 381, 136]). – Weitere Bildvergleiche: Die missliche Lage der irdischen Pilgerschaft wird mit dem Sand des M. verglichen (moral. 7, 2, 2 [CCL 143, 336]). Die für Gott zählbare Schar der Märtyrer ist für uns zahlreicher als der Sand am M., so dass wir ihre Zahl nicht feststellen können (in ev. 27, 4 [141, 233]). Die Hl. Schrift ist für die zum ewigen Vaterland Strebenden wie ein M.: ‚Sie kündigt das Kreuz an, da sie uns auf dem Holz (scil. des Kreuzes) zum Land der Lebenden bringt‘ (in Hes. 1, 6, 13 [142, 75f]). Schließlich vergleicht Gregor das Unternehmen der Ezechiel-Auslegung bildlich mit einer Seefahrt: Die Vorrede war gewissermaßen nur eine Schiffsübung im Hafen, um sich zur Erforschung der Geheimnisse der Prophetie gleichsam nach Setzen der Segel auf das ungeheuer weite M. zu begeben (ebd. 1, 1, 19 [15]). Im letzten Buch seiner Hiob-Auslegung bemerkt Gregor, nachdem das große M. gleich-

sam durchmessen sei, komme schon die Küste in Sicht, u. er streiche die Segel seiner Anstrengung, um nicht mit gleichem Antrieb wie zuvor zu fahren; wie wenn der Wind seiner Sorgfalt abflaue, treibe gleichwohl dessen Kraft ihn ruhiger zum Anlegeplatz am Ufer (moral. 35 praef. 1 [CCL 143B, 1774]).

D. Bildliche Darstellungen. I. Griechisch-römisch. a. Allgemeines. Altorientalische Vorstellungen der Gestalt von Erde u. M. werden in der Schildbeschreibung der Ilias aufgegriffen (Il. 18, 478/608; s. o. Sp. 514), wo Okeanos den Rand des Schildes schmückt u. die Darstellung der bewohnten Erde umrahmt. Wirklich vergleichbare Werke finden sich in der bronzezeitlichen u. frühgriech. Kunst nicht, so dass die angenommene künstlerische Gestaltung des Okeanos unklar bleibt (K. Fittschen, Bildkunst 1. Der Schild des Achilleus [1973] 17. 23). In der geometrischen Kunst Athens des 8. Jh. vC. gibt es wenige szenische Darstellungen, darunter auch solche von Menschen u. Schiffen am Ufer u. von Seeschlachten u. Schiffbrüchigen, die im M. treiben, dessen Wellen durch Zickzacklinien dargestellt sind. Es muss nach derzeitigem Kenntnisstand offenbleiben, ob mythische oder geschichtliche Geschehnisse gemeint sind (ders., Unters. zum Beginn der Sagendarstellungen bei den Griechen [1969] 44/60). – In archaischer Zeit wird das Motivspektrum der griech. Kunst reicher. Die Darstellung des M. ist dabei nie Selbstzweck, sondern stets Hintergrund für Handlungen, die am oder im M. stattfinden. Oft fehlt jede direkte Visualisierung des Wassers in den Bildern, nur die dargestellte Aktion oder charakteristische Motive wie Fisch u. Schiff lassen auf den Schauplatz schließen (Basch 202/30). – Wenn das Wasser des M. im Bild erscheint, wird es in Form stilisierter Wellen wiedergegeben; in römischer Zeit kommt die Darstellung des M. bei Windstille hinzu, angedeutet durch gerade, nicht wellige Linien auf dem Wasser (zur Darstellung von Körpern im bzw. unter Wasser: R. Amedick, Die Schöne, das Seeungeheuer u. der Held. Antike Bildbeschreibungen u. die Ikonographie mythologischer Bilder: Antike Welt 33 [2002] 534f). Das offene M. ist kein Bildthema der antiken Kunst, sondern es ist häufig verbunden mit Küstenlandschaften u. Häfen. – Das in der Kunst gespiegelte Verhältnis des antiken Menschen zum M. erfährt im Verlauf der Jhh. entscheidende Veränderungen (zum Folgenden S. Muth, Gegenwelt als Glückswelt, Glückswelt als Gegenwelt? Die Welt der Nereiden, Tritonen u. Seemonster in der röm. Kunst: T. Hölscher [Hrsg.], Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands u. Roms in der Antike [2000] 467/98). In archaischer Zeit wird das M. als eine gefährliche Welt voller Monster u. *Mischwesen empfunden, die von Heroen, wie zB. *Herakles, bekämpft werden müssen (s. u. Sp. 599; zB. Herakles rettet Hesione vor dem *Ketos auf einer attischen Schale: J. Boardman, Schwarzfigurige Vasen aus Athen[4] [1994] Abb. 179; zahlreiche andere Beispiele des 6. Jh. vC.: G. Ahlberg-Cornell, Herakles and the sea-monster in attic black-figure vase-painting [Stockholm 1984]). Ab dem 4. Jh. vC. verändert sich die negative Sicht auf die M.wesen (P. H. v. Blanckenhagen, Easy monsters: Monsters and demons in the ancient and medieval worlds, Festschr. E. Porada [Mainz 1987] 90). Zum einen erscheinen die M.wesen in gebändigter Form, indem sie zB. vor den Wagen des Poseidon gespannt sind u. so die Herrschaft über das M. symbolisieren können (zB. auf dem Neptunfries des sog. Censorendenkmals [wohl spätrepublikanisch, aber auf ältere Vorbilder zurückgehend]: H. Kähler, Seethiasos u. Census [1966] Taf. 2; T. Hölscher, Beobachtungen zu röm. historischen Denkmälern: ArchAnz 1979, 339f); zum anderen werden seit der Spätklassik u. im Hellenismus Tritonen u. Seekentauren mehr u. mehr vermenschlicht, die Interaktion mit den Nereiden wird stärker erotisiert, das Monströse der Seewesen tritt zurück (zB. eine späthellenist. Statuengruppe mit Seekentaur u. Nereide: P. Zanker, Eine Kunst für die Sinne [1998] 56/9 Abb. 31). Sie können nun auch außerhalb mythologischer Szenen erscheinen; der marine Thiasos entwickelt sich als eigenständiges Bildthema u. wird in der Kaiserzeit zu einem der beliebtesten Sinnbilder für Lebensfreude u. Glückseligkeit (s. u. Sp. 604).

b. Personifikationen. Manche Gestalten sind so eng mit dem M. verbunden, dass sie es personifizieren können: Nereus (M. Pipili, Art. Nereus: LexIconMythClass 6, 1 [1992] 824/37), Okeanos, *Poseidon u. Amphitrite (E. Simon / G. Bauchhenss, Art. Poseidon: ebd. 7, 1 [1994] 446/500), Nereiden u. Tritonen, M.drachen (J. Boardman, Art. Ketos: ebd. 8, 1 [1997] 731/6; N. Icard / A.-V. Sza-

bados, Dans le ventre de la baleine: A.-M. Guimier-Sorbets [Hrsg.], L'eau. Enjeux, usages et représentations [Paris 2008] 313/22) u. tierische Mischwesen mit Fischschwänzen u. Vorderkörpern von Pferden (N. Icard-Gianolio, Art. Hippokampus: LexIconMythClass 8, 1 [1997] 634/7), anderen Huftieren oder Raubkatzen. – Okeanos (s. o. Sp. 514) als Personifikation des M. tritt in der griech. Kunst nur sehr selten auf (H. A. Cahn, Art. Okeanos: ebd. 7, 1 [1994] 31/3), in römischer Zeit häufiger als stehender oder gelagerter Gott, als Büste u. *Maske (ders., Art. Oceanus: ebd. 8, 1 [1997] 907/15; bes. häufig in nordafrikanischen Mosaiken: zB. ein von Fischen umgebener Okeanoskopf in einem Brunnenbecken in Hadrumetum / Sousse [2. Jh. nC.; K. Dunbabin, The mosaics of Roman North Africa (Oxford 1978) Taf. A], aber auch in der übrigen röm. Welt: zB. im Mosaik einer Thermenanlage im schweizerischen Münsingen [2./3. Jh. nC.; M. E. Fuchs, L'océan de Münsingen BE: Annuaire d'Archéol. Suisse 93 (2010) 123/36]; E. Dinkler-von Schubert, Art. Fluß II: o. Bd. 8, 82). Sein weibliches Gegenstück ist Thalassa (H. A. Cahn, Art. Thalassa: LexIconMythClass 8, 1 [1997] 1198f) oder Tethys (M.-O. Jentel, Art. Tethys I: ebd. 1193/5; bes. häufig in Mosaiken aus der Umgebung von Antiochia: zB. eine Tethysbüste in einem Bodenmosaik in Philippopolis / Shahba [2. Viertel 4. Jh. nC.; K. Dunbabin, Mosaics of the Greek and Roman world (Cambridge 1999) 166 Abb. 173]). Beide werden auch als Paar abgebildet (zB. in einem Bodenmosaik in Zeugma / Belkis [2./3. Jh. nC.; R. Ergeç, Belkis / Zeugma and its mosaics (Istanbul 2007) 78/85]). – Nereiden (s. o. Sp. 522f; N. Icard-Gianolio / A.-V. Szabados, Art. Nereides: LexIconMythClass 6, 1 [1992] 787/824) werden stets als schöne junge *Frauen wiedergegeben. In archaischer Zeit werden sie mit Fischen oder *Delphinen als Attributen dargestellt, in klassischer Zeit häufig als Reiterinnen auf tierischen M.mischwesen; erst in hellenistischer Zeit reiten sie auch auf halbmenschlichen Tritonen. – Triton (s. o. Sp. 520f; N. Icard-Gianolio, Art. Triton: LexIconMythClass 8, 1 [1997] 68/73) ist ein M.gott mit menschlichem Oberkörper u. einem Unterleib in Fischgestalt. Seine Darstellung begegnet in Bildern archaischer u. klassischer Zeit im Kampf mit Herakles u. zusammen mit anderen M.göttern. Seit hellenistischer Zeit treten Tritonen in der Mehrzahl auf, meist als Begleiter u. Träger anderer M.wesen (ders., Art. Tritones: ebd. 73/85; G. Camporeale, Art. Tritones [In Etruria]: ebd. 85/90). – Ein weiterer M.gott mit Fischschwanz ist Glaukos (s. o. Sp. 525f). Er ist manchmal in Begleitung von Skylla oder Ino u. Melikertes wiedergegeben (M.-O. Jentel, Art. Glaukos I: LexIconMythClass 4, 1 [1988] 271/3). Diese mit dem M. verbundenen Gestalten treten auch in Darstellungen einiger Göttermythen auf (s. unten).

c. Mythologische Gestalten. Die ‚schaumgeborene' Aphrodite (s. o. Sp. 526) entstand in einem Zeugungsakt, bei dem das Genital (*Genitalien) des Kronos durch dessen Sohn Uranos abgeschnitten u. ins M. geworfen wurde. Klassische Bilder der Geburt der Aphrodite stellen die Göttin dar, während sie dem M. entsteigt (A. Delivorrias / G. Berger-Doer / A. Kossatz-Deissmann, Art. Aphrodite: LexIconMythClass 2, 1 [1984] 114/8). Weitere Bilder von der klass. bis in die byz. Zeit zeigen Aphrodite / Venus in einer Muschel, die oft von M.wesen getragen wird (ebd. 116f; E. Schmidt, Art. Venus: ebd. 8, 1 [1997] 219/21). Eros allein u. Eroten in der Mehrzahl werden seit der Archaik u. bis in byzantinische Zeit in Szenen am M. u. mit M.wesen dargestellt (A. Hermary / H. Cassimatis / R. Vollkommer, Art. Eros: ebd. 3, 1 [1986] 867/70. 876/8; C. Augé / P. Linant de Bellefonds, Art. Eros [In peripheria Orientali]: ebd. 945f; N. Blanc / F. Gury, Art. Amor, Cupido: ebd. 1002/8). – Zeus in Gestalt eines Stieres entführt seine Geliebte Europa über das M., dargestellt während der gesamten Antike (*Europa II; M. Robertson, Art. Europe I: ebd. 4, 1 [1988] 76/92). Eine andere Geliebte des Zeus, Danae, wird nach der Geburt ihres Sohnes Perseus mit diesem zusammen in einem Kasten im M. ausgesetzt u. landet später auf Seriphos. Bilder dieses Mythos gibt es aus frühklassischer u. römischer Zeit (J.-J. Maffre, Art. Danae: ebd. 3, 1 [1986] 331/3). – Dionysos (*Liber) fährt auf einem Schiff über das M., manchmal von seinem Gefolge begleitet; er lässt auf dem Schiff Reben sprießen (zB. auf der attischen Augenschale des Exekias: Boardman, Vasen aO. [o. Sp. 596] 64 Abb. 104, 3; Basch 225f). In die Sphäre des Kultes übertragen erscheint die M.fahrt des Dionysos in Prozessionen mit Schiffskarren (C. Gasparri / A. Veneri, Art. Dionysos: LexIconMythClass 3, 1 [1986]

492). Am Lysikratesmonument in Athen u. in römischen *Mosaiken wird der Mythos der Verwandlung tyrrhenischer Piraten in Delphine durch Dionysos gezeigt (ebd. 489. 558). – Die Nereide Thetis (R. Vollkommer, Art. Thetis: ebd. 8, 1 [1997] 6/14) wird in archaischer Zeit im Ringen mit Peleus dargestellt, ihre Metamorphosen während dieses Kampfes werden u. a. durch die Darstellung von M.wesen neben ihr ins Bild gesetzt (ders., Art. Peleus: ebd. 7, 1 [1994] 255/65). Als Mutter des Achilleus führt Thetis den Zug der Nereiden an, die Achilleus die von Hephaistos gefertigten Waffen bringen, eine Szene, die seit archaischer Zeit abgebildet wird (A. Kossatz-Deissmann, Art. Achilleus: ebd. 1, 1 [1981] 122/8). – Galateia, eine weitere Nereide, ist als Akteurin in einem Mythos aus der Schar ihrer Schwestern herausgehoben. Der Kyklop Polyphem ist ihr in unerwiderter Liebe zugetan. Dieses ungleiche Paar ist ein beliebtes Thema der röm. Kunst, die Galateia im M. auf Delphinen oder M.wesen reitend zeigt, während Polyphem am Ufer steht (S. M. Subias, Art. Galateia: ebd. 5, 1 [1990] 1000/3). – Skylla wird in der antiken Kunst als halb weibliches M.ungeheuer mit Fischschwänzen u. Hundeprotomen, die aus dem Unterleib wachsen, dargestellt (M.-O. Jentel, Art. Skylla I: ebd. 8, 1 [1997] 1137/45). – Seit hellenistischer Zeit wird Isis Pelagia als Beschützerin der Seefahrt verehrt u. häufig auf Schiffen gezeigt, die mit vollen Segeln über das M. fahren (T. T. Tinh, Art. Isis: ebd. 5, 1 [1990] 782/4). – Seit der Archaik gibt es in der antiken Kunst Bilder von Episoden aus Heroenmythen, die am oder im M. stattfinden. Dabei ist zu bemerken, dass nur eine begrenzte Auswahl von Szenen aus den großen Mythenerzählungen, in denen das M. eine bedeutende Rolle spielt, etwa die Abenteuer des Odysseus u. der Zug der Argonauten (R. Blatter, Art. Argonautai: ebd. 2, 1 [1984] 591/9), in der bildenden Kunst thematisiert wird. In den Sagenkreis der Argonauten gehören die Darstellungen römischer Zeit, die Phrixos auf dem Widder mit goldenem Vlies durch die Luft reitend zeigen, während seine Schwester Helle im M. versinkt (Ph. Bruneau, Art. Phrixos et Helle: ebd. 7, 1 [1994] 401f). – Herakles kämpft in Bildern der archaischen u. frühklass. Zeit gegen einen M.gott, Nereus oder Triton (Pipili aO. 829. 833f). Eine der Taten im Dodekathlos ist der Raub der Rinder des Geryon, der auf einer Insel fern im Westen im Atlantik lebt. Um sie zu erreichen, erhält Herakles von Helios den goldenen Sonnenbecher. Herakles' Reise in diesem Becher ist auf einigen spätarchaischen Vasen abgebildet (Ph. Brize, Art. Herakles: LexIconMythClass 5, 1 [1990] 80/5). Herakles' Kampf mit einem Ketos führt zur Befreiung der trojanischen Königstochter Hesione (J. H. Oakley, Art. Hesione: ebd. 8, 1 [1997] 623/9; s. o. Sp. 527). In römischer Zeit ist die Ikonographie dieser Szene mit der der Befreiung der Andromeda austauschbar (Amedick aO. [o. Sp. 595] 527/38). – Ikaros stürzt ins M., nachdem er mit den von seinem Vater Daidalos mit Wachs zusammengefügten Flügeln der Sonne zu nahe gekommen war. Diese Szene wird in Wandmalereien römischer Zeit illustriert (W. Lambrinudakis u. a., Art. Apollon: LexIconMythClass 2, 1 [1984] 318f). – Ariadne, Tochter des kretischen Königs Minos, begibt sich mit Theseus nach der Tötung des Minotauros auf sein Schiff zur Reise nach Athen (M.-L. Bernhard / W. A. Daszewski, Art. Ariadne: ebd. 3, 1 [1986] 1056), wird aber auf der Insel Naxos ausgesetzt. Dort findet sie Dionysos, der sie zur Gemahlin nimmt. Beide Episoden am Strand von Naxos, die verlassene Ariadne mit dem sich entfernenden Schiff (ebd. 1057/61) u. die schlafende Ariadne, der sich Dionysos u. sein Gefolge nähern (ebd. 1062/5; C. Gasparri, Art. Bacchus: ebd. 554), sind Themen der röm. Kunst. – Die Entführung der Helena durch Paris wird in der etruskischen u. röm. Kunst in Szenen gezeigt, in denen Helena von Paris über eine Landungsbrücke in ein Schiff im Hafen geleitet wird (L. Kahl / N. Icard, Art. Helena: ebd. 4, 1 [1988] 532/4; J. Krauskopf, Art. Elina: ebd. 564f). Eine ähnliche Szene mit abfahrbereitem Schiff stellt die Flucht von Iphigenie u. Orestes aus Tauris dar (L. Kahl / N. Icard / P. Linant de Bellefonds, Art. Iphigeneia: ebd. 5, 1 [1990] 723/6). – Nereiden rächen sich an der äthiop. Königin Kassiopeia, die es wagte, sie in einem Schönheitswettbewerb herauszufordern, eine Szene, die in römischer Zeit illustriert wurde (J. Ch. Balty, Art. Kassiepeia: ebd. 8, 1 [1997] 667f). Die Strafe besteht darin, dass ihre Tochter Andromeda (s. o. Sp. 527) an einer Felsenküste einem *Ketos zum Fraß ausgesetzt wird. Seit archaischer Zeit werden die an die Felsenküste gekettete Andromeda, das aus dem M. auftauchende Ke-

tos u. der zur Befreiung der Andromeda herbeischwebende Heros Perseus dargestellt. Erst in römischer Zeit kommen Szenen nach der Tötung des Ketos hinzu, die Herabführung der Andromeda vom Felsen u. Perseus u. Andromeda, die die Spiegelung des zur Versteinerung des Ketos eingesetzten Gorgonenhauptes im M. betrachten (K. Schauenburg, Art. Andromeda I: ebd. 1, 1 [1981] 774/90; L. J. Roccos, Art. Perseus: ebd. 7, 1 [1994] 343/5). – Arion v. Methymna soll der Legende nach von räuberischen Schiffern ins Wasser geworfen u. von Delphinen gerettet worden sein; als Delphinreiter mit Lyra wird er auf einigen Denkmälern hellenistischer u. römischer Zeit dargestellt (H. A. Cahn, Art. Arion: ebd. 2, 1 [1984] 602f); die Ikonographie ähnelt der des *Orpheus. – Der Mythos von Hero u. Leander (*Musaios), dem Liebespaar, das durch den Hellespont getrennt ist u. dessen Geschichte mit dem Tod des Leander durch *Ertrinken endet, kommt in römischer Zeit auf u. wird mehrfach illustriert (A. Kossatz-Deissmann, Art. Hero et Leander: ebd. 8, 1 [1997] 619/23).

d. Darstellungen aus der Lebenswelt. Neben mythischen Bildern, in denen das M. vorkommt, gibt es auch Darstellungen aus dem realen Leben der antiken Menschen. Bilder von Schiffen der Kriegsflotte, die an zeitgenössische Seeschlachten erinnern, gibt es seit klassischer Zeit, aus der eine Reihe von Weihereliefs mit Trieren in voller Fahrt, besetzt mit Ruderern, erhalten sind (Basch 279/93). In hellenistischer Zeit kommen Siegesmonumente mit Darstellungen von Schiffen in voller Fahrt hinzu; die Tradition wird in der politisch instrumentalisierten Kunst des röm. Staates bis in die Spätantike fortgeführt (ebd. 423/31). – Die Darstellungen von Naumachien in der röm. Kaiserzeit sind wohl nicht allein auf wirkliche Seeschlachten zu beziehen, sondern auch auf Inszenierungen in eigens eingerichteten Spielstätten (ebd. 441/5). Dabei kam es darauf an, den Zuschauern möglichst viele berühmte Küstenorte u. auserlesene M.tiere vor Augen zu stellen (G. Traversari, Gli spettacoli in acqua nel teatro tardo-antico [Roma 1960]; K. M. Coleman, Launching into history. Aquatic displays in the early empire: JournRomStud 83 [1993] 48/74). – Ein umfassendes Bild der maritimen Welt sollen auch einige Mosaiken geben, auf denen namentlich bezeichnete Inseln (F. Bejaoui, Îles et villes de la Méditerranée sur une mosaïque d'Ammaedara [Haïdra, Tunisie]: CRAcInscr 1997, 825/58) oder mythische Gestalten (J. Thirion, Un ensemble thermal avec mosaïques à Thina [Tunisie]: MélÉcFrançRome Ant. 69 [1957] 207/45) einige der schönsten u. berühmtesten Orte rings um das Mittelmeer verbildlichen. Dazwischen finden sich M.getier u. spielende u. fischende Eroten, die eine heitere Atmosphäre schaffen, die an die M.göttergespräche *Lukians (dial. mar.) u. eine Bildbeschreibung des älteren *Philostratos (imag. 2, 17) erinnern. – Kulinarische Genüsse aus dem M. werden auf Mosaiken mit im Wasser schwimmenden Fischen u. anderem M.getier ausgebreitet (P. G. P. Meyboom, I mosaici pompeiani con figure di pesci: MededelNedInstR 39 [1977] 49/93). Sie sind Bilder des Speise-*Luxus, den sich reiche Grundbesitzer möglichst durch eigene Fischzuchten in ihren villae maritimae sicherten (H. Mielsch, Die röm. Villa [1987] 23/32; F. Ghedini / M. Novello, Mare realistico e mare mitologico nella produzione musiva dell'Africa Proconsolare: B. M. Giannattasio u. a. [Hrsg.], Aequora, πόντος, iam mare ... Mare, uomini e merci nel Mediterraneo antico [Borgo San Lorenzo 2005] 183/94). Im Bodenmosaik des Hauptraumes einer großen röm. Villa in Bad Kreuznach sind 70 M.tiere, verschiedene Gebäudekomplexe u. Schiffe abgebildet. Die ebenfalls dargestellte Okeanosbüste ist hier mit Attributen des Reichtum u. Wohlstand garantierenden Hirschgottes Cernunnos versehen, so dass der Boden wohl die Erfolge eines reichen Fernhandelskaufmanns vor Augen führen sollte (B. Rabold, Das Bad Kreuznacher Oceanusmosaik: ArchKorrBl 25 [1995] 230f Abb. 7; *Hirsch). – Auch als Grabschmuck sind maritime u. Hafenszenen in der röm. Kaiserzeit gebräuchlich. Oft beziehen sich die Darstellungen auf den Beruf der Bestatteten (Basch 457/71). Ein singuläres Sarkophag-Frg. aus der Mitte des 2. Jh. weist auf die Risiken der Seefahrt hin, indem es drei Fischer zeigt, die einen Ertrunkenen in ihrem Netz finden (R. Amedick, Vita privata = AntSarkRel 1, 4 [1991] 56. 130 nr. 61 Taf. 46, 1). Hier handelt es sich nicht um eine mythologische Szene, sondern um die Darstellung eines konkreten Ereignisses. Häufiger wird die glückliche Ankunft der Schiffe im *Hafen dargestellt, wobei sich zB. auf einem Hafensarkophag aus der Mitte des 3. Jh. realistische Darstellungen, wie die des Ha-

fenbeckens u. der Schiffe, mit mythologischen Gestalten wie bootfahrenden Eroten oder dem Schiff des Odysseus vermischen u. so die Metapher vom Tod als Hafen nach den Irrfahrten des Lebens illustrieren (ebd. 57. 163 nr. 256 Taf. 47, 2). Stellvertretend für den Hafen kann auch nur ein *Leuchtturm dargestellt werden, zB. auf einem Sarkophag der 2. H. des 3. Jh. aus der Praetextatuskatakombe, wo ein Leuchtturm von zwei vollbeladenen Handelsschiffen flankiert wird (ebd. 58. 145 nr. 143 Taf. 47, 3). Bei den sog. M.wesensarkophagen (A. Rumpf, Die M.wesen auf den antiken Sarkophagreliefs = AntSarkRel 5, 1 [1939]) wurde auch eine jenseitsbezogene Deutung erwogen (B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst [1963] 131/62). Demnach geleiteten die M.wesen die Seelen zu den Inseln der Seligen. Die Debatte über die Bedeutung der M.wesensarkophage, die in den 1960/70er Jahren besonders lebhaft war, hat dazu geführt, dass die einseitige Konzentration auf jenseitsbezogene Interpretationen aufgegeben wurde; daneben wurden diesseitige, dem Lebensgenuss zugewandte Bedeutungsmöglichkeiten herausgearbeitet (zur Debatte H. Sichtermann, Deutung u. Interpretation der M.wesensarkophage: JbInst 85 [1970] 224/38; J. Engemann, Unters. zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit = JbAC ErgBd. 2 [1973] 60/9; Muth aO. [o. Sp. 596] 467/98). Spätantike Bilder aus dem maritimen Bereich zB. auf Mosaiken in Nordafrika, aber auch auf der sog. M.stadtplatte, einem Silberteller (4. Jh.) aus dem Schatzfund von Kaiseraugst (E. Alföldi-Rosenbaum, M.stadtplatte: H. A. Cahn / A. Kaufmann-Heinimann [Hrsg.], Der spätröm. Silberschatz von Kaiseraugst [1984] 206/24), beschreiben einen *Locus amoenus als Ort irdischer Glückseligkeit (H. Brandenburg, Die Darstellungen maritimen Lebens: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] 249/56; D. Stutzinger, ... ambiguis fruitur veri falsique figuris. Maritime Landschaften in der spätantiken Kunst: JbAC 30 [1987] 99/117).

II. Jüdisch. M.wesen finden sich vereinzelt in der jüd. Kunst, zB. ein Hippokampus zwischen zwei Delphinen als emblematischer M.thiasos im Deckenfresko von Raum 2 der Vigna-Randanini-Katakombe in Rom (Goodenough, Symb. 12, 33; 3 Abb. 742. 749). Auch auf den Deckenziegeln der Synagoge von *Dura-Europos (vor Mitte des 3. Jh.) sind einige M.wesen dargestellt, zB. ein Steinbock mit Fischschwanz, ein Delphin u. ein Mischwesen mit Entenkopf u. Fischschwanz (ebd. 9, 53f; 11 Abb. 42/4). – Die früheste Darstellung des *Durchzugs durch das Rote M. findet sich ebenfalls in dieser Synagoge (K. Weitzmann / H. L. Kessler, The frescoes of the Dura Synagogue and Christian art [Washington 1990] 47/50 Abb. 48f). In einem die ganze Höhe des Bildstreifens einnehmenden M. sind hier die ertrinkenden Ägypter, anders als in allen späteren Bildern, nackt oder nur mit Tuniken bekleidet gezeigt (s. u. Sp. 606).

III. Christlich. a. Allgemeines. Das antike Bild der vom Ozean umgebenen Erde (s. o. Sp. 514. 560f) ist auch in der christl. spätantiken u. frühbyz. Kunst greifbar, so zB. in der Weltkarte des *Kosmas Indikopleustes (6. Jh.; s. o. Sp. 560; *Karte) u. in einer Reihe östlicher Fußbodenmosaiken, bei denen das zentrale Bildfeld mit Tieren u. Pflanzen von einem rahmenden Wasserstreifen mit Fischen, Wasservögeln etc. umgeben ist. Besonders bedeutsam ist das Mosaik im nördl. Querschiff der Kirche des hl. Demetrius in Nikopolis, Griechenland (2. Viertel 6. Jh.; E. Kitzinger, Studies on late antique and early byz. floor mosaics: DumbOPap 6 [1951] 81/122), bei der die bildliche Darstellung durch eine Inschrift erläutert wird: Ὠκεανὸν περίφαντον ἀπίριτον ἔνθα δέδορκας γαῖαν μέσσον ἔχοντα. Das Mosaik zeigt also das M., ‚das in der Mitte die Erde enthält' (weitere Beispiele: J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke [1997] 150/5; H. Maguire, Earth and ocean. The terrestrial world in early Byz. art [University Park, Pa. 1987] 21/30). Eine ungewöhnlich zentrale Position erhält das M. in der namentlich bezeichneten M.personifikation in einem Medaillon in der Mitte des Fußbodenmosaiks der Apostelkirche von Madaba (M. Piccirillo, Chiese e mosaici di Madaba [Jerus. 1989] 96/107). Das M. erscheint hier als weibliche Figur, deren Büste, umgeben von Wassertieren, aus dem Wasser auftaucht. In der Umschrift des Medaillons wird Gott als Schöpfer des Himmels u. der Erde angesprochen. Im Zusammenhang mit den Pflanzen u. Tieren des umgebenden Mosaiks zeigt sich auch hier ein kosmologischer Aspekt. – M.szenen, die von M.tieren, M.göttern u. Eroten bevölkert werden, waren Motive, die von Christen

(wie Nichtchristen) als Bilder eines idyllischen, glücklichen Lebens geschätzt wurden (*Natur III; J. Engemann, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 1048). Das zeigen folgende Beispiele aus der Mitte des 4. Jh.: Auf dem Deckel eines silbernen Brautkastens, dem sog. Proiecta-Kasten, dessen Besitzer inschriftlich als Christen erwiesen sind, ist ein M.thiasos abgebildet (K. J. Shelton, The Esquilin treasure [London 1981] 72f Taf. 1f). In der Apsis eines nur in einer Zeichnung des 19. Jh. überlieferten kleinen röm. Oratoriums war unter dem Bild in der Kalotte, das Christus zwischen den Aposteln zeigte, eine traditionelle M.landschaft mit Booten u. angelnden Eroten dargestellt (S. Piazza, La decorazione absidale dell'oratorio del Monte della Giustizia: M. Andaloro / S. Romano [Hrsg.], La pittura medievale a Roma 312/1431. Corpus 1 [Milano 2006] 105/7). In dem ebenfalls nicht mehr erhaltenen *Kuppel-Mosaik von S. Costanza in Rom befand sich unter zwei Reihen mit biblischen Szenen als Abschluss ein Streifen mit einer von Wassertieren u. Eroten belebten Küstenlandschaft (Wilpert / Schumacher, Mos. 52f). A. Arbeiter deutet diese Wasserlandschaft im Zusammenhang mit der Funktion des Baus als Mausoleum im Sinne einer paradiesischen (heidn. oder christl.) Jenseitsvorstellung (ders.: J. J. Rasch / A. Arbeiter, Das Mausoleum der Constantina in Rom [2007] 257; *Jenseits). Für M.landschaftsdarstellungen in Bauten ohne Begräbniskontext, zB. das genannte Oratorium, schlägt B. Brenk, The apse, the image and the icon (Wiesbaden 2010) 23 eine kosmologische Deutung wie für die o. gen. Fußbodenmosaiken vor.

b. Biblische Geschichten. 1. Jonas. Bereits im frühen 4. Jh. konnten in eine idyllische M.szenerie auch biblische Gestalten eingeführt werden, wie das Beispiel des Fußbodenmosaiks der Südhalle von **Aquileia zeigt, wo drei Szenen des *Jonas-Zyklus in eine wohl bereits bestehende M.landschaft mit zahlreichen Fischen u. anderen M.tieren, Booten u. angelnden Eroten eingefügt wurden (dazu u. zur Deutung der Jonasszenen: Engemann, Deutung aO. 2f. 55/7. 108/22; anders Brenk aO. 18f). Die bereits seit dem frühen 3. Jh. in der Grabkunst, zunächst in der *Katakomben-Malerei u. dann auf Sarkophagen, besonders beliebten, im maritimen Bereich angesiedelten Darstellungen der Jonasgeschichte (Jon. 1/4: der M.wurf u. das Verschlingen des Propheten durch ein Ketos, seine Ausspeiung, die Ruhe unter der *Kürbis-Laube) sind häufig emblemartig verkürzt; es finden sich aber auch breiter ausgestaltete M.szenen, zB. auf der Front eines röm. Friessarkophages (RepertChrAntSark 1, 35), wo in der M.wurfszene ein detailreich dargestelltes Schiff auf einem M. schwimmt, aus dessen Wellen verschiedene Fischköpfe auftauchen, oder auf der Nebenseite des Sarkophages aus S. Maria Antiqua (ebd. 747), wo der Abschluss der Jonasszene durch einen sitzenden M.gott mit umgestürztem Krug, aus dem die M.wellen fließen, gebildet wird. Die Beliebtheit des Themas ist zeitlich begrenzt; das späteste erhaltene Jonasbild in der ‚Region der Mensores' in der Domitilla-Katakombe wird von N. Zimmermann, Werkstattgruppen röm. Katakombenmalerei = JbAC ErgBd. 35 (2002) 275f auf etwa Mitte des 4. Jh. datiert. Auf Sarkophagen finden sich Jonasszenen bis ins 2. Drittel des 4. Jh. (J. Dresken-Weiland, Bild, Grab u. Wort [2010] 103; zu Darstellungen in der Kleinkunst: J. Engemann, Art. Jonas: o. Bd. 18, 695/7).

2. Durchzug durch das Rote Meer. In den Darstellungen der atl. Erzählung vom Durchzug durch das Rote M. (Ex. 14, 15/31) werden in der Regel die ausrückenden Ägypter, das Volk Israel nach dem Durchzug sowie zwischen diesen beiden Szenen der Untergang der nachrückenden Ägypter im zurückflutenden M. gezeigt. Die Soldaten sind uniformiert u. bewaffnet u. fahren in von Pferden gezogenen Streitwagen, wobei der Pharao deutlich herausgehoben ist. Im Vergleich zu den o. gen. Jonasszenen wurde der Durchzug nur auf einer relativ kleinen Zahl von Denkmälern wiedergegeben, im Wesentlichen auf den sog. Durchzugssarkophagen des späteren 4. Jh. (s. unten; C. Rizzardi, I sarcofagi paleocristiani con rappresentazione del passaggio del Mar Rosso [Faenza 1970] 137); Beispiele für einige der wenigen übrigen Darstellungen: Malereien in Kammern C u. O der via Latina-Katakombe (4. Jh.; L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der via Latina in Rom = JbAC ErgBd. 4 [1976] Taf. 18b. d); Füllungsplatte der Holztür von S. Sabina (5. Jh.; G. Jeremias, Die Holztür der Basilika S. Sabina in Rom [1980] 26/32 Taf. 26f), Mosaik an der Langhauswand von S. Maria Maggiore (5.

Jh.; H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterl. Mosaiken in Santa Maria Maggiore zu Rom [1966] Taf. 97), Ashburnham Pentateuch fol. 68r (7. Jh.; R. Sörries, Christlich-antike Buchmalerei im Überblick [1993] Taf. 11). Auf einigen Durchzugssarkophagen ist das M. nur am unteren Bildrand durch Wellen angedeutet, in die die Ägypter hineinstürzen, wird aber zusätzlich durch eine M.personifikation gekennzeichnet: ein bärtiger Mann mit langem *Haar u. nacktem Oberkörper liegt auf der Bodenlinie, den Arm auf ein Gefäß gestützt, aus dem das Wasser des Roten M. fließt (zB. RepertChrAntSark 3, 21 Taf. 6; 43f Taf. 16; 119 Taf. 34f). Neben dieser Personifikation sieht man vor dem Wagen des Pharao einen Soldaten, der wohl mit einer Lanze die Wassertiefe des M. prüft (ebd.). Von vielen Kirchenvätern wird die Geschichte des Durchzugs als Typos der Taufe gedeutet (Quellen bei Rizzardi aO. 24/8), in den Darstellungen gibt es für eine typologische Deutung aber keine sichtbaren Anhaltspunkte (S. Schrenk, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 [1995] 25f).

3. Sintflut u. Arche. Die häufig, wie bei der Jonasgeschichte (s. oben), emblematisch verkürzte Darstellung der Sintflut (Gen. 7, 10/24) auf eine kastenförmige *Arche mit der Figur des *Noe, besonders in der Katakombenmalerei (Dresken-Weiland aO. 288/94), ist bei einigen der erhaltenen Denkmäler ausführlicher wiedergegeben, d. h. vor der bzw. um die Arche herum sind im M. treibende Leichen u. Kadaver abgebildet, so auf einer Goldglasschale aus Köln (4. Jh.; Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] nr. 377), auf fol. 2r der Wiener Genesis (6. Jh.; B. Zimmermann, Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei [2003] 82/5 Farbtaf. 3) u. auf fol. 9r des Ashburnham Pentateuchs (7. Jh.; Sörries aO. Taf. 5; F. Rickert, Studien zum Ashburnham Pentateuch, Diss. Bonn [1986] 93/139). Ähnlich wie bei der vorgenannten Geschichte haben die Kirchenväter eine Verbindung zur Taufe hergestellt, den allgemeinen Rettungsgedanken des Archebildes gesehen (Dresken-Weiland aO. 287f) u. die Arche auch als Vorabbild der Kirche gedeutet (H. Boblitz, Die Allegorese der Arche Noahs in der frühen Bibelauslegung: FrühMAStud 6 [1972] 167); konkrete Hinweise auf diese Deutungen sind in den Abbildungen aber auch hier nicht mit Sicherheit festzustellen (zu einer möglichen Ausnahme E. Dassmann, Art. Kirche II: o. Bd. 20, 1019).

c. Sonstiges. Auf einem röm. Sarkophagdeckel vom Anfang des 4. Jh. (RepertChrAntSark 1, 832 Taf. 134) ist ein Schiff auf dem M. dargestellt, das nicht den Namen einer Gottheit, sondern den der hl. Thekla trägt (s. o. Sp. 566); neben dem Steuermann steht der Name Paulus. Ein Bezug zur Geschichte der beiden Heiligen ist allerdings nicht zu erkennen; möglicherweise handelt es sich um die Namens- u. Schutzpatrone der Auftraggeber (C. Nauerth / R. Warns, Thekla. Ihre Bilder in der frühchristl. Kunst [1981] 82/4 Taf. 15; für eine metaphorische Deutung: Brandenburg aO. [o. Sp. 603] 256_{51}). Darstellungen, bei denen ein Schiff eindeutig als Bild für das ‚Schiff der Kirche' interpretiert werden kann, sind selten (zwei Beispiele: Dassmann aO. 1018f).

K. Alpers, Wasser bei Griechen u. Römern. Aspekte des Wassers im Leben u. Denken des griech.-röm. Altertums: H. Böhme (Hrsg.), Kulturgesch. des Wassers[6] (1993) 65/98. – A. Ambühl, Art. Okeanos I. Mythos: NPauly 8 (2000) 1152f. – L. Basch, Le musée imaginaire de la marine antique (Athènes 1987). – O. Böcher, Art. θάλασσα: TheolBegrLexNT[5] 2 (1990) 1366/8. – A. Breitenbach / J. Witte-Orr, Art. Ketos: o. Bd. 20, 774/99. – V. Burr, Nostrum mare. Ursprung u. Geschichte der Namen des Mittel-M. u. seiner Teil-M. im Altertum = Würzb. Stud. zur Altertumswiss. 4 (1932). – E. Buschor, M.männer = SbMünchen 1941, 2, 1 (1941). – W. J. Classen, Art. oceanus: ThesLL 9 (1968/81) 407/20. – F. J. Dölger, ‚Dioskuroi'. Das Reiseschiff des Apostels Paulus u. seine Schutzgötter. Kult- u. Kulturgeschichtliches zu Apg 28, 11: ders., ACh 6 (1940/50) 276/85. – O. Eissfeld, Gott u. das M. in der Bibel: ders., Kl. Schriften, hrsg. von R. Sellheim / F. Maaß 3 (1966) 256/64. – F. Fischer, Nereiden u. Okeaniden in Hesiods Theogonie (1934). – F. Gisinger, Art. Okeanos: PW 17, 2 (1937) 2308/49. – K. R. Grinda, Enzykl. der lit. Vergleiche. Das Bildinventar von der röm. Antike bis zum Ende des Früh-MA (2002) 405/71. – H. Herter, Art. Okeanos (mythisch): PW 17, 2 (1937) 2350/61. – G. Herzog-Hauser, Art. Nereiden: ebd. 17, 1 (1936) 1/23. – M. P. Hodnett, The sea in Roman poetry: ClassJourn 15 (1919/20) 67/82. – Ch. Hönig, Die Lebensfahrt auf dem M. der Welt. Der Topos. Texte u. Interpretationen (2000). – O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des M. in

Ägypten, Ugarit u. Israel² = ZAW Beih. 78 (1962). – F. LASSERRE, Art. Okeanos: KlPauly 4 (1972) 267/70. – A. LESKY, Thalatta. Der Weg der Griechen zum M. (Wien 1947). – G. LIEBERG, Seefahrt u. Werk. Unters. zu einer Metapher der antiken, bes. der lat. Lit. von Pindar bis Horaz: GiornItFilol 21 (1969) 209/40. – B. MCGINN, Ocean and desert as symbols of mystical absorption in the Christian tradition: JournRel 74 (1994) 155/81. – S. MERTENS, Seesturm u. Schiffbruch. Eine motivgeschichtl. Studie = Schriften des Dt. Schiffahrtsmuseums 16 (1987). – A. V. NAZZARO, Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano (Napoli 1977). – E. OLSHAUSEN, Art. M.: NPauly 7 (1999) 1126f. – C. R. PHILLIPS, Art. M.gottheiten: ebd. 7 (1999) 1128/30. – W. PÖTSCHER, Art. M.gottheiten: KlPauly 3 (1969) 1136f. – F. PRONTERA, Art. Karte (Kartographie): o. Bd. 20 (2004) 187/229. – H. RAHNER, Griech. Mythen in christl. Deutung³ (1966), bes. 281/328; Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964), bes. 239/564. – PH. REYMOND, L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT = VetTest Suppl. 6 (Leiden 1958). – H. RINGGREN, Art. jām: ThWbAT 3 (1982) 645/57. – E. DE SAINT-DENIS, Le rôle de la mer dans la poésie latine, Diss. Paris (1935). – E. SCHÄFER, Das Staatsschiff. Zur Präzision eines Topos: P. Jehn (Hrsg.), Toposforschung. Eine Dokumentation = Respublica literaria 10 (1972) 259/92. – J. SCHMIDT, Art. Skylla 1: PW 3A, 1 (1927) 647/55. – T. SCHMITT, Art. Okeanos II/III: NPauly 8 (2000) 1153/5. – R. SCHULZ, Die Antike u. das M. (2005); Caesar u. das M.: HistZs 271 (2000) 281/309; Die Antike u. das M. Forschungsstand, offene Probleme u. neue Perspektiven: Gymn 112 (2005) 133/58. – W. SPEYER, Von der Ambivalenz des M. u. der Seefahrt: Th. Habersatter (Hrsg.), Schiff voraus. Marinemalerei des 14. bis 19. Jh. (Salzburg 2005) 13/8. – H.-J. SPITZ, Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitr. zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christl. Jtsd. = MünstMASchr 12 (1972) 137/41. – M. E. SPRINGER, Nature imagery in the works of Saint Ambrose, Diss. Washington, D. C. = Patristic Stud. 30 (Washington, D. C. 1931). – F. TIETZE, Art. mare: ThesLL 8 (1936/66) 377/90. – D. TIMPE, Art. Entdeckungsgeschichte: ReallexGermAlt² 7 (1989) 307/89. – D. WACHSMUTH, ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ. Unters. zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen, Diss. Berlin (1967). – W. WOLSKA-CONUS, Art. Geographie: o. Bd. 10 (1978) 155/222.

Michael Durst (A/C) / Rita Amedick; Elisabet Enß (D).

Meergötter s. Meer: o. Sp. 519/27; Poseidon.

Meerwesen s. Ketos: o. Bd. 20, 774/99; Leviathan: o. Bd. 22, 1245/51; Meer: o. Sp. 527f. 544f. 555. 566/8.

Megaera s. Furie: o. Bd. 8, 707/10. 717f.

Mehl s. Azyma: o. Bd. 1, 1056/62; Brot: o. Bd. 2, 611/20; Elias: o. Bd. 4, 1151; Ernährung: o. Bd. 6, 221f. 238; Gift: o. Bd. 10, 1216; Honig: o. Bd. 16, 436. 457/9; Leim: o. Bd. 22, 1167/9.

Mehrsprachigkeit s. Dolmetscher: o. Bd. 4, 24/49; Hieroglyphen: o. Bd. 15, 87/9; Lexikon II: o. Bd. 23, 7.

Meineid s. Fluch: o. Bd. 7, 1160/288; Gewissen: o. Bd. 10, 1030. 1036. 1080. 1095; Handel II: o. Bd. 13, 569. 572f; Hauptsünden: ebd. 737. 742. 766; Lüge: o. Bd. 23, 620/45.

Melania die Ältere s. Frau: o. Bd. 8, 250; Gründer: o. Bd. 12, 1156; Italia I: o. Bd. 18, 1188f.

Melania die Jüngere s. Geburt II: o. Bd. 9, 142; Gründer: o. Bd. 12, 1156; Italia I: o. Bd. 18, 1189; Landwirtschaft: o. Bd. 22, 966.

Melchisedek.

A. Namen. Die Etymologie des Namens M. ist unklar. Der hebr. Name ist aus zwei Wörtern zusammengesetzt. Die mittelalterl. masoretische Vokalisation malki-ṣedeq ist mit ‚Mein König ist gerecht / Gerechtigkeit' wiederzugeben. Bisweilen wird allerdings auch die Vokalisation malki-ṣadoq (‚Mein König ist Zaddok', ein altoriental. Gott oder aber der Hohepriester nach 2 Sam. 8, 17) vorgeschlagen (Hossfeld / Schöllgen 6/9; O. Margalith, The riddle of Gen. 14 and Melchizedek: ZAW 112 [2000] 501/8). Auffällig ist die Parallelität zu Jos. 10, 1. 3 (adoni-ṣedeq, ‚Der Herr ist gerecht'), Ps. 17 (16), 1 (JHWH ṣedeq) sowie Jer. 23, 6 (JHWH ṣidqenu, ‚JHWH ist unsere Gerechtigkeit') u. ebd. 31, 23 (neweh ṣedeq, ‚Weide der Gerechtigkeit'), so dass es sich um einen Symbolnamen handeln könnte. Die griech. Form Μελχισεδέκ dagegen deutet auf ein Verständnis als nicht-symbolischer Eigenname hin, allerdings liegt keine eindeutige Transkription vor (Umwandlung von Kaf in Chi). Gleiches gilt für die lat. Form Melchisedech. – Die christl. Tradition folgt der Erläuterung des Namens nach Hebr. 7, 2 (s. u. Sp. 616; Hieron. ep. 73, 4: Melchisedech, id est ‚rex iustus', rex fuerit Salem, id est, ‚rex pacis').

B. Jüdisch. I. Hebräische Bibel. Auf der vorliegenden Textebene wird M. zweimal genannt, ohne dass eine Beziehung zwischen beiden Erwähnungen zwingend ist. Gen. 14, 18/20 wird M. als König der Stadt Šalem eingeführt (nach Ps. 76 [75], 6 ist deren Gleichsetzung mit *Jerusalem möglich). Als Priester des El-Elyon empfängt er den von einem Kriegszug gegen Kedorlaomer heimkehrenden Abram (*Abraham) mit Brot u. Wein, segnet ihn u. empfängt den Zehntteil der Kriegsbeute (zur Komposition B. Ziemer, Abram - Abraham [2005] 111/23; G. Granerød, Abraham and Melchizedek. Scribal activity of Second Temple times in Genesis 14 and Psalm 110 [Berlin 2010]). Ps. 110 (109), 4 erfolgt in einer Gottesrede die Gleichsetzung des angeredeten *David mit dem Priester nach dem Wort (?) (‚divrati'; sonst statt ‚divrati' in den anderen 75 Fällen ‚dibbarti', ‚ich habe gesprochen') bzw. der Ordnung (so LXX) M.s. Datierung u. Abhängigkeit beider Nennungen werden kontrovers diskutiert (V. Hamp, Ps. 110, 4b u. die LXX: NT u. Kirche, Festschr. R. Schnackenburg [1974] 519/22; v. Nordheim 134/41); wahrscheinlich ist eine spätnachexilische Entstehung unter Verwendung älteren Materials.

II. Die Zeit des zweiten Tempels. M. wird in der frühjüd. Literatur nicht explizit genannt bzw. bewusst verschwiegen (vgl. Jub. 13, 25); es ist jedoch möglich, dass er im Hintergrund der Beschreibung des Priestertums des Simon Maccabaeus steht, dessen Hohepriestertum in Ewigkeit dauern soll (1 Macc. 14, 41; H. Donner, Der verläßliche Prophet: ders., Aufsätze zum AT [1994] 213/23; dagegen u. a. v. Nordheim 224/6; *Makkabäische Märtyrer). Die M.-Motivik könnte auch im Hintergrund von Test. XII Levi 8, 3 stehen (v. Nordheim 234).

a. Hellenistisch-jüdische Literatur. PsEupolemos (bei Eus. praep. ev. 9, 17, 5f), wohl ein Samaritaner aus dem 3. oder 2. Jh. vC. (A. Lehnardt, Art. Christianisierung III: RAC Suppl. 2, 340), erzählt die Geschichte Abrahams u. verlegt die Begegnung mit M. an den Berg Argarizin; gemeint ist wohl der (Har) Garizim, der hl. Berg der Samaritaner bei Sichem. Anders als in der bibl. Vorlage ist hier M. Geber von *Geschenken. Ob sich die von Epiph. haer. 55, 2, 1 (GCS Epiph. 2, 325f) angeführte Tradition, die Eltern M.s seien *Herakles u. Astarte oder Astoriane (Bezug zu den heidn. Gottheiten unklar) u. Salem sei in Sichem (Neapolis) zu verorten, aus ähnlichen Quellen speist, muss offen bleiben. – Nicht direkt erwähnt wird M. bei Philo im Zusammenhang mit Spekulationen über die Zahl Zehn, die das ‚vollkommene Ziel der Einerzahlen' ist (congr. erud. gr. 89/94); deswegen habe Abraham als Dank für den Sieg den Zehntteil an Gott gegeben. Von anderer Art ist die Anführung leg. all. 3, 79, M. sei vor allem anderen ein ‚König des Friedens' (wegen der Stadt Salem) u. Priester (beides von Gott). Der Name bedeute ‚gerechter König' (βασιλεὺς δίκαιος), was ihn von einem Tyrannen unterscheide. Im Fortgang der Abhandlung wird M. zudem als Fürst des *Friedens qualifiziert; als solcher bringt er Heiterkeit (*Humor) u. Freude in Gestalt von Brot u. Wein. Bei Gott zu sein, geschieht mit Wasser u. Brot (ebd. 3, 80; vgl. Dtn. 23, 4f). Der Wein M.s bringt der Seele göttlichen Rausch, der (paradox) äußerst nüchtern ist. Das kann M., weil es das pries-

terliche Wort (ἱερεὺς λόγος) ist, das ihn befähigt, auf hohe (ὑψηλῶς), großartige (ὑπερόγκως) u. überwältigende Weise (μεγαλοπρεπῶς) Gedanken über Gott zu denken, weil er Priester des höchsten Gottes ist, der über aller *Materie schwebt. Mit anderen Worten: M. ist eigentlich ein Philosophenpriester (Philo leg. all. 3, 82; vgl. H. Lewy, Sobria ebrietas. Unters. zur Gesch. der antiken Mystik [1929] 21f. 174). Ausgelassen wird der Name dagegen Philo Abr. 235, wo lediglich die Funktion des Hohenpriesters zur Sprache kommt (so später auch Eus. praep. ev. 7, 8, 19). – Bei *Josephus wird in einem Exkurs die Gründung der Stadt Jerusalem auf das J. 1487 vor Beginn des babyl. Exils datiert (b. Iud. 6, 435/42). Der Gründer war ein ‚gerechter König' (βασιλεὺς δίκαιος) der Kanaanäer. Als solcher war er auch Priester Gottes u. Erbauer des ersten Tempels. Der Name des Priesterkönigs fällt hier nicht; eine Gleichsetzung mit M. ist möglich, aber nicht zwingend. Ant. Iud. 1, 176/93 paraphrasiert Josephus einen Teil der Geschichten um Abram u. Lot. An einem Ort namens ‚Königsfeld' (πεδίον βασιλικόν: ebd. 1, 179) wird der siegreiche Abram von M., dem König v. Solyma, empfangen, u. seine Krieger werden bewirtet (vgl. 1 QGenAp). M., dessen Name ‚gerechter König' bedeutet, war nach allgemeinem Urteil gerecht u. wurde deswegen zum Priester Gottes bestellt. Während des *Mahles lobt er Abram u. dankt Gott für den Sieg. Dafür erhält er im Gegenzug den Zehntteil der Beute. Da Abram anschließend auch noch die Beute des Feldzugs nicht für sich behalten will, erhält er als Belohnung von Gott die Verheißung der Nachkommenschaft (ant. Iud. 1, 182f).

b. Apokryphen. 1. Slaw. Henochbuch. Ungeklärt ist Herkunft u. Alter der M.-Erzählung im erst im 14./15. Jh. bezeugten slaw. Henochbuch (vgl. o. Bd. 14, 480f; Lehnardt aO. 351f; Ch. Böttrich, Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult [1992]; ders.: JüdSchrHRZ 5, 7 [1995] 791/813 mit extremer Frühdatierung der Grundschichten vor 70 nC. u. Annahme christl. Interpolationen bis in die byz. Zeit). Die als Anhang (Hen. slav. 71f [ebd. 1018/36]) eingefügte Geburtslegende M.s wirkt wie eine Persiflage der jüd. u. christl. Traditionen: M. wird als verheimlichter, weil durch Parthenogenese gezeugter Sohn der Sopanima u. des Nir (Bruder Noahs) eingeführt. Er erhält seinen Namen u. sein Priestertum mit drei Jahren u. ist das Haupt der ersten 13 Priester. Im ‚anderen Geschlecht' kommt ein zweiter M., der Anfang der zwölf Priester (ebd. 71, 34. 37). Sein Grab wird dann Nabel der Welt (= Jerusalem; *Omphalos) sein. Während der Sintflut wird M. im Paradies geschützt (ebd. 72, 1. 3), ‚in Ewigkeit' (ebd. 72, 5); nach 1070 Jahren (zZt. Abrahams) kommt der andere M. im Bild des ersten M. Nir fügt sich u. stirbt kinderlos in der Flut.

2. Historia de Melchisedech. Schwer einzuordnen ist die in einem Teil der Überlieferung unter dem Namen des *Athanasius überlieferte Schrift Historia de Melchisedech, die in der jüngsten Edition u. a. wegen Parallelen zur phönizischen Kultur, Nasiräat des M. (*Nasiraeer) u. Unkenntnis der *Genealogie M.s nach Hebr. 7, 3 in den Kreis der frühjüd. Literatur eingeordnet wird. Es können zwar mehrere Redaktionen, jedoch noch kein Endtext rekonstruiert werden (J. Dochhorn, Die Historia de Melchisedech: Muséon 117 [2004] 11; vgl. zur Überlieferung Böttrich 6/15; ders., M. Naziraios: Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden, Festschr. Th. Willi [2007] 17/38). Ein Junge des Brüderpaars Melchi u. M. (auch Sedek u. Melchi) soll einem heidn. Gott geopfert werden. M. begibt sich auf den Berg Tabor u. bittet um die Entstehung des Hades (in einer Version bittet M. auf dem Ölberg um den Untergang der Stadt des Vaters). Er wird als Einsiedler Nasiräer, bis Abraham ihm *Haare u. Nägel schneidet. In Teilen der Überlieferung bringt M. Brot u. Wein. Bedeutsam wird die Schrift nicht nur durch die überlieferungsgeschichtliche Einordnung als athanasianisch, sondern auch durch eine breite christl. Rezeption (s. u. Sp. 623), auch wenn sie lediglich durch die Nennung der 318 Bischöfe des Konzils v. Nizäa vJ. 325 christianisiert wird. In späterer christl. Überlieferung wird der Tabor als (ein) Ort des M. verehrt (Belege: Dochhorn aO. 14f).

c. Qumran-Schriften. (A. Steudel, Art. Melchizedek: Enc. of the Dead Sea Scrolls 1 [2000] 535/7; A. S. van der Woude, M. als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI: OTStudiën 14 [1965] 354/73; G. G. Xeravits, King, priest, prophet. Positive eschatological protagonists of the

Qumran library [Leiden 2003].) In zwei Texten aus Qumran ist unstreitig von M. die Rede. In 1QGenAp 22, 14/7 erfolgt eine Reformulierung von Gen. 14, 18/20 ohne wesentliche Aussageveränderung. Von einer ursprünglich wohl sehr umfangreichen Schrift zu M. in 11Q13 = 11QMelchizedek sind drei Kolumnen (13 Frg.) erhalten. Die erste ist weitgehend unlesbar, die zweite bietet eine Darstellung eines endzeitlichen gerechten Königs, auf den die Weissagungen der Psalmen u. Jesajas appliziert werden, während die dritte sehr fragmentarisch ist. Aus diesem Frg. u. unsicheren Lesarten in anderen Frg. ist ein eschatologisches Geschehen zwischen M. u. Melchireša' abgeleitet worden (vgl. M. Karrer, Der Brief an die Hebräer 1 [2002] 266/8 [Lit.]; P. J. Kobelski, Melchizedek and Melchireša' [Washington 1981]); eine Beziehung zu neutestamentlichen Texten (Hebr.) ist fraglich.

III. Rabbinische Literatur. In weiten Teilen wohl Reaktionen auf frühchristliche Konzeptionen, aber auch ältere Traditionen finden sich im großen Bereich der Rabbinica. Dabei kommen M. verschiedene Funktionen zu, die hier nur in Auswahl dargestellt werden können. Er ist Vf. des 110. Psalms (bBaba Batra 14b). Er ist mit Šem, dem Sohn Noahs, gleichzusetzen (bSanhedrin 108b; Num. Rabbah 4, 6; Targ. PsJonat. zu Gen. 14, 18; Pirke de-Rabbi Eliezer 27; Avot de-Rabbi Natan A 2, 51 [46f Becker = 12 Schechter]). Eine Außenseiterposition besteht darin, dass M. als Messias gedeutet werden muss (so in bSukkah 52b [nach K. Kohler, Art. Melchizedek: JewEnc 8 (1910) 450], wo ‚kohen ṣedeq' als ‚melki ṣedeq' zu verstehen sei [so auch Rashi zSt. (12. Jh.)], vgl. Avot de-Rabbi Natan A 34, 13 [242/5 Becker = 100 Schechter]; hierzu J. J. Petuchowski, The controversial figure of Melchizedek: HebrUnCollAnn 28 [1957] 136_{34}). In eine gänzlich andere Richtung zielt dagegen eine Diskussion in bNedarim 32b, wo u. a. die Priesterschaft des Šem (= M.) diskutiert wird: Da dieser zunächst Abraham u. dann erst Gott segnet, wird ihm das Priestertum nicht als Erbpriestertum zuerkannt. Stattdessen wird Abraham nach Ps. 110 (109), 1 die Herrschaft zugesagt u. ebd. 4 wird auf Šem, den gerechten König (‚malkiṣedeq'), bezogen, denn ‚divrati' (s. o. Sp. 611) wird aufgelöst als ‚wegen des Wortes'. Entsprechend sei nur Šem, nicht aber seine Nachfahren zum Priester berufen (Parallele: Lev. Rabbah 25 [123c]). Wieder anders dagegen ist nach Gen. Rabbah 46, 2 (1, 462 Theodor / Albeck) Abraham Hoherpriester wegen der Zusage nach Ps. 110 (109), 4.

C. Christlich. I. Neues Testament. (O. Michel, Art. Μελχισεδέκ: ThWbNT 4 [1942] 573/5.) Nur im Hebräerbrief (C. K. Rothschild, Hebrews as pseudepigraphon [Tübingen 2009] 182f) wird im Rahmen der Hohepriesterspekulationen auf die Figur des M. zurückgegriffen, ohne dass die Herkunft der verarbeiteten Traditionen restlos zu klären ist. Wird Hebr. 5, 6. 10 lediglich der Zuspruch für das Priestertum Jesu zum Ausdruck gebracht (vgl. ebd. 6, 20), erfolgt ebd. 7, 2 eine nähere Erläuterung des Namens: M. ist βασιλεὺς δικαιοσύνης, er ist ohne Vater u. Mutter (7, 3; *Genealogie). Es folgt eine Auslegung der Gen.-Perikope, nach der der Niedrigere (Abraham) dem Höheren (M.) den Zehnten gibt u. gesegnet wird; der Zehnte verweist auf das levitische Priestertum, das zur Nachkommenschaft Abrahams gehört (7, 4/10; *Levi). Da jenes zu Zeiten des M. noch nicht existierte, ist das (Hohe-) Priestertum M.s höher als das levitische (7, 11/9). Der Eid Gottes nach Ps. 110 (109), 4 bekräftigt diese Höherstellung (Hebr. 7, 20f). Daraus folgt die Höherwertigkeit des einen Priesters Jesus Christus gegenüber den levitischen Priestern (ebd. 7, 22/5. 28).

II. Zweites u. drittes Jh. In der Tradition des Hebräerbriefs kommen M. bei *Iustinus Martyr in mehrerlei Hinsicht Funktionen zu, die direkt oder indirekt in der weiteren Auslegungsgeschichte Bedeutung haben. Ein erstes wichtiges Moment ist, dass M. unbeschnitten ist (dial. 19, 4; *Beschneidung). Bedeutsamer ist die Überlegung, dass Ps. 110 (109), 4 in der jüd. Exegese auf Hiskia bezogen sei (in jüd. Quellen jedoch nicht direkt zu verifizieren; gleichwohl sind nach bSanhedrin 99a die messianischen Prophetien in Hiskia erfüllt); das sei jedoch falsch, weil der Psalmvers auf Jesus zu beziehen sei (dial. 33, 1). Weil M. Priester der Unbeschnittenen war, soll nach eidlicher Bekräftigung Gottes auch Jesus Christus Hoherpriester für die Unbeschnittenen sein (ebd. 33, 2). Auf jenen sei der Vers auch deswegen zu beziehen, weil zum einen nur dieser vor dem Morgenstern (ἑωσφόρος, lat. lucifer) gezeugt war (ebd. 63, 3; 83, 4), zum anderen, weil Hiskia kein Priester war (83, 3), u. schließlich weil

nur Jesus Christus durch seine Herrlichkeit einen Stab in Jerusalem gepflanzt habe, nicht aber Hiskia, der Jerusalem bekanntermaßen nicht von den Assyrern befreit habe (83, 3f). – Bei Clemens v. Alex. begegnet erstmals die typologische Deutung des Brotes u. Weines auf die Eucharistie (strom. 4, 161, 3; *Mahl V). Ausgehend von der Bedeutung des Namens der Stadt Salem, der mit ‚Friede' übersetzt wird, kommt dessen König in den Blick, der Heiland (σωτήρ) ist, von *Mose erwähnt wird u. Brot u. Wein als Typos der Eucharistie darreicht. Da M. mit „gerechter König' übersetzt wird (vgl. o. Sp. 613 zu Josephus sowie Hebr. 7, 1 u. Clem. Alex. strom. 2, 21, 4), sind Gerechtigkeit u. Friede synonym. – *Irenaeus zitiert Ps. 110 (109) in haer. 48 vollständig u. deutet ihn als Offenbarung auf Christus, jedoch noch ohne besondere Betonung auf die Nennung M.s zu legen. – Nach Tertullian sieht das Naturgesetz (lex naturalis) keine Beschneidung u. keinen Sabbat vor. Dies wird an biblischen Gestalten wie Noah u. M. deutlich (adv. Iud. 2, 7. 14; 4, 6). Tertullian weicht von der bibl. Tradition ab, wenn er M. zu den Patriarchen zählt u. Abraham bei der Begegnung beider beschnitten nennt (ebd. 13, 1). – In Hippolyts Refutatio wird zweimal die Vorstellung referiert, bei M. handele es sich um die größte Kraft (δύναμις μεγίστη: ref. 7, 36, 1; 10, 24, 1; *Dynamis), die größer als Christus sei, der seinerseits dessen Abbild (κατ' εἰκόνα: *Eikon) darstelle. Bei der ersten Anführung wird diese Lehre mit Theodotos v. Byz. in Verbindung gebracht. Womöglich handelt es sich um einen Beleg für die Melchisedekianer (s. u. Sp. 618/20). – Da sowohl der Psalmen- u. der Genesiskommentar des Origenes als auch die entsprechenden Homilien sowie die Kommentare zum Hebräerbrief nicht vorliegen, ist seine Stellung zu M. schwierig zu bestimmen. Aus den vorliegenden Referenzen lassen sich gleichwohl einige Eckpunkte erkennen. Ein Motivkreis bezieht sich auf den Segen. In einem diesbezüglichen Summarium wird der Segen M. für Abraham als ebenso vom Geist erfüllt bezeichnet wie der, den Paulus an die Gemeinde in Rom sendet (in Rom. comm. 1, 10 [8] [1, 64 Hammond Bammel]). Dieser Segen ist ein Werk des *Glaubens (ebd. 4, 1 [ebd. 275]). Womöglich ist hier eine Unschärfe durch die lat. Übertragung Rufins eingeführt, denn in einem griech. Frg. zu Rom. 4, 13 heißt es nur, dass Abraham die Verheißung nicht wegen des Gesetzes gegeben wurde, als er gesegnet wurde (196 Scherer; vgl. ClavisPG 1457, 2c). In eine graduell andere Richtung (auf der Linie von Hebr.) zielen Bemerkungen, mit denen das Priestertum Christi gewürdigt wird. Zu Mt. 27, 51a u. dem Zerreißen des Tempelvorhangs heißt es, dass nur ein Priester nach der Ordnung des M. das bewirken kann, was den aaronitischen Priestern verwehrt war, nämlich die inneren Geheimnisse Gottes (gemeint ist wohl Gottes Heilswirken) zu offenbaren (comm. ser. 138 [GCS Orig. 11, 286]). Ähnliches gilt auch für den Joh.kommentar, in dem das Priestertum nach der Ordnung **Aarons mit dem nach der Ordnung des M. kontrastiert wird (in Joh. comm. 1, 2 [3], 11; vgl. 19, 19, 120 [GCS Orig. 4, 5. 319]; in Gen. hom. 8, 9; 9, 1; 14, 2 [ebd. 6, 85. 88. 123]; in Lev. hom. 3, 2; 5, 3; 11, 3; 12, 1. 4 [ebd. 6, 303. 338. 453f. 641]). An anderer Stelle dieses Kommentars dient M. als Chiffre für Jesus Christus, der die *Engel zur Gottesverehrung führt (in Joh. comm. 13, 24, 146 [ebd. 4, 248]; vgl. PsTert. haer. 8, 2f [CCL 2, 1410]). Nach dem Referat des Hieronymus (ep. 73, 2) hielt Origenes, ebenso wie Didymus der Blinde, M. für einen Engel. – Ein Schwergewicht auf die typologische Erklärung der Gabe von Brot u. Wein legt Cyprian (ep. 63, 4 [CCL 3C, 392/4]); in den Opfergaben M.s ist das Sakrament präfiguriert; als Erklärungshilfe dient Ps. 110 (109), 4.

III. Gnosis u. Melchisedekianer. a. Koptisch-gnostische Texte. (W. P. Funk / J. P. Mahé / C. Gianotto, Melchisedek [NH IX, 1] [Québec 2002]; J. P. Mahé, La figure de M. dans le codex de NH: CRAcInscr 144 [2000] 259/94.) Aus der 1. H. des 3. Jh. stammt ein stark verstümmeltes Rollen-Frg. einer Übersetzung aus dem Griech. eines möglicherweise judenchristl. Vf.s in das Koptische. Es ist einem M. gewidmet (Melchis. [NHC IX, 1]). Nach H.-M. Schenke: GCS NF 12, 679 ist der Text als Apokalypse zu bezeichnen. M. wird in drei Formen angeführt: In der biblischen des Priesters des höchsten Gottes (NHC IX 12, 10f; 15, 9f) sowie in der doppelten eschatologischen Funktion des Hohenpriesters (Hossfeld / Schöllgen 27) u. des heiligen Kriegers (NHC IX 26, 2/9; B. A. Pearson: NHStudies 15 [1981] 33). Die Schrift gehört allem Anschein nach in den Kreis der Sethianischen Gnosis (vgl. NHC

IX 5, 20). – Ebenfalls stark fragmentarisch sind die Reste eines weiteren kopt. Texts aus dem 4. Jh., der nach einem Zitat aus Hebr. 7, 3 abbricht, ohne dass die Ausführungen über M. erhalten wären (Bala'izah-Frg. 52, 78/90 Kahle). – Nach Pistis Sophia ist M. παραλήμπτωρ des *Lichts, dessen Aufgabe es ist, dem eingesperrten Licht seine volle Strahlkraft zurückzugeben u. dabei zu assistieren, die Seelen, die es wert sind, wiederherzustellen (25. 86. 112. 128. 131 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 1^2, 21. 125. 188. 212. 218]). Im weiteren Verlauf der Schrift erhält M. den Beinamen Zorokothora (zB. 139 [237]); dieser Name taucht erstmals in einem Gebet Jesu in einer Reihe von *Gottesnamen auf (136 [232]). Als Zorokothora bringt M. nach 2 Jeû himmlisches Wasser der Lebenstaufe (45 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 1^2, 309]) sowie Wasser der Feuertaufe (46 [ebd. 310]) hervor.

b. Epiphanius. Er beschreibt haer. 55 (GCS Epiph. 2, 324/37) eine Gruppierung, die sich selbst den Namen Melchisedekianer gegeben haben soll, die aber auch Theodotianer genannt werden (vgl. o. Sp. 617 zu Hippolyt). Diese bezeichnen M., der in den (heiligen?) Schriften vorkommt, als eine große Kraft (*Dynamis), größer als Christus; durch M. seien Gebete zu Gott darzubringen (vgl. haer. 55, 8 [GCS Epiph. 2, 334]), so dass man geradezu von einer ‚Melchisedekologie' sprechen kann (W. A. Löhr, Theodotus der Lederarbeiter u. Theodotus der Bankier: ZNW 87 [1996] 123). Sich auf die wörtliche Auslegung von Ps. 110 (109), 4 stützend, behaupten sie, Christus habe die Ordnung M.s übertragen bekommen, sei folglich jünger als jener (haer. 55, 1, 2f [GCS Epiph. 2, 324]). Das aber sei unmöglich, denn M. sei nach Aussage des Paulus ein Mensch, dessen Eltern nur nicht explizit in der Bibel genannt würden (ebd. 55, 1, 8 [325]; vgl. 4, 1f [329]). Daneben berichtet Epiphanius von weiteren Traditionen: Dem Ägypter Hierakas zufolge wurde M. für den Hl. Geist gehalten (ebd. 55, 5, 2 [330]; vgl. 67, 3. 7 [ebd. 3, 107f]; sowie o. Sp. 617 zu Origenes; u. Sp. 620 zu Eustathius); die Samaritaner halten M. für Šem, den Sohn Noahs (ebd. 55, 6, 1 [GCS Epiph. 2, 331]; vgl. Hieron. ep. 73, 5, 4), was allein aufgrund des Alters nicht sein könne (vgl. haer. 55, 6, 10 [332f]); die Juden nennen ihn Sohn einer *Dirne (ebd. 55, 7, 1 [333]). Wieder andere nennen M. den Vater Jesu Christi (ebd. 55, 9, 11 [336]). – Inwiefern der schwer einzuordnende Sermo Origenis de M. (W. A. Baehrens: TU 42, 1 [1916] 246/52) eine Weiterverarbeitung der Quelle des Epiphanius oder eine Fortschreibung desselben ist, kann hier nicht entschieden werden.

IV. Spätere Texte. a. Östlich. 1. Eusebius. Für ihn gehört M. zu den Typoi Christi. David hat bereits über Jesus die Worte von Ps. 110 (109) geoffenbart (h. e. 1, 3, 16); jener trat als ohne Öl gesalbter Priester des höchsten Gottes auf, ohne dass er durch die Abstammung Anspruch auf das Priestertum gehabt habe. Darin ist er der Typos Jesu Christi, der ebenfalls in sein Priestertum ohne äußere Zeichen eingesetzt wurde (ebd. 1, 3, 17/20; vgl. 10, 4, 23; praep. ev. 7, 11, 10; Hossfeld / Schöllgen 28).

2. Gregor v. Naz. Am Ende seiner vierten theol. Rede überträgt Gregor v. Naz. den typologischen Ehrentitel ‚M.' aufgrund der *Genealogie auf Christus (or. 30, 21 [SC 250, 274]).

3. Eustathius v. Ant. Aus einer möglicherweise einmal sehr umfangreichen Schrift des Eustathius v. Ant. (ep. ad Alexandrum Alexandrinum) sind nur noch wenige Frg. erhalten (frg. 113/6 [CCG 51, 172/8]). Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Frage nach der Typologie (ebd. 113) u. nach der (fehlenden) Genealogie (ebd. 114/6), durch die ein geistiger Vergleich mit Jesus Christus möglich wird. In der Erstedition durch B. Altaner wird der Brief durch eine Auseinandersetzung mit Hierakas, dem Ägypter, für den M. der Hl. Geist ist, fortgesetzt (B. Altaner, Die Schrift Περὶ τοῦ Μελχισεδὲκ des Eusthatios v. Ant.: ByzZs 40 [1940] 36f bzw. ders., Kl. patrist. Schr. [1967] 350f). Nach Altaner lässt sich ein Nachleben der Eustathius-Frg. in zwei Joh. Chrysostomus zugeschriebenen Texten feststellen (in Joh. hom. 7, 14 [PG 61, 739/42]; hom. de Melchisedeco: PG 56, 257/62). Allerdings ist fraglich, ob in der letztgenannten Schrift hinsichtlich der sog. Melchisedekianer / Melchisedekiten nicht auch Einflüsse von Hippolyt u. Epiphanius (vgl. o. Sp. 617. 619f) vorliegen; auch die Diskussion der Genealogielosigkeit M.s (in Joh. hom. 7, 14 [PG 61, 739/42]) ist eher unspezifisch.

4. Ephraem u. ‚Schatzhöhle'. Schwierig ist es, Ephraems Position zu M. einzuordnen. In der syr. Überlieferung seines Genesiskommentars folgt er der targumischen Tradition:

M. ist Sohn Šems (Hossfeld / Schöllgen 36f, mit Hinweis auf weitere syr. Autoren); anders stellt es sich jedoch in den armen. Fassungen des Kommentars dar (CSCO 572 / Arm. 23). Hier ist M. ein kanaanitischer Priester (5 [95, 2; 107, 22]), zu dem Abraham, der Sohn Šems, kommt u. ihm mit Ehrerbietung begegnet (ebd. 4 [85, 5]). – In der Nachfolge Ephraems findet sich in der ‚Schatzhöhle' (CSCO 486f / Syr. 207f) eine umfangreichere M.-Spekulation zu Segen u. Eucharistie (28, 8/13 [219/21]) u. zur Lokalisierung Jerusalems, wo der Altar M.s an der Stelle zu finden sei, wo sich auch das Grab Adams, der von Šem u. M. dorthin umgebettet wurde (49, 7 [408]), u. später Golgatha befinden (29, 6 [225]; 49, 2 [407]); die Stadt selbst wurde nach der Begegnung mit Abraham für M., den ‚Vater der Könige' (30, 10 [233f]), gebaut u. von diesem ‚Jerusalem' genannt (30, 1/8 [232f]). Der Spekulation, M. sei Gott, tritt der Vf. entgegen (30, 13 [235]); vielmehr sei er Sohn des Malach, Enkel Arpaksads u. Urenkel Šems (30, 15 [235]).

5. Egeria. Die Pilgerin Egeria weiß zu berichten, dass in einem Dorf namens Sedima die Fundamente des Palastes des M. zu finden seien (peregr. 14, 2 [CCL 175, 55]; vgl. Hieron. ep. 73, 7); in der Lokalisierung besteht möglicherweise eine Nähe zur samaritanischen Tradition (s. o. Sp. 612). Der Name der Kirche vor Ort (‚opu M.') deutet auf eine blühende lokale (Eucharistie-) Tradition an dem Ort hin, an dem M. die reinen Opfergaben (purae hostiae), nämlich Brot u. Wein, dargebracht habe (Eger. peregr. 13, 4; 14, 2 [CCL 175, 54f]; vgl. Eus. dem. ev. 5, 3, 13/5). Deswegen lässt Egeria sofort aus der Genesis u. aus Ps. 110 (109) zu M. vorlesen (peregr. 14, 1 [55]).

6. Joh. Chrysostomus. Von diesem gibt es neben den genannten zweifelhaften mehrere sicher authentische Auslegungen zu M.-Texten (vgl. Hossfeld / Schöllgen 30). Gegenüber den Juden dient M. als Beleg dafür, dass mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels u. dem damit einhergehenden Ende des aaronitischen Kultes u. der Obsoleszenz des Alten Gesetzes ein neues Priestertum samt einem Neuen Gesetz in Jesus Christus nach der Ordnung M.s, der Vor- u. Vorausbild war, Einzug gehalten hat. Begründet wird das mit einer Interpretation der entsprechenden Kapitel des Hebräerbriefs (adv. Iud. 7, 4f [PG 48, 921f]). M. ist zugleich einer der gläubigen Heiden, von denen Paulus Rom. 2, 10 spricht (in Rom. 2, 10 hom. 5, 3 [PG 60, 426]).

7. Hieronymus. Eine besondere Stellung nimmt *Hieronymus ein, der in seinem Brief Ad Evangelum presbyterum de Melchisedech (ep. 73, um 398) eine Zusammenfassung aller ihm bekannten griechischen u. jüdischen Auslegungen gibt. Danach hätten Origenes u. Didymus gelehrt, dass M. ein Engel gewesen sei (ebd. 73, 2). Hippolyt, Irenaeus, Eusebius, Eusebius v. Emesa, Apollinaris v. Laod. sowie Eustathius (s. o. Sp. 620) deuteten die Gestalt des M. als einen kanaanäischen König aus Salem, später von Jebus u. danach Jerusalem, sowie als Typos Christi, d. h. entsprechend den durch den Hebräerbrief vorgegebenen Linien (ep. 73, 2/4; vgl. tract. I in Ps. 75, 3 [CCL 78, 50]). Die Juden dagegen sähen in M. den Noah-Sohn Šem; das sei aus Gründen der Lebenszeit-Berechnungen unwahrscheinlich, weil Šem bei der Geburt Abrahams 390 Jahre alt gewesen sein müsse u. ihn, der zehn Generationen nach ihm lebte, um 37 Jahre überlebt habe (ep. 73, 5). Schon zuvor hatte er quaest. hebr. in Gen. 14, 18f (CCL 72, 19) die jüd. Auslegungstradition benannt u. darauf verwiesen, dass in Brot u. Wein Leib u. Blut Christi präfiguriert waren (vgl. tract. I in Ps. 109 [CCL 78, 225f]). Der Name bedeute einfach rex iustitiae (nom. hebr.: CCL 72, 69) bzw. rex iustus (ebd. 157).

8. Marcus Eremita. Schwer einzuordnen ist die Schrift De Melchisedech des Marcus Eremita (opusc. 10 [PG 65, 1117/40]; O. Hesse, Markus Eremita u. seine Schrift ‚De Melchisedech': OrChr 51 [1967] 72/7; wahrscheinlich Anf. 6. Jh.). Inwiefern sie gegen die Melchisedekianer gerichtet ist, lässt sich aus dem Text nicht erheben. Die Adversarii des Traktats scheinen M. als Gott bzw. mit göttlichen Attributen ausgestattet zu verehren (opusc. 10, 1f [1117/9]; vgl. aber 10, 3 [1119/21]). Dagegen begründet Marcus, dass M. allein menschliche Eigenschaften zugekommen sein können (zusammengefasst ebd. 10, 11 [1137/9]), darunter ein vorgesetzliches Priestertum (bes. ebd. 10, 9 [1133]). M.s Stammbaum werde nicht genannt, weil er aus dem Stamm der später verfluchten Jebusiter stamme (10, 7 [1127/9]). M. jedoch habe Frieden gebracht, weswegen die Stadt später auch in Jerusalem umbenannt wurde. Die Brotszene ist eine typologische Hand-

lung, die auf Jesus Christus verweist, ebenso wie die Zahl der Knechte des Abraham auf die Konzilsväter von Nizäa.

9. Theodoret. Er rahmt seine Historia religiosa mit Summarien zu alttestamentlichen Glaubenszeugen. Der Hl. Geist habe Mose Kenntnis von Abels Tugend, Henochs Gottesliebe, Noahs Gerechtigkeit, M.s frommem Priestertum u. Abrahams Berufung u. Glauben vermittelt (hist. rel. 1, 1 [SC 234, 160]). In der das Werk abschließenden ‚Rede über die göttliche u. hl. Liebe' werden die gleichen Zeugen noch einmal genannt u. ausführlicher beschrieben. M., der große Hohepriester, verabscheute den Wahn der Götzendiener u. weihte sein Priestertum dem Schöpfer des Alls. Als Lohn dafür wurde er zum Typos des elternlosen Christus (carit.: PG 82, 1514D).

10. Historia de Melchisedech. Eine breite Rezeption erfuhr die Historia de Melchisedech (s. o. Sp. 614; Böttrich 16/29). Neben dem Frg. einer syr. Übersetzung (ebd. 26. 121) existieren äthiopische (ebd. 19), armenische (ebd. 21f. 125/7), georgische (ebd. 22. 127f), slavische (ebd. 23/7) u. rumänische Übersetzungen bzw. Bearbeitungen (ebd. 27/9. 130/5). Darüber hinaus wurden Ausschnitte der Historia in koptischen u. äthiopischen liturgischen Texten (s. u. Sp. 624) sowie einer arab. Pentateuchkatene verwendet (Böttrich 19f).

b. Westlich. 1. Zeno v. Verona. Dieser verweist im Gefolge Tertullians darauf, dass M. unbeschnitten war (1, 3, 3 [CCL 22, 25]).

2. Firmicus Maternus u. Ambrosius. Eine Ausarbeitung der bei Clemens v. Alex. angedeuteten Verbindung von M. u. einer Sakramentsvorstellung findet sich bereits angedeutet bei *Firmicus Maternus (err. 18, 3 [191f Pastorino]) u. ausgeführt an mehreren Stellen bei *Ambrosius: In De mysteriis wird M. recht allgemein gekennzeichnet als der bibl. König u. Priester, der Abraham etwas (‚ea') entgegenbringt. Seine Genealogie wird mit dem Hebräerbrief-Zitat genannt u. die Namensbedeutung mit ‚rex iustitiae' u. ‚rex pacis' angegeben (myst. 8, 45 [CSEL 73, 108]). Diese Verbindung wird typologisch auf Christus gedeutet (ebd. 8, 46 [108f]). Ausführlicher findet sich diese Deutung auch in De sacramentis, wo sie noch ergänzt wird um die Gabe von Brot u. Wein, deren Stifter (auctor) M., also Christus, war (sacr. 4, 10/2 [CSEL 73, 49f]; vgl. 5, 1f [58f]; in Lc. expos. 3, 21 [CSEL 32, 4, 113]; vgl. Hossfeld / Schöllgen 33). Die priesterliche Funktion rückt im Lukaskommentar in den Blickpunkt, wenn die Unterschiede der Ahnenreihen Jesu bei Mt. u. Lc. in Einklang gebracht werden: Christus vereinigt königliche u. priesterliche Attribute nach Psalmworten (21 [20], 2; 110 [109], 4), wobei sich beides auf himmlische Zuständigkeiten bezieht (in Lc. expos. 3, 13 [CSEL 32, 4, 107f]). Priesterlich ist gleichwohl das irdische Handeln (ebd. 5, 9 [181]). Anders die Charakterisierung im *Hexaemeron (o. Bd. 14, 1263f): In Gott, dem Schöpfer, hat M. Abraham gesegnet; darin hat Abraham Gott erkannt, denn eigentlich ist Gott der ‚M.', weil er König des Friedens u. der Gerechtigkeit ist. Da er auch ohne Anfang ist, ist er derjenige, der die Welt geschaffen hat (hex. 1, 3, 9 [CSEL 32, 1, 7]).

3. Augustinus. Er fasst das Geschehen aus Gen. 14 kurz zusammen u. deutet das Auftreten M. nach dem Hebräerbrief, dessen unsichere Verfasserfrage jedoch im Vordergrund steht (civ. D. 16, 22). *Augustinus interpretiert das Auftreten des M. als eine verbale Vorwegnahme der Inkarnation Christi, dessen Priestertum das Aarons aufheben wird (vgl. Hossfeld / Schöllgen 34f). Etwas anders verhält es sich im Briefwechsel mit Hieronymus, in dem Ps. 110 (109), 4 als Chiffre für das Heilsgeschehen in Christus dient (Aug. ep. 40, 6 [CSEL 34, 2, 75f]; erneut zitiert ebd. 75, 15 [ebd. 309]; vgl. auch civ. D. 17, 5. 20). En. in Ps. 109, 4 schließlich kontrastiert das Priestertum Aarons, das es nicht mehr gebe, u. dasjenige des M., das fortdauere (vgl. civ. D. 17, 17; 18, 35; 20, 10. 21).

V. Liturgie. a. Östlich. Im Ordinationsgebet für einen Bischof Const. apost. 8, 5, 1/12 (SC 336, 144/50) wird Gott für die Einsetzung von Priestern zur Leitung des Volkes gepriesen; dies sind die auserwählten Heiden Seth, Enoz, *Henoch, Noah, M. u. *Hiob (ebd. 6, 12, 13; 7, 39, 2 [SC 329, 334; 336, 92]). Im eucharistischen Hochgebet der Apostol. Konstitutionen werden die Taten Gottes an diesen Zeugen dann einzeln genannt, wobei M. von Gott zum Hohenpriester eingesetzt worden ist (ebd. 8, 12, 23 [SC 336, 188]; vgl. 8, 46, 17 [274]). – Ferner begegnet M. in einem Cod. Vat. gr. 2282 überlieferten, vor dem Ev. gesprochenen Weihrauchgebet der Jerusalemer Liturgie (vgl. o. Bd. 17, 706/12), wo Christus nach Hebr. 5, 6 als ἀρχιερεὺς

κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ bezeichnet wird (PO 26, 2, 170; H. Lietzmann, Messe u. Herrenmahl[3] [1955] 89f). In einem syr. Weihrauchgebet wird M. als alttestamentliches Beispiel für einen Gott wohlgefällig Opfernden genannt (E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio[2] 2 [1847] 14; Lietzmann aO. 90). – In einem koptisch-sahidischen Euchologion des Weißen Klosters ist ein Brotsegensgebet der Eheschließungsliturgie überliefert, das Motive der Historia de Melchisedek wiedergibt (PO 28, bes. 278f. 396/8; G. G. Willis, Melchisedech. The priest of the Most High God: Downside Rev. 96 [1978] 276f; Böttrich 16/8). Abraham kommt M. mit Brot, Wasser u. Wein am Berg Tabor entgegen u. schneidet ihm Haare u. Nägel, woraufhin M. ihn sowie die Gaben segnet. In einem weiteren kopt. Gebetstext wird diese Erzählung aufgegriffen u. als Typos des eucharistischen Opfers gedeutet (Dochhorn aO. [o. Sp. 614] 24/7; Böttrich 17f). Dieselbe Tradition wird in einer äthiop. Gregorios-Anaphora verarbeitet (S. Euringer / O. Löfgren, Die gewöhnlichen äthiop. Gregorius-Anaphoren [Roma 1933] 105; Böttrich 18). Die Legende begegnet überdies in einer frühen byz. εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι παίδιον in griechischer u. kirchenslawischer Sprache (P. N. Trempelas, Μικρὸν Ευχολόγιον 1 [Athenai 1950] 380f; H. Brakmann, Zu den Liturgien des christl. Ostens: ArchLiturgWiss 24 [1982] 378; B. Hološnjaj, Zajkovski Trebnik N. 960 der Nationalbibliothek ‚Hl. Kirill u. Methodij' in Sofia, Diss. Rom [1995] 60; zur *Haar-Zeremonie für Knaben s. B. Kötting: o. Bd. 13, 186).

b. Westlich. Die Darbringung von Brot u. Wein durch M. wird als alttestamentlicher Typos des eucharistischen Opfers verstanden. Ambr. sacr. 4, 6, 26 (CSEL 73, 57) bezeugt im Hochgebet der Mailänder Liturgie (vgl. o. Bd. 23, 1178) bereits die Reihe Abel, Abraham, M., wie sie auch im röm. *Canon missae vorliegt (B. Botte [Hrsg.], Le canon de la messe romaine [Louvain 1935] 42; vgl. auch Lib. mozarab. sacr. 627 [MonEcclLit 6, 262 Férotin]; Lietzmann aO. 101). Anhand der Junktur ‚summus sacerdos' wollte A. Baumstark, Ein Übersetzungsfehler im Messkanon: StudCath 5 (1929) 378/82 erweisen, dass der röm. Canon eine lat. Übersetzung aus dem Griech. sei; der Übersetzer habe ἱερέως σοῦ τοῦ ὑψίστου mit summus sacerdos wiedergegeben, indem er fälschlich ὑψίστου als Attribut zu ἱερέως gezogen habe (ablehnend: E. Engberding, Einfluss des Ostens auf die Gestalt der röm. Liturgie: Ut omnes unum sint [1939] 67; C. Mohlberg: TheolRev 37 [1938] 43; J. A. Jungmann, Missarum sollemnia[5] 1 [1962] 66_6). Nach Lib. pontif. 47, 7 (1, 239 Duchesne) ergänzte der röm. Bischof Leo I (*Leo II) den M. betreffenden Teil des Hochgebetes (‚et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus M.') um die Worte ‚sanctum sacrificium, immaculatam hostiam'. Auch in altgallischen (Miss. Goth. nr. 538 [122 Mohlberg]) sowie altspanischen Formularen (Lib. mozarab. sacr. 654. 1420 [MonEcclLit 6, 277. 635 Fér.]) dient das Opfer M.s als Prototyp des eucharistischen Opfers (Rusche 245f; Lietzmann aO. 98f; vgl. auch die Präfationen Sacr. Veron. 1250 [160 Mohlberg] u. Sacr. Greg. 821 [1, 305 Deshusses]). Ebd. 1259 (422) wird M. in einer Kelchbenediktion erwähnt. – Aus Leo M. serm. 5, 3 (CCL 138, 23) lässt sich schließen, dass Ps. 110 (109) im Gottesdienst gesungen wurde.

VI. Kunst. Spätantike Darstellungen des M. sind nur in der *Buchmalerei u. in *Mosaiken des 5. bis 7. Jh. erhalten (detaillierte Beschreibung der Monumente bei A. Böck, Art. M.: RBK 6 [2005] 115/21).

a. Buchmalerei. In der sog. Wiener Genesis (Wien, Österr. Nationalbibl. theol. graec. 31; syropaläst. Raum, 6. Jh.) wird auf fol. 4[r] in einer zweizonigen Darstellung der Text von Gen. 14, 18/20 illustriert. Im unteren Register sieht man Abraham, der mit verhüllten Händen von M. Brot u. Wein empfängt. M. ist durch Purpurchlamys u. Perlendiadem als König gekennzeichnet; auf sein Priestertum verweist ein *Ciborium, unter dem ein Altar zu sehen ist. Im oberen Register ist wohl die Abgabe des Zehnten an M. (Gen. 20, 14) dargestellt: Abraham weist im Gespräch mit einer dem unten erscheinenden M. genau gleichenden Königsfigur mit seiner Rechten auf eine ihm folgende Menschen- u. Tiergruppe (B. Zimmermann, Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei [2003] 95. 98 Farbtaf. 7). – In der durch Brand stark beschädigten sog. Cotton-Genesis (London, Brit. Libr. Cotton Otho B VI; möglicherweise ägypt. Raum, frühes 6. Jh.) ist auf fol. 21[r] die Begegnung von Abraham u. M. zu rekonstruieren, bei der M. wohl durch ein Phylakterion u. einen kleinen Altar als (Hoher-) Priester zu erkennen war (K. Weitzmann / H. L. Kessler, The Cotton Ge-

nesis [Princeton 1986] 75f Abb. 185). – In der Reihe der Patriarchen u. Propheten in der ‚Christl. Topographie' des *Kosmas Indikopleustes erscheint M. als Einzelfigur in Orantenhaltung, bezeichnet als βασιλεὺς καὶ ἱερεύς, nimbiert u. in kaiserlicher Tracht (Abb. zu top. 5, 95 bei W. Wolska-Conus [Hrsg.], Cosmas Indicopleustes 2 = SC 159 [Paris 1970] 143; 6. Jh.; zur Hss.-Überlieferung: B. Zimmermann, Art. Illustration: o. Bd. 17, 966).

b. Mosaikdarstellungen. (Schrenk 52/5. 70/4. 179f.) – In den Mosaikfeldern des südl. Obergadens von S. Maria Maggiore (Rom, dreißiger Jahre des 5. Jh.) wird u. a. die Lebensgeschichte des Patriarchen Abraham erzählt. Im dem Altarraum am nächsten liegenden Bildfeld wird die Begegnung Abrahams mit M. (Gen. 14, 18/20) gezeigt, der dem Patriarchen Brot u. Wein entgegenbringt (H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1966] Abb. 29). M. ist im Vergleich zu Abraham, der zu Pferde mit seinen Soldaten erscheint, übergroß dargestellt (zu seiner priesterlichen Kleidung: Deckers 38f); seine Gaben befinden sich in der Bildmitte in einer Linie mit der am oberen Bildrand dargestellten Büste Gottvaters. Wie Schrenk 179 herausgestellt hat, handelt es sich bei diesem Bild daher nicht in erster Linie um eine ‚biblisch-historische', sondern um eine typologische Darstellung: M. erscheint als Typos Christi (vgl. o. Sp. 620. 622), seine Gaben als Typoi der eucharistischen Gaben (vgl. o. Sp. 625). Aus diesem Grund wurde das Bild aus der chronologischen Abfolge des Zyklus herausgelöst u. an den Anfang, in größtmögliche Nähe zum Altar gestellt (Schrenk 52). Im südl. Lünettenfeld des Altarraums von S. Vitale (Ravenna, 6. Jh.) sieht man Abel u. M. an einem Altar opfernd (F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Taf. 314). M. ist hier ganz aus dem bibl. Geschehen herausgelöst. Er bringt seine Gaben nicht Abraham entgegen, sondern Gott dar u. zwar nicht, wie zu erwarten, als Brandopfer, sondern in Brot u. Wein an einem christl. Altar. Das atl. Opfer erscheint als Typos der christl. Eucharistiefeier (Schrenk 60). Nach dem Vorbild von S. Vitale entstand auch das Opfermosaik im südl. Gewände des Altarraumes von S. Apollinare in Classe (ebd. 64/6: 6. oder 7. Jh.). Hier steht M. aber nicht Abel gegenüber zu Seiten eines Altares, sondern in der Mitte hinter dem Altar, während sein Platz von Abraham u. *Isaak eingenommen wird (Deichmann aO. Taf. 407). Wie in S. Maria Maggiore ist M. größer als die anderen Figuren dargestellt, außerdem ist er durch seine zentrale Position hervorgehoben. M. ist so als Typos des Priesters Christus noch stärker betont als in der Darstellung von S. Vitale.

Der Verfasser dankt Martin Karrer u. Wolfram Kinzig für hilfreiche Hinweise.

A. Aschim, Melchizedek and Jesus. 11Q Melchizedek and the Epistle to the Hebrews: C. C. Newman (Hrsg.), The Jewish roots of Christological monotheism = JournStudJud Suppl. 63 (Leiden 1999) 129/47. – M. C. Astour / G. J. Brooke / B. A. Pearson, Art. Melchizedek: Anchor Bible Dict. 4 (1992) 684/8. – G. Bardy, Melchisédech dans la tradition patristique: RevBibl 35 (1926) 496/509; 36 (1927) 25/45. – K.-H. Bernhardt / Th. Willi / H. Balz, Art. M.: TRE 22 (1992) 414/23. – G. Bodendorfer, Abraham zur Rechten Gottes. Der Ps 110 in der rabbin. Tradition: EvTheol 59 (1999) 252/66. – Ch. Böttrich, Geschichte Melchisedeks = JüdSchrHRZ NF 2, 1 (2010). – J. Daniélou, Bible et liturgie. La théologie biblique des sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Église = Lex orandi 11 (Paris 1951) 194/215. – J. G. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom = Habelts Diss. Klass. Arch. 8 (1976). – D. Elgavish, The encounter of Abram and Melchizedek king of Salem: A. Wénin (Hrsg.), Studies in the book of Genesis = BiblEphTheolLov 155 (Leuven 2001) 495/508. – C. Gianotto, M. e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, christiane e gnostiche (sec. II a. C./sec. III d. C.) = RivBibl Suppl. 12 (Brescia 1984). – D. M. Hay, Glory at the right hand. Ps. 110 in early Christianity = SocBiblLitMonogrSer 18 (Nashville 1973). – F. L. Horton, The Melchizedek tradition. A critical examination of the sources to the 5th cent. A. D. and the Epistle to the Hebrews = SocNTStudies 30 (Cambridge 1976). – F.-L. Hossfeld / G. Schöllgen, Art. Hoherpriester: o. Bd. 16, 4/58. – Th. de Kruijf, The priest-king Melchizedek: BijdrPhilosTheol 54 (1993) 393/406. – G. J. M. van Loon, The meeting of Abraham and M. and the communion of the Apostles: Coptic studies on the threshold of a new millenium. Proceedings of the 7th Congress of Coptic studies 2 (Leiden 2000) 1373/92. – F. Manzi, M. e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran = AnalBibl 136 (Roma 1997). – J. L. Marshall, Melchizedek in Hebrews, Philo and Justin Martyr: Studia Evangelica 7 = TU 126 (1982) 339/42. – E. F. Mason, ‚You are a priest forever'. Second tem-

ple Jewish messianism and the priestly christology of the Epistle to the Hebrews = Stud. on the Texts of the Desert of Judah 74 (Leiden 2008). – M. McNamara, Melchizedek. Gen 14, 17/20 in the Targums, in Rabbinic and early Christian literature: Biblica 81 (2000) 1/31. – J. T. Milik, Milkî-ṣedeq et Milkî-rešaʿ dans les anciens écrits juifs et chrétiens: JournJewStud 23 (1972) 95/144. – P. J. Nel, Psalm 110 and the Melchizedek tradition: Journ. of Northwest Semitic languages 22 (1996) 1/14. – M. v. Nordheim, Geboren von der Morgenröte? Ps. 110 in Tradition, Redaktion u. Rezeption = WissMonogrATNT 117 (2008). – B. A. Pearson, Melchizedek in early Judaism, Christianity, and gnosticism: M. E. Stone / Th. A. Bergren (Hrsg.), Biblical figures outside the Bible (Harrisburg 1998) 176/202. – J. Reiling, Art. Melchizedek: K. van der Toorn (Hrsg.), Dict. of deities and demons in the Bible^2 (Leiden 1999) 560/3. – H. Rusche, Die Gestalt des Melchisidek: MünchTheolZs 6 (1955) 230/52. – S. Schrenk, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 (1995). – K. Schubert, Jewish pictorial traditions in early Christian art: H. Schreckenberg / K. Schubert (Hrsg.), Jewish historiography and iconography in early and medieval Christianity = CompRerIudNT 3, 2 (Assen 1992) 139/260. – M. Simon, Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende: RevHistPhilosRel (1937) 58/93. – G. Wuttke, Melchisedech der Priesterkönig v. Salem. Eine Stud. zur Gesch. der Exegese = ZNW Beih. 5 (1927).

Görge K. Hasselhoff.

Melitianer.

I. Überblick. Als ‚M.' (oder Meletianer) bezeichnet man eine Gruppierung ägyptischer Christen, die auf Melitios (gest. 327), Bischof v. Lykonpolis (heute Asyut) in der Thebaïs, zurückgeht. Melitios gründete während der diokletianischen *Christenverfolgung in der Amtszeit des Bischofs Petros v. Alex. (300/11 nC.) eine kirchl. Protestbewegung, aus der ein Schisma hervorging, das sich unter den alex. Bischöfen Achillas (311/12) u. Alexander (312/28) schnell über die *Diözesen von *Aegypten u. der Thebaïs ausweitete, bereits ordinierte oder neu gewählte Bischöfe versammelte u. in breiten Schichten der christl. Bevölkerung sowie dem entstehenden *Mönchtum Fuß fasste. Es griff nicht nach Libyen über, wo sich etwa fünfzig Jahre nach dem Aufkommen des M.-Schismas der Arianismus (*Arianer) entwickelte. Nach Melitios' Tod (327 nC.) ging die Führung der Gruppierung auf Bischof Johannes Arkaph v. Memphis über (Soz. h. e. 2, 21, 2; H. Hauben, Jean Arkhaph, évêque de Memphis, dans le catalogue mélitien: Philohistôr, Festschr. C. Laga [Leuven 1994] 23/33; ders., John Arkaph and ‚the Bishop': AncSoc 30 [2000] 271/5). Die Spaltung rief innerhalb der ägypt. Christenheit starke Spannungen hervor, so dass sich das Konzil v. Nikaia 325 nC. damit befasste u. Maßnahmen gegen die Schismatiker ergriff (Soz. h. e. 1, 24, 1f; H. Hauben, Das Konzil v. Nicaea [325] zur Wiederaufnahme der M.: Timai J. Triantaphyllopulu [Athena 2000] 357/79; ders., La réordination du clergé mélitien imposée par le Concile de Nicée: AncSoc 18 [1987] 203/7). *Athanasius v. Alex. (328/73) kämpfte lange gegen Anwesenheit u. Propaganda der M. u. verfiel in diesem Zusammenhang iJ. 335 selbst einer kirchl. Verurteilung (apol. c. Arian. 71, 5 [AthanWerke 2, 249, 11]; s. u. Sp. 635f). Als Gründe für das Schisma führt *Epiphanios v. Salamis ein disziplinäres Motiv an, nämlich den gegensätzlichen Umgang des Petros u. des Melitios mit den lapsi, den in der Verfolgung Abgefallenen (s. u. Sp. 631). Gestützt auf einheimische Quellen betrachtet die neuere Forschung als Hauptursache den Widerstand gegen die geradezu monarchische Herrschaft, die der Bischofssitz von Alexandria seit dem 3. Jh. nC. über die gesamte ägypt. Kirche ausübte (s. u. Sp. 635).

II. Quellen u. Nachrichten. a. Die Melitianer-Notiz des Epiphanios. Epiph. haer. 68 (GCS Epiph. 3, 140/52) lässt sich in zwei Teile gliedern (H. Hauben, Épiphane de Salamine sur le schisme mélitien: Salesianum 67 [2005] 746): Der erste (1/3 [140/3]) handelt von den Ursprüngen des Schismas, bietet gegenüber den anderen Quellen spezielle Nachrichten u. ist gekennzeichnet von einer wohlwollenden Beurteilung der M.-Bewegung. Der zweite (5/11 [145/52]) konzentriert sich auf die Kollusion von Arianern u. M. unter Athanasios u. hängt in Tendenz u. Gehalt zu einem guten Teil von dessen Werken ab. Beide Teile verbindet eine kurze apologetisch gefärbte Überleitung, die von der

(sonst nirgends bezeugten) Anzeige des Areios durch Melitios bei Bischof Alexander v. Alex. handelt u. einen ersten Exkurs über die ‚Arianer' (*Arianer) beinhaltet (4, 1/8 [144f]). – Der erste Teil ist von einer M.-freundlichen Quelle abhängig, die der junge Epiphanios in Mönchskreisen Palaestinas oder, wahrscheinlicher, Ägyptens kennenlernte (Palaestina: ebd. 30, 5; 40, 1, 2/9; 66, 1 [1, 339f; 2, 80/2; 3, 13/7]; Ägypten: ebd. 26, 17f [1, 297f]; Soz. h. e. 6, 32, 3; G. Aragione, Una ‚storia' universale dell'eresia: G. Pini / G. Aragione [Hrsg.], Epifanio di Salamina. Panarion. Libro primo [Brescia 2010] 6/14). Der Anfang des Streits wird zurückgeführt auf Diskussionen im gemeinsamen Kerker zwischen Petros, Erzbischof v. Alex., u. Melitios, dem zweitwichtigsten kirchl. Amtsträger in Ägypten, über den Umgang mit lapsi, namentlich Klerikern. Melitios u. andere Confessores wollten solchen Klerikern erst nach Ende der Verfolgung kirchliche Rekonziliation gewähren, u. zwar nach dann abzuleistender Bußzeit (*Buße) sowie unter Verlust ihrer früheren liturgischen Befugnisse (ähnlich wie *Cyprian v. Karthago zZt. der decischen Verfolgung [*Decius]; Martin, Athanase 271/3). Hingegen wird Petros v. Alex. eine konziliantere Auffassung zugeschrieben: Den reuigen Abgefallenen solle man nach sofort, d. h. noch während der Verfolgungszeit, beginnender Bußfrist die Wiedereinsetzung in die liturgischen Rechte gewähren. Die Spaltung überdauerte den Martyrertod des Petros (311 nC.), so dass der in die Gruben von Phaeno (Palaestina) deportierte Melitios bei Ende der Verfolgung nach *Alexandria zurückkehrte u. sich an die Spitze der von ihm mitbegründeten ‚Kirche der Martyrer' stellte (H. Hauben, The Melitian ‚Church of the Martyrs': T. W. Hillard u. a. [Hrsg.], Ancient history in a modern university 2 [Cambridge u. a. 1998] 329/49). Diese pflegte zwar ein getrenntes gottesdienstliches Leben, unterhielt aber gutnachbarschaftliche Beziehungen zu Bischof Alexander v. Alex. – Epiphanios' Darstellung finden manche Forscher durch koptische Urkunden bestätigt, die für Lykonpolis vor Melitios einen abgefallenen Bischof erwähnen. Melitios hätte für seine rigorose Einstellung somit auch persönliche Gründe besessen (J. Barns / H. Chadwick, A letter ascribed to Peter of Alex.: JournTheolStud NS 24 [1973] 449). Andererseits bestehen an der Zuverlässigkeit der Darstellung des Epiphanios begründete Zweifel (Martin, Athanase 261/98 gegen Schwartz): 1) Es ist unwahrscheinlich, dass Melitios u. Petros gleichzeitig eingekerkert waren; manches deutet darauf hin, dass beide in Freiheit blieben, wenn auch der Verfolgung wegen untergetaucht. 2) Zu beobachten ist eine Divergenz zwischen den Standpunkten, die bei Epiphanios Petros in seiner angeblichen Diskussion mit Melitios zugeschrieben werden, u. Petros' deutlich strengerem Bußbrief für Ostern dJ. 306 (ep. can.: P.-P. Joannou [Hrsg.], Discipline générale antique 2 [Grottaferrata 1963] 33/58). 3) Die Notiz über die Deportation des Melitios nach Palaestina ist von Eus. mart. Pal. 12 abhängig (zT. bestritten durch Hauben, Épiphane aO. 758/70). 4) Die Melitios zugeschriebene hierarchische Stellung, eine Art Vize-Primat, widerspricht allem, was wir über die Verfassung der ägypt. Kirche wissen (E. Wipszycka, The institutional church: R. S. Bagnall [Hrsg.], Egypt in the Byz. world [Cambridge 2007] 331/49).

b. Großkirchl.-ägypt. Quellen. Sie sind durchaus von polemischen Stereotypen gekennzeichnet, enthalten jedoch andererseits authentische Urkunden, die die tieferen Motive des Schismas erkennen lassen. Der Cod. Veronensis LX bietet drei Texte (ed. C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima 1, 2 [Oxonii 1939] 634/6; Kettler 159/63): 1) den Brief des Phileas v. Thmuis u. dreier bischöflicher Mitgefangener aus dem Nil-Delta an Melitios mit der Aufforderung, Ordinationen von Presbytern in ihren Diözesen, die er ohne ihre Zustimmung u. ohne Erlaubnis des alex. Bischofs Petros durchführte, zu unterlassen; 2) den Brief, in dem Petros v. Alex. nach dem Martyrium der vier genannten Bischöfe die alex. Christen ermahnt, mit Melitios keine, nicht einmal vorübergehende, Gemeinschaft zu pflegen, da dieser die alex. Presbyter zu entfernen versuchte; 3) einen erzählenden Überleitungstext, in dem über die Ankunft des Melitios in Alexandria u. seinen Versuch, den alex. Klerus mit Hilfe zweier Laien namens Areios u. Isidoros zu entmachten, berichtet wird. Insgesamt bilden diese Dokumente den Teilabschnitt einer alex. Bischofsgeschichte vom Beginn des M.-Schismas bis zu Patriarch Theophilos (gest. 412), die aus kurzen polemischen Erzählungen sowie ein-

gestreuten kirchlichen u. zivilen Urkunden besteht (A. Camplani, Lettere episcopali, storiografia patriarcale e letteratura canonica. A proposito del Codex Veronensis LX [58]: Riv. di Storia del Cristianesimo 3 [2006] 117/64). – Um jenen nach Soz. h. e. 1, 15, 1/11 durch Petros v. Alex. aus dem Klerus ausgeschlossenen Areios, der in der Forschung allgemein vom gleichnamigen Häresiarchen unterschieden wird, hat die alex. Tradition eine apologetische Geschichte geschaffen. Diese hat Petros' Weigerung, der Bitte dieses M.s Areios um Aufnahme in den Klerus zu entsprechen, in eine Exkommunikation ‚ante litteram' umgeformt (zwanzig Jahre vor der auf den alex. Presbyter Areios zurückgehenden *Häresie), um auf diese Weise die unverbrüchliche Rechtgläubigkeit Alexandrias zu unterstreichen. Dies lässt sich ableiten von Texten wie der Passio Petri Alexandrini, die in unterschiedlichen Fassungen u. Sprachen erhalten ist (T. Vivian, St. Peter of Alex. [Philadelphia 1988] 64/84). – Bezeichnender sind andere ägypt. Quellen. Athan. apol. c. Arian. 59, 1 (AthanWerke 2, 1, 139) versichert, dass Melitios bereits vor dem Martyrertod des Petros (311) von einem Konzil der ägypt. Kirche in Abwesenheit verurteilt wurde. Wichtig bleibt sodann der Synodalbrief des Konzils v. Nikaia an die ägypt. Kirche (ebd. 3, 1, 47/51; mit unzulänglichen Argumenten als Fälschung des ausgehenden 4. Jh. bewertet durch H. Pietras, Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani: Gregorianum 89 [2008] 727/39). Das Schreiben ordnet für die Aufnahme der melitianischen Bischöfe die ‚mystischere' *Handauflegung (χειροτονία μυστικώτερα) an, nicht zu verstehen als zweite Ordination, sondern als die typische altkirchl. Symbolhandlung bei Rekonziliation von Büßern. Hinzu kommen die Werke des Athanasios u. der Kirchenhistoriker (bes. Soz. h. e. 2, 25, 3/7. 16/9), die über die nachnizänische Entwicklung des Schismas unter Athanasios berichten sowie über verschiedene, auch gewaltsame, Vorfälle, bei denen sich oft von pro-homöischen Bischöfen unterstützte M. sowie pro-athanasianische Kleriker gegenüberstanden, bis zum Konzil v. Tyros iJ. 335 (Martin, Athanase 315/87). – Die äthiopisch überlieferten Zeugnisse hat A. Bausi in den letzten Jahren neu bewertet. 1) Die äthiop. Fassung der Acta Phileae (A. Bausi, La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla Samâ'tat [Napoli 2002]) datiert das Martyrium des Bischofs Phileas v. Thmuis (s. o. Sp. 632) auf den 4. II. 305. Damit ist das gesamte Wirken des Melitios auf 304 zu datieren, wenn nicht gar auf die Wende 303/04. 2) In einer auf äthiopisch erhaltenen kanonisch-liturgischen Slg. (A. Bausi, La collezione aksumita canonico-liturgica: Adamantius 12 [2006] 55f) hat Bausi einen Teil jener Geschichte des alex. Episkopats identifiziert, zu der auch die o. Sp. 632 angeführten Texte des Cod. Veronensis LX gehören. In der Tat finden wir darin nicht nur die von diesen bezeugte Dokumentation, sondern auch Nachrichten über das Bistum u. über die älteste Geschichte der M. in polemischer Überarbeitung. Besonders wichtig ist die Nachricht, dass Melitios durch Theonas v. Alex. (gest. 299/300) zum Bischof v. Lykonpolis geweiht wurde, also noch vor Einsetzen der diokletianischen Verfolgung (*Diocletianus). Damit kann die Tatsache, dass Melitios' Vorgänger der *Apostasie verfiel, als Motiv des ihm unterstellten Rigorismus ausgeschlossen werden. Ferner lässt der Text eine Reihe von Bischöfen erkennen, die von der alex. zur melitianischen Kirche übertraten, u. ergibt, dass die Ordinationen des Melitios für bereits bestehende Diözesen erfolgten u. nur selten zur Bildung neuer Bischofssitze führten.

c. Melitianische Quellen. Unter den Papyri aus melitianischen Klöstern befinden sich zwei Archive: 1) das des Paieus / Pageus (ed. H. I. Bell, Jews and Christians in Egypt [London 1924]; vgl. H. Hauben, Aurélios Pageus, alias Apa Paiêous, et le monastère mélitien d'Hathor: AncSoc 32 [2002] 337/52); 2) das des Nepheros (ed. B. Kramer, Das Archiv des Nepheros u. verwandte Texte [1987]). Sie liefern nicht nur wichtige Nachrichten über den Aufbau des melitianischen *Mönchtums (M. Giorda, Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto [Bologna 2010] 129/42), sondern auch über die Spannungen zwischen M. u. pro-athanasianischen Klerikern im Vorfeld des Konzils v. Tyros iJ. 335 (H. Hauben, Catholiques et Mélitiens à Alexandrie à la veille du Synode de Tyr [335]: M. Immerzeel / J. van der Vliet [Hrsg.], Coptic studies on the threshold of a new millennium = OrLovAn 133 [Leuven u. a. 2004] 904/21).

III. Ursprünge der Melitianerkirche. Die ägypt. Quellen (bes. die o. Sp. 632/4 genann-

ten) erlauben, als Ursprung der M.-Bewegung den Streit um die Alleinherrschaft des Bischofssitzes v. Alex. (des Bischofs selbst oder der örtlich zahlreichen Presbyter), die dieser im Lauf des 3. Jh. erlangt hatte, auszumachen. Aufgrund des Fehlens von Mittelinstanzen zwischen dem alex. Episkopat u. den übrigen Diözesen bedeutete dies das Recht, unmittelbar in die Ordinationen von Bischöfen u. in das kirchl. Leben aller ägyptischen Diözesen einzugreifen. Folglich dürften die Presbyter-Ordinationen des Melitios in Diözesen eingekerkerter Bischöfe folgenden Sinn gehabt haben: Jedweder Bischof hat, Melitios zufolge, das Recht bzw. die Pflicht, in eine andere Diözese einzugreifen, wenn sich in dieser eine Notlage ergibt oder ihr Bischof (aus welchen Gründen auch immer) nicht anwesend ist. Melitios erscheint es unannehmbar, dass die Erfüllung dieser pastoralen Pflicht von der Erlaubnis des Bischofs v. Alex. abhängen sollte, dessen Macht über die ägypt. Diözesen entsprechend eingeschränkt werden müsse. Über die Entfernung der alex. Presbyter hinaus, die durch den Brief des Petros selbst bezeugt ist (Petr. Alex. ep.: Turner aO. 636; s. o. Sp. 632), wird dies dadurch nahegelegt, dass Melitios deren Macht im Vergleich mit dem übrigen ägypt. Klerus als übermäßig beurteilte. Da kein Text von der Hand des Melitios erhalten ist, können wir nur vermuten, dass er eine kollegialere Behandlung kirchlicher Angelegenheiten befürwortete, orientiert an dem in Syria u. Palaestina angewandten Modell, dem zufolge ein Bischof von seinen benachbarten Mitbrüdern ordiniert wurde u. der Metropolit nur formell zustimmte. Es ging Melitios also darum, die Funktionen der Bischöfe von Alex. u. des alex. Klerus dergestalt neu zu bestimmen, dass sich ihr Recht, in das Leben der ägypt. Diözesen einzugreifen, verringerte. Andererseits schließt diese Sicht nicht aus, dass Melitios nach Gründung einer eigenen Sonderkirche eine Präsidentschaft über deren gewählte Bischöfe für möglich hielt, eine Art Vertretungsfunktion für die Gemeinschaft der Bischöfe, die er dann selbst ausübte u. die nach ihm Joh. Arkaph übernahm. Man beachte, dass diese Präsidentschaft, anders als im Fall des Bischofs von Alex., nicht an eine bestimmte Diözese oder Stadt gebunden war.

IV. Nach dem Nicaenum. Heftige Krisensituationen traten noch während der ersten Jahre (328/35 nC.) des athanasianischen Episkopats auf. Athanasios selbst wurde aufgrund von Anklagen wegen von ihm u. seinem Klerus ausgeübter Gewalt zum Schaden der M. auf dem Konzil v. Tyros iJ. 335 verurteilt u. musste, wie auch sein Gegner Joh. Arkaph, ins Exil gehen. Andererseits beobachtet man den Übertritt einiger melitianischer Bischöfe u. Presbyter auf die Seite der Athanasios-Gegner (Martin, Athanase 541/89; Barnes 19/33). – Nach 340 begann der Niedergang der melitianischen Bewegung auf der Ebene des Episkopats. Im einfachen Klerus u. bei den Mönchen jedoch blieb sie, wie die auf Papyrus erhaltenen Texte bezeugen, bis mindestens zum Ende des 6. Jh. lebendig. Für diese Epoche schreibt die häresiologische Überlieferung den M. besondere liturgische Bräuche zu, so rituelle Waschungen, Musik u. Tänze, die Theodoret v. Kyrrhos anprangert (haer. 7 [PG 83, 425]; vgl. F. J. Dölger, Klingeln, Tanz u. Händeklatschen im Gottesdienst der christl. M. in Ägypten: ders., ACh 4 [1934] 245/65), ebenso der täglich mehrmalige Empfang der Eucharistie, den Schenute (H. Guerin, Sermons inédits de Senouti: RevÉgyptol 11 [1904] 18; A. van Lantschoot, Fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos contre les livres hérétiques: Misc. G. Mercati 1 [Città del Vat. 1946] 296f) u. die sog. ,Alex. Patriarchengeschichte' (A. Camplani, In margine alla storia dei meliziani: Augustinianum 30 [1990] 313/51; Hauben, Church aO. [o. Sp. 631] 329/49) angreifen. Die Formen eines umherschweifenden u. ungeordneten Mönchtums, die monastische Quellen den M. vorwerfen (zB. Vit. Pachom. S[5] 123 [L. Th. Lefort (Hrsg.), Les vies coptes de s. Pachôme (Louvain 1943) 271]), scheinen eher polemische Darstellungen durch Konkurrenten zu sein als eine besondere Lebensform der mit Melitios verbundenen Mönche (J. E. Goehring, Melitian monastic organization: StudPatr 25 [Leuven 1993] 388/95).

V. Ergebnisse. Die mit der Behandlung von lapsi der *Christenverfolgungen verbundenen Motive der Kirchenspaltung, die Epiphanios u. ein großer Teil der neuzeitlichen Geschichtsschreibung herausgestellt haben (Schwartz; Kettler; Barnard, Athanasius), rücken durch obige Ausführungen in den Hintergrund. Das in der älteren Forschung gezeichnete Bild einer M.-Kirche, die rigoristisch, (national-) koptisch, volksnah u. kaiser-

feindlich gewesen sei (analog dem *Donatismus in *Africa), erscheint zunehmend weniger überzeugend. Die überlieferten Namen melitianischer Kleriker lassen den klassen- u. ethnienübergreifenden Charakter der Sonderkirche erkennen, der in jeder Hinsicht mit dem der alex. Großkirche vergleichbar ist. Mit dem unterstellten antiröm. Nationalismus schwerlich vereinbar ist ferner eine Reihe von Ereignissen, die die Bemühungen der M. um kaiserliche Unterstützung zeigen (nach Nikaia: Soz. h. e. 2, 21, 3. 22, 2; Konzil v. Tyros vJ. 335: ebd. 2, 25, 1/15; Martin, Athanase 312/5. 348/87). – Unter den beiden Strömungen, die die komplexe historische Dialektik zwischen Alexandria u. der ägypt. Chora ausmachen, der zentripetalen, in der die Metropolis die Trägerin sozialer u. kultureller Innovation u. zugleich den Anziehungspunkt bildete, u. der zentrifugalen, in der das Land Ägypten u. seine Chora danach strebten, ihre Besonderheit gegenüber der Großstadt am Mittelmeer, die als Fremdkörper wahrgenommen wurde, zu unterstreichen, haben die M. mit ihrer Kritik an der übermächtigen Rolle, die der alex. Bischofssitz auf religiösem Gebiet eingenommen hatte, letzterer Strömung Ausdruck verliehen. – Dieser Gegensatz blieb allein auf der kirchl. Ebene, ohne Fragen der Theologie u. der Lehre einzubeziehen. Der Dissens in der Frage der Behandlung abgefallener Kleriker, wenn es ihn überhaupt gab u. er nicht bloße Erfindung des Epiphanios ist, zeigt sich als äußerst begrenzt u. nebensächlich. Erst im Laufe der Zeit weisen die Quellen, besonders Theodoret v. Kyrrhos u. Schenute, betont auf die Annahme von Bräuchen seitens der Bewegung (ihrer unteren Schichten) hin, die die häresiologische Tradition als den liturgischen Bräuchen der Kirche fremd darzustellen sucht. Es ist nicht leicht, die Nachrichten darüber zu beurteilen, deren Weiterentwicklungen manche Forscher in Bräuchen der äthiop. Kirche haben sehen wollen (G. Fernández Hernández, El cisma meleciano en la iglesia egipcia: Gerión 2 [1983] 155/80). Festhalten aber darf man, dass die angesprochenen Bräuche nicht allzu weit entfernt sind von der typischen kultischen Praxis im populären Umfeld des östl. Mittelmeerraums. Der Brauch, die Eucharistie mehrmals am Tag zu empfangen, oder der eines täglichen Reinigungsbads könnte auf eine tatsächliche Entfernung der M.-Bewegung von den liturgischen Traditionen der Mehrheit der ägypt. Kirche hinweisen. Doch auch in diesem Fall hindert nichts an der Vermutung, dass es sich um Vorwürfe gegen Bräuche handelt, die nicht wirklich sakramentalen Charakter besaßen. – Sicher ist jedoch die Tatsache, dass sich die melitianische Bewegung in der Zeit ihrer Herausbildung (4. Jh.) weder in Theologie, Sakramentenlehre u. Ekklesiologie noch hinsichtlich der Lebensformen, sei es der Laien, des Klerus oder der Mönche, von der alex. Kirche entfernt hatte. Der ursprünglich einzige Unterschied betraf die Bewertung der Befugnisse u. Vorrechte des Bischofs von Alex. u. seines Presbyteriums gegenüber der Gesamtheit der ägypt. Kirche u. ihren Bischöfen.

L. W. Barnard, Athanasius and the Meletian Schism in Egypt: JournEgArch 59 (1973) 181/9; Some notes on the Meletian Schism in Egypt: StudPatr 12 = TU 115 (1975) 337/42. – T. D. Barnes, Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian Empire (Cambridge, Mass. / London 1993). – A. Camplani, Pietro di Alessandria tra documentazione d'archivio e agiografia popolare: H. Grieser / A. Merkt (Hrsg.), Volksglaube im antiken Christentum (2009) 138/56. – H. Hauben, La première année du schisme mélitien (305/06): AncSoc 20 (1989) 267/80; Le catalogue mélitien réexaminé: SacrErud 31 (1989/90) 155/67; Heraiscus as Melitian Bishop of Heracleopolis Magna and the Alexandrian See: Journ. of Juristic Papyrology 34 (2004) 51/70; Le Papyrus London VI (P. Jews) 1914 dans son contexte historique (mai 335): Atti del XXII Congr. Intern. di Papirologia 1 (Firenze 2001) 605/18. – F. H. Kettler, Der melitianische Streit in Ägypten: ZNW 35 (1936) 155/93. – A. Martin, Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au 4e s. (328/73) = CollÉcFrançRome 216 (Rome 1996); La reconciliation des lapsi en Égypte. De Denys à Pierre d'Alexandrie. Une querelle de clercs: RivStorLettRel (1986) 256/69. – E. Schwartz, Die Quellen über den melitianischen Streit: NachrGöttingen 1905, 164/87 = ders., Ges. Schriften 3 (1959) 87/116. – W. Telfer, Meletius of Lycopolis and episcopal succession: HarvTheolRev 48 (1955) 227/37. – R. Williams, Arius and the Melitian Schism: JournTheolStud NS 37 (1986) 35/52. – E. Wipszycka, The origins of the monarchic episcopate in Egypt: Adamantius 12 (2006) 71/90.

Alberto Camplani
(Übers. Gerhard Rexin).

Melito von Sardes.

I. Leben. Eusebius zufolge war M. von ca. 160 bis vor 190 Bischof in Sardes (h. e. 4, 26, 1). Bischof Polycrates v. Ephesus erwähnt um dJ. 190 einen M. (ohne Bischofstitel) als verstorben u. in Sardes begraben; dieser war ein Wortführer der quartodezimanischen Osterfestpraxis (ebd. 5, 24, 2/7). Die Identität des Autors von Περὶ πάσχα (s. u. Sp. 643/6) mit dem Bischof M. v. Sardes (so Eus. h. e. 4, 13, 8) wurde immer wieder bezweifelt, da die Schrift nichts Typisches für quartodezimanische Praxis wie *Fasten oder das Datum der Passion erwähne (Cohick 355). Dennoch ist die Annahme, dass der Autor des Werkes Quartodezimaner war, kaum zu widerlegen (Angerstorfer 8/17; Schreckenberg 201; anders Huber 31/45). – Die Biographie M.s bleibt reine Spekulation. Der Begriff εὐνοῦχος (Polycr.: Eus. h. e. 5, 24, 5; Hieron. vir. ill. 45, 4 [144 Ceresa-Gastaldo]) könnte auf *Askese, zölibatäre *Lebensform (R. Gryson, Les origines du célibat ecclésiastique [Gembloux 1970] 5f; G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 549), einen konvertierten *Kybele-Priester (A. Hansen, The ‚Sitz im Leben' of the Paschal Homily of M. of Sardis with special reference to the paschal festival in early Christianity, Diss. Evanston, Ill. [1968] 93/9) oder einen ‚kastrierten Sklaven' (R. Muth, Art. Kastration: o. Bd. 20, 300/5) hinweisen. M.s rhetorisches Können könnte Indiz für seine Herkunft aus einer gut situierten, politisch einflussreichen Familie sein; allerdings ist es auch möglich, dass er ein Sklave mit rhetorischer Ausbildung war (F. W. Norris, M.'s motivation: AnglTheolRev 68 [1986] 18f). Dass er den paläst. Kanon des AT u. die Bindung *Isaaks (Abrahamsopfer) kennt (Hall), weist vielleicht auf Abstammung aus einer jüd. Familie *Lydiens hin (Stewart-Sykes 3/5). M. würde dann ein Judenchristentum (*Judenchristen) repräsentieren, das sich in jüdischer Tradition als ‚wahres Judentum' versteht. – Im 1. Jh. vC. ist in Sardes eine jüd. Ansiedlung bezeugt (Joseph. ant. Iud. 14, 235. 259/61; 16, 171). Die Zeit bis 200 nC. liegt im Dunkeln, auch wenn das Sendschreiben Apc. 3, 1/6 um 100 nC. eine christl. Gemeinde voraussetzt. Die im röm. Gymnasium-Komplex (F. K. Yegül, The bath-gymnasium-complex at Sardis [Cambridge, Mass. 1986]) ausgegrabene Synagoge spricht für eine große jüd. Gemeinde in Sardes, aber erst für die Zeit nach 320 nC. oder noch später (J. Magness, The date of the Sardis synagogue in light of the numismatic evidence: AmJournArch 109 [2005] 443/75; s. u. Sp. 649); sie erlaubt keinen Rückschluss auf die Zeit des M. Dennoch führte die Entdeckung dieser Synagoge zu der These, die jüd. Gemeinde müsse im Gegensatz zu den Christen schon im 2. Jh. zahlreich, vermögend u. einflussreich gewesen sein; ferner wurden soziale Spannungen zwischen Juden u. Christen postuliert (A. Th. Kraabel, M. the bishop and the synagogue at Sardis: Stud. presented to G. M. A. Hanfmann [Mainz 1971] 77/85; ders., The synagogue at Sardis: E. Guralnick [Hrsg.], Sardis [Chicago 1987] 62/73). Diese These setzt jedoch die Datierung der Synagoge ins 2. Jh. voraus.

II. Werke. a. Überlieferung. (M. Richard, Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes: Muséon 85 [1972] 309/36.) Auch wenn M.s Werke weitgehend verloren sind, erweist ihn das Schriftenverzeichnis Eus. h. e. 4, 26, 2 mit 16 bzw. 17 Werken (ClavisPG 1093) als einen der bedeutendsten christl. Theologen der 2. H. des 2. Jh. Von seinen Werken wurden 20 Frg. identifiziert (M. van Esbroeck, Nouveaux fragments de Méliton de Sardes dans une homélie Géorgienne sur la Croix: AnalBoll 90 [1972] 63/99; S. G. Hall [Hrsg.], M. of Sardis, On Pascha and fragments [Oxford 1979] XXVIII/XXXIX; engl. Übers.: ebd. 63/96), von denen die Echtheit der frg. 6. 8b. 12 u. 14f bezweifelt wird. Das rhetorische u. philosophische frg. 8b ‚Über die Taufe' verteidigt die Taufe Jesu im *Jordan; dabei benutzt der Vf. als erster Christ die Homer-Exegese der Stoa (R. M. Grant, M. of Sardis on baptism: VigChr 4 [1950] 33/6). Die Predigt ‚Von Seele u. Leib' (frg. 13, 131/5) u. pasch. 46/105 beeinflussten um 380 das anaphorische Sanctus (u. Post-Sanctus) in Const. apost. 8, 12, 27/33 (SC 336, 192/6; P. Gavrilyuk, M.'s influence upon the anaphora of Apostolic Constitutions 8, 12: VigChr 59 [2005] 355/76).

Fälschlich werden M. in der Überlieferung folgende Schriften zugeschrieben: eine syr. Apologie an *Antoninus Pius (ClavisPG 1095; evtl. von *Bardesanes verfasst, vgl. die Diskussion bei Th. Ulbrich, Die pseudomelitonische Apologie [1906]; F. Haase, Zur Bardesanischen Gnosis = TU 34, 4 [1910] 67/72; I. Ramelli, Bardesanes e la sua scuola, l'apologia siriaca ascritta a Melitone e la Doctrina Addai: Aevum 83 [2009] 141/68; anders dies., L'apologia siriaca di Melitone ad Antonino Cesare: VetChr 36 [1999] 259/86), ein Transitus Mariae Virginis (ebd. 1096), eine Passio Johannis (ebd. 1097; vgl CCApocr 2, 766f) u. eine Clavis Scripturae (,Schlüssel zur Schriftauslegung') in zwei Rezensionen (ClavisPG 1098 mit Suppl.).

b. Theologische Einordnung. Christologisch steht M. als ,modalistischer Monarchianer' in der Tradition Noëts v. Smyrna (so lassen Noëts christologische Antithesen [Hippol. ref. 9, 10, 9/12] u. M.s Frg. 13 die monarchische Anschauung von Vater u. Sohn erkennen; R. M. Hübner, M. v. Sardes u. Noët v. Smyrna: Oecumenica et Patristica, Festschr. W. Schneemelcher [1989] 219/40) u. zwischen *Ignatius v. Ant. u. *Irenaeus v. Lyon; eine präzisere Definition als modalistisch, prototrinitarisch, antignostisch oder antimarkionitisch scheint unmöglich (D. F. Winslow, The polemical christology of M. of Sardis: StudPatr 17, 2 [Oxford 1982] 765/76; R. Cantalamessa, Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du 2e s.: RevScRel 37 [1963] 1/26; G. Racle, Perspectives christologiques de l'Homélie pascale de Méliton de Sardes: StudPatr 9 = TU 94 [1966] 263/9). Die antijüd. Passagen sagen klar, dass Gott leide. M. differenziert hierbei zwischen einem nicht leidensfähigen göttlichen Teil (ϑεός usw.) u. einem leidensfähigen menschlichen Teil (ἄνϑρωπος usw.). Dass ,Gott (ϑεός) gemordet wurde' (pasch. 96), steht in Spannung zu der Aussage: ,er wurde auferweckt wie Gott (ὡς ϑεός)' (ebd. 4. 8; vgl. 9); verstehbar ist dies als judenchristliche Position. – Auf einer Reise nach *Jerusalem informierte sich M. über den *Kanon des AT (Eus. h. e. 5, 24, 2/8). Im Proömium der Ἐκλογαί (,Auszüge') erstellte er um 170 eine τάξις, ,Reihung', von 25 kanonischen Schriften von ,Gesetz u. Propheten', die exakt dem im paläst. Judentum verbreiteten bibl. Kanon entspricht (ohne Esther u. die deuterokanonischen Schriften). Bei diesem ältesten christl. Verzeichnis der Schriften des AT (ebd. 4, 26, 12/4 = Melito Sard. frg. 3) handelt es sich um die hellenist.-jüd. Kanonliste der griechischsprachigen Christengemeinde in Jerusalem (R. Mosis, Die Bücher des ,Alten Bundes' bei M. v. Sardes: Schätze der Schrift, Festschr. H. F. Fuhs [2007] 138. 172). Im Hl. *Land besuchte M. Stätten mit Bezug zur Vita Jesu. In pasch. 72 u. 94 betont er gegen die Leidensgeschichten der Evv., Christus sei ,in der Mitte der Stadt (= Jerusalem)' gekreuzigt worden; dies entspricht der Lage des Hügels Golgotha am Kreuzungspunkt von Cardo u. Decumanus, dem Forum, im 2. Jh. (A. E. Harvey, M. and Jerusalem: JournTheolStud NS 17 [1966] 401/4).

c. Apologie. Eus. h. e. 4, 26, 5/11 zitiert Stücke einer Apologie an Kaiser *Marcus Aurelius vJ. 171/72 (ClavisPG 1093; *Apologetik). Im J. 166 besuchte Kaiser Lucius Verus (gest. 169) Sardes; vielleicht überreichte M. schon bei diesem Anlass seine Apologie. Sie berichtet von *Christenverfolgungen, die das Werk schlechter Herrscher seien. Erwähnt wird dabei ein Brief von Antoninus Pius vJ. 161 an die ,Versammlung in Asia' (τῷ κοινῷ τῆς Ἀσίας: Eus. h. e. 4, 13, 1/7). Negativ wertet M. die ,neuen Verordnungen' (καινὰ δόγματα) unter Nero u. *Domitianus. Diese Denunziationen hätten Hadrian, Antoninus Pius u. Marcus Aurelius wieder rückgängig gemacht. – Das Christentum habe als ,Philosophie' (ebd. 4, 26, 7) zZt. des Augustus bei den **Barbaren (d. h. ,Juden' im hellenist. Sprachgebrauch) geblüht; Christentum u. *Imperium Romanum würden gleichzeitig eine Glanzperiode erleben. Beide sollen zum Wohl der Menschheit friedlich zusammenwirken; dies sei der Normalzustand u. bringe beiden Seiten Segen. M. versteht die Kirche gewissermaßen als ,Milchschwester' des Imperiums (ebd.) u. feiert den Kaiser als Schirmherrn der Christen. Der Machtzuwachs des Imperiums unter Mark Aurel erklärt sich für M. dadurch, dass dieser die ,Philosophie' des *Augustus (pax Augusta), unter dessen Herrschaft Jesus geboren wurde, befolge (K. Thraede, Art. Fortschritt: o. Bd. 8, 173; E. Dinkler, Art. Friede: ebd. 468f; H. A. Gärtner, Art. Imperium Romanum: o. Bd. 17, 1170f). Diese Überlegungen M.s zum Verhältnis von Kirche u. Imperium Romanum werden von Eusebius nicht nur überliefert (h. e. 4, 26, 5/11), son-

dern auch weiter gedacht u. zu einer politischen Theologie entwickelt (laud. Const. 16, 4; Gärtner aO. 1177f).

d. Περὶ πάσχα. Das Schriftenverzeichnis Eus. h. e. 4, 26, 2f weist M. zwei Werke über das Pascha zu. Erhalten ist eine Paschapredigt mit dem Titel Περὶ πάσχα, gehalten nach M.s Besuch in Jerusalem (160/70 nC.). Seine Verfasserschaft wird weitgehend akzeptiert. – Literatur bis 1980 erörtern R. M. Mainka, M. v. Sardes. Eine bibliographische Übersicht: Claretianum 5 (1965) 225/55; H. R. Drobner, 15 Jahre Forschung zu M. v. Sardes (1965/80): VigChr 36 (1982) 313/33. Die englischsprachige Forschung beleuchtet H. M. Knapp, M.'s use of scripture in Peri Pascha: ebd. 54 (2000) 343/74. Bibliographien bis 2000 bieten Stewart-Sykes 207/18; L. H. Cohick, The Peri Pascha attributed to M. of Sardis (Atlanta 2000) 159/77.

1. Überlieferung. Die Schrift ist in Ägypten mit neun Textzeugen vertreten (Beschreibung der Hss.: Repertorium der griech. christl. Papyri 2 [1995] 359/84). Die griech. Hss. von Text A (PChester Beatty VIII; PMich. inv. 5533 [4. Jh.]), Text B (PBodmer XIII [3./4. Jh.]) u. Text C (POxy. 13, 1600) sind durch die lat. Epitome-Version (ClavisPG 1092) zu ergänzen (H. Chadwick, A Latin epitome of M.'s Homily on the Pascha: JournTheolStud NS 11 [1960] 76/82). Das ,Osterlektionar' PCrosby-Schøyen Cod. 193 Traktat 2 (3./4. Jh.) ist eine sahidische Übersetzung von pasch. 47/105 mit Zusatzlesungen (Jona, 1 Petr. u. 2 Macc. 7; J. E. Goehring / W. H. Willis, M. of Sardis, On the Passover: J. E. Goehring [Hrsg.], The Crosby-Schøyen Cod. MS 193 in the Schøyen Collection = CSCO 521 / Subs. 85 [Leuven 1990] 1/79). Es existieren vier kopt. Frg. (Lit.: ClavisPG 1092 mit Suppl.), ferner eine syr. u. eine georg. Version (ebd.; van Esbroeck aO. 63/99). Die Erstedition (C. Bonner, The Homily on the Passion by M., bishop of Sardis, and some fragments of apocryphal Ezekiel [London 1940]) kannte nur Text A. Auf Grundlage von Text A, B u. der alten Versionen schufen u. a. O. Perler (Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments = SC 123 [Paris 1966]) u. Hall aO. kritische Editionen.

2. Aufbau u. Stil. Komposition, Struktur u. Aufbau, Stil u. Gattungsfragen sowie das Verhältnis zur quartodezimanischen Osterpraxis, M.s Christologie u. sein Antijudaismus werden noch kontrovers diskutiert. So erkennt zB. Hall die von Eus. h. e. 4, 26, 2f erwähnten zwei Bücher M.s über das Pascha in pasch. 1/45 (Buch 1) u. 46/105 (Buch 2) (Hall 36/46; ders. aO. XIX/XXIII; vgl. Hansen aO. [o. Sp. 639] 67/9; anders zB. Perler, Hymnus 25/32). – Pasch. 98 u. Frg. 9/12 zeigen jüdische Traditionen (Angerstorfer 137/69), die Anklagerede gegen Israel (pasch. 72/99) hat Material aus AT u. Apokryphen (Angerstorfer 116/36). Die Homilie ist gezeichnet von ,Schriftbeweisen' (ebd. 101/15), sie zeigt semitische Stilformen (Responsio, Concatenatio, Inclusio: ebd. 88/91), midraschartige Passagen (pasch. 11/30. 47/56; Angerstorfer 92/100), Ketten von Parallelismen, enumerative Formen u. Reihen (pasch. 3. 7), Auslautreim (ebd. 2f) u. lange Antithesen (ebd. 73). Sie weist ebenfalls Stilfiguren der späteren asianischen Kunstprosa auf, die sich vor allem bei Maximus v. Tyrus finden (G. Röwekamp, Art. M.: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 499f). Zahlreiche Einflüsse der griech. Rhetorik erweisen den Text als das früheste Beispiel christlicher Kunstprosa (A. Wifstrand, The homily of M. on the passion: VigChr 2 [1948] 201/23; C. Bonner, The text of M.'s homily: ebd. 3 [1949] 184f; L. Broadhurst, M. of Sardis, the second sophistic, and ,Israel': W. Braun [Hrsg.], Rhetoric and reality in early Christianities [Waterloo 2005] 49/74). – M. benutzt Kategorien hellenistischer Rhetorik: im ersten Teil (pasch. 1/45) sind dies Prooemium (ebd. 1/10) u. διήγημα / narratio (ebd. 11/45); der zweite Teil (46/105) ist als zweiteiliger epideiktischer Prosahymnus mit κατασκευή / probatio (46/65) u. Epilog / peroratio (66/105) gestaltet. Die vier Themenkreise der Homilie werden mit Doxologien abgeschlossen (10. 45. 65. 110; H. Drobner, Der Aufbau der Paschapredigt M.s v. Sardes: TheolGl 80 [1990] 205/7). Die Diegesis von Ex. 12, 1/19 in pasch. 11/33 erläutert das atl. Pascha als Typos des Ev., ebd. 35/45 als Typos des christl. Pascha. Ebd. 46/105 erörtert das ntl. Paschamysterium durch Bezüge zur jüd. Pesachhaggadah u. zur Bindung Isaaks (vgl. Pesaḥim 10, 5 u. pasch. 68; R. L. Wilken, M., the Jewish community at Sardis, and the sacrifice of Isaac: Theol. Studies 37 [1976] 53/69). Rabban Gamaliel verlangte Ende des 1. Jh. für den Sederabend die Erklärung von drei wesentlichen Aspekten des Pascha: von Lamm, Bitterkräutern u. ungesäuerten Broten (Pesaḥim 10, 5; Ex. 12, 8). M. jedoch deutet ,bitter

(für die Ägypter)‘ in entgegengesetzter Richtung: ‚bitter für dich (= Israel)‘ (pasch. 93). Der Epilog ebd. 66/105 feiert das ntl. Pascha als Rettungswerk Christi. Die Auferstehung Jesu (ebd. 100f) wird im Stil des hymnischen Schlusses als Apotheose u. kultische *Epiphanie des lebendigen Christus als des Retters der Menschheit gefeiert (102/5). – Stewart-Sykes (bes. 60/6. 112/39) versteht den Text aufgrund der Abfolge der Redeteile nicht als *Homilie, sondern als zweiteilige christliche Pesachhaggadah, analog zum jüd. Vorbild. Die Zweiteilung entspräche der Definition als haggadischer Midrasch (zu Ex. 12) für einen Schabbat vor Pesach; die eigentliche Pesachhaggadah erscheint nach dieser Theorie in zwei Blöcken: Auf pasch. 46/71 (Ungnade) folgt 72/103 (Herrlichkeit), jeweils mit eigenem hymnischen Schluss. P. v. der Osten-Sacken (Mordanklage u. Todesurteil. Realität, Religion u. Rhetorik in der Predigt M.s ‚Über das Passa‘: L. Doering / H.-G. Waubke / F. Wilk [Hrsg.], Judaistik u. ntl. Wissenschaft [2008] 334/57) deutet die Abfolge der Redeteile als rhetorische Gepflogenheit antiker Gerichtsreden; ihr dramatischer Schlussteil sollte die Akzeptanz des Urteils beim Hörer bewirken. Bemerkenswert sei die Benutzung hellenistisch-jüdischer Literatur (vgl. pasch. 52 u. Joseph. b. Iud. 6, 201/13).

3. Theologische Positionen. Die Schrift deutet das Pascha, den Endpunkt der Rettungstaten Gottes in Israel, als christologisches μυστήριον. Für M. ist Pascha kein aramäisches Fremdwort; seine volksetymologische Erklärung mit griechisch πάσχειν (‚leiden‘) hat eine lange Wirkungsgeschichte (H. Buchinger, Eine übersehene Etymologie des Pascha. Irenäus v. Lyon u. die onomastica sacra: ZsAntChrist 12 [2008] 215/35; *Etymologie). M. versteht das AT wörtlich als Quelle für das Handeln Gottes an Israel. Er trennt sich nicht wie *Markion von der jüd. Tradition u. ihren Typen, sondern versucht, das Wichtigste für das Christentum zu retten. Das atl. Pascha (pasch. 2) u. das Pascha Jesu Christi (ebd. 4) gehen beide vom Zion aus; letzteres ersetzt das erstere. Die Gestalten des AT antizipieren Christus u. seine Leiden (ebd. 57/69). Die Evv. u. Christus stehen nicht nur in Kontinuität von Tora u. Pascha, sie sind größer als der Typos des AT (ebd. 43), der nur Modellcharakter hatte, denn sie sind ἀλήθεια (38. 40f u. ö.). – Ebd. 69 baut M. Christus als Vollender aller Typoi des AT auf (Abel [*Kain u. Abel; o. Bd. 19, 956], *Isaak, *Jakob, *Joseph, *Mose, Pesachlamm, *David u. Propheten; vgl. pasch. 59/65). Die Bindung Isaaks war nur Typos, Jesus aber wurde wirklich geopfert, sein Opfer ist wirksam (vgl. Th. Böhm, Die Bindung Isaaks in ausgewählten Texten der Kirchenväter: H. Hoping u. a. [Hrsg.], Die Bindung Isaaks [2009] 127/42). So erweist er Jesus Christus als das Osterlamm der Christen (pasch. 66/71). Das atl. Modell ist notwendig, aber es soll nur die wahre Wirklichkeit anzeigen; wenn diese vollendet ist, verliert der Typos seinen Wert, seine Zeit ist vorbei. – Quartodezimaner fasteten an Pesach für die Juden (B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner [1953] 62/75) u. erwarteten in der ‚Nacht des Wachens‘ die Parusie Christi (ebd. 78/84; Huber 209/18). Περὶ πάσχα betont Passion u. Tod Jesu; die Schrift könnte die Funktion einer christl. Pesachhaggadah gehabt haben, oder aber die Liturgie der quartodezimanischen Osterfeier am 14. Nisan in engstem Bezug auf das jüd. Pesach gewesen sein (G. Kretschmar, Christl. Passa im 2. Jh. u. die Ausbildung der christl. Theologie: RechScRel 60 [1972] 287/323; vgl. C. Leonhard, Art. Mahl: o. Bd. 23, 1066f; ders., The Jewish Pesach and the origins of the Christian Easter [Berlin 2006] 42/55). M.s Gemeinde fastete in Erinnerung an die Leiden Jesu u. versammelte sich am 14. Nisan bei Sonnenuntergang zu einer Vigil mit Lesung von Ex. 12, verbunden mit deklamatorischer Auslegung (διήγημα). Gegen Mitternacht brachen die Gläubigen das Fasten; es begann eine Tischliturgie mit einer christl. Haggadah (Hall) mit Musik u. Tanz aus Freude über die Gegenwart des auferstandenen Herrn (Stewart-Sykes, bes. 186/90). Ex. 12 ist nur noch christologischer Kontrasttypos: ‚Als Sohn wurde er geboren, als Lamm hinausgeführt, als Schaf geschlachtet u. als Mensch begraben, von den Toten erstand er als Gott, von Natur Gott u. Mensch‘ (pasch. 8).

III. Melitos Antijudaismus. Lit.: R. Aasgaard, Among gentiles, Jews, and Christians. Formation of Christian identity in M. of Sardis: R. S. Ascough (Hrsg.), Religious rivalries and the struggle for success in Sardis and Smyrna (Waterloo 2005) 156/74; L. H. Cohick, M.’s ‚Peri pascha‘. Its relationship to Judaism and Sardis in recent scholarly dis-

cussion: H. C. Kee / L. H. Cohick (Hrsg.), Evolution of the synagogue (Harrisburg 1999) 123/40; K. W. Noakes, M. of Sardis and the Jews: StudPatr 13 = TU 116 (1975) 244/9; D. Satran, Anti-Jewish polemic in the Peri Pascha of M. of Sardis: O. Limor / G. G. Stroumsa (Hrsg.), Contra Iudaeos. Ancient and medieval polemics between Christians and Jews (Tübingen 1996) 49/58; Schreckenberg 201/4; A. Stewart-Sykes, M.'s Anti-Judaism: JournEarlChrStud 5 (1997) 271/83; Werner. – Die Deutung der Schrift Περὶ πάσχα als antike Gerichtsrede verschärft ihre antijüd. Tendenz; womöglich sollte der scharfe Ton über die formale Übereinstimmung der quartodezimanischen Osterfestpraxis mit der jüd. Tradition hinwegtäuschen (Schreckenberg 202). Rhetorische Fragen (pasch. 72) eröffnen die Anklagen gegen Israel (ebd. 72/99). Die vorgeworfenen Untaten werden als Antithesen formuliert (73). Der dramatische Schlussteil soll die Akzeptanz des Urteils beim Hörer festigen. M.s abschließendes ‚Urteil' in dem Gerichtsverfahren zeigt gewollten *Hass gegen die jüd. Gemeinde. Dieses ‚Urteil' soll das politische Ende Israels begründen u. rechtfertigen. – Für die erste Anklagerede pasch. 73/80 postulierte O. Perler Parallelen zum Petrus-Ev. (L'Évangile de Pierre et Méliton de Sardes: RevBibl 71 [1964] 584/90). In der Frage der Schuld am Tod Jesu lassen sich beide Texte komplementär verstehen; dennoch sind sie literarisch nicht voneinander abhängig (Th. R. Karmann, Die Paschahomilie des M. v. Sardes u. das Petrus-Ev.: Th. J. Kraus / T. Nicklas [Hrsg.], Das Ev. nach Petrus = TU 158 [2007] 215/35). Gemeinsam ist ihnen u. anderen frühchristlichen Schriften eine antijüd. Tendenz, die sich auf Schrifttexte u. deren Auslegung stützt. Die synoptischen Evv. sehen die Zerstörung Jerusalems iJ. 70 als göttliches Strafgericht für die Kreuzigung Jesu (Mt. 23, 36; 24, 38/41; Mc. 13, 2; Lc. 19, 41/4; 21, 6. 20/4). Der Anteil Roms am Tod Jesu wurde immer weniger wahrgenommen, die Schuld immer stärker auf ‚die Juden' konzentriert. – Der Gottesmordvorwurf (pasch. 87/9) eröffnet die zweite antijüd. Prozessrede (ebd. 87/99), die Israel im Sinn der Anklage wie bei einer Gerichtsrede direkt anspricht. Hier werden Aussagen plakativ wiederholt, um sie dem Gedächtnis der Hörer / Leser einzuprägen: ‚Mitten in Jerusalem' sei der Mord geschehen (ebd. 72. 93f). Der Autor rechnet mit dem ‚undankbaren Israel' (ἀχάριστε) ab, das unzählige Wohltaten Gottes im AT u. durch Jesus Christus empfangen habe. Israel habe aber nicht mit Dankbarkeit, sondern mit Königsmord reagiert (96); dies deklassiere Israel gegenüber den Heiden, denn diese hätten den ‚König' angebetet (92), Israel jedoch habe ihm den Tod bereitet (90). Dieser Mord wird als einmalig gewertet (‚noch nie da gewesen': 97) u. als ‚Kollektivschuld' des Volkes Israel interpretiert, das allein für Leiden u. Tod Jesu verantwortlich sei; für M. steht die alleinige Schuld der Juden fest. – Das zentrale Thema der vermeintlichen Kollektivschuld u. Verdammnis der Juden umfasst ein Viertel des ganzen Textes. Es kulminiert im Vorwurf des größten Verbrechens, des Gottesmordes (73f. 93. 96f): ‚Der Gott wurde ermordet, der König Israels umgebracht durch eine israelit. rechte Hand' (96). Dies beweise nachträglich, dass der Teufel bzw. Kain (Joh. 8, 44) der Vater der Juden sein müsse, nicht Abraham (ebd. 8, 39). Es ist die Basis der Substitutionstheologie, die die Kirche als ‚verus Israel' anstelle des λαός der Synagoge setzt (pasch. 39/43). Analog seien die Tora (= Gleichnis) durch das Ev. (= seine Deutung) u. der irdische durch den himmlischen Tempel ersetzt worden. – Die Juden hätten im Pascha, der Feier ihrer Errettung, das wahre Osterlamm getötet. Sie feiern in Sardes ihren Sederabend als großes Fest mit Essen von ungesäuertem Brot, Wein u. Gesang (ebd. 79f). M.s Gemeinde dagegen fastet u. feiert in Erinnerung an das Leiden Jesu u. wirft den Juden vor: ‚Sie haben unseren Herrn umgebracht am großen Feiertag' (ebd. 79). Der Sederabend der Juden zZt. des M. wird zur Parodie des wahren Pascha der Christen, des neuen ‚auserwählten Volks' der Schrift. Dies zeige der Paradigmenwechsel, durch den die einst beim Auszug Geretteten zu Feinden der *Erlösung geworden seien (16. 99f; W. C. van Unnik, An unusual formulation of the redemption in the Homily on the Passion by M. of Sardis: ders. [Hrsg.], Sparsa collecta 3 [Leiden 1983] 148/60). Nach pasch. 1/45 waren die Ägypter ‚Feinde der Juden', ebd. 72/99 sind die Juden ‚Feinde Jesu'. Der Epilog definiert diesen Gegensatz als unumkehrbar u. unkorrigierbar (ebd. 100f): ‚Du (scil. Israel) liegst tot darnieder, aber er ist auferstanden von den Toten u. ist aufgestiegen in die Höhen des Himmels'. Da-

durch hätten ‚alle Familien der Menschheit' Vergebung der Sünden gefunden, nur Israel nicht, das den Gottesmord begangen habe. M. erklärt Israel zur ‚massa damnata' der röm. Geschichte. Die Zerstörung Jerusalems beweise das Faktum der jüd. Schuld, u. umgekehrt sei wegen der Schuld der Juden Jerusalem zerstört worden; daher könne Israel nicht mehr das auserwählte Volk sein. Die Substitutionstheologie dient der politischen Geschichtsdeutung: ‚Deshalb war es notwendig, dass du (scil. Israel) stirbst' (90). Israel verlor iJ. 70 den Tempel, spätestens seit dem Scheitern des Bar Kochba-Aufstandes (132/35 nC.) existierte es auch nicht mehr als politisches Gemeinwesen; für M. war dies die Konsequenz aus dem vermeintlichen Gottesmord: ‚Du liegst tot darnieder' (99). – Der Antijudaismus frühchristlicher Schriften wird oft als unvermeidlicher Bestandteil des Prozesses christlicher Selbstfindung u. als Ausdruck christlicher Identität bzw. Polemik als Mittel zur Herausbildung von Gruppenidentität u. Selbstbehauptung gewertet (Cohick 355); die Radikalisierung der antijüd. Einstellung reflektiere die wachsende Entfremdung. M.s antijüdische Polemik ist umfassend, sie spricht das Urteil über Israel generell u. formuliert keine konkreten Bezüge auf die örtliche jüd. Gemeinde. Die zahlenmäßige Stärke von Juden u. Christen in Sardes im 2. Jh. lässt sich nicht abschätzen. Über die Synagoge dieser Zeit ist nichts bekannt, denn die ausgegrabene Synagoge wird in eine spätere Zeit datiert (C. H. Greenewalt / M. L. Rautman, The Sardis campaigns of 1996, 1997, and 1998: AmJournArch 104 [2000] 643/81; Guralnick aO. [o. Sp. 640]; A. Th. Kraabel, The diaspora synagogue. Archaeological and epigraphic evidence since Sukenik: ANRW 2, 19, 1 [1979] 483/8; ders., Impact of the discovery of the Sardis synagogue: Diaspora Jews and Judaism, Festschr. A. Th. Kraabel [Atlanta 1992] 269/91; P. R. Trebilco, Jewish communities in Asia Minor [Cambridge 1991] 37/54). Damit entfällt für eine ‚sozialpolitische Motivation' der antijüd. Schärfe der Schrift jedes Argument (M. P. Bonz, The Jewish community of ancient Sardis: HarvStudClassPhilol 93 [1990] 343/59; s. o. Sp. 640). Dass Juden in Sardes in eine Christenverfolgung involviert waren, ist nicht bekannt; auch M.s Apologie erlaubt keinen konkreten Schluss hierauf. Dass Adversus Judaeos-Texte auf Gespräche zwischen Vertretern der beiden Religionsgemeinschaften über die richtige Schriftauslegung zurückgehen oder der Abwehr drohender Tendenzen von Rejudaisierung bei Christen dienen, ist für das 2. Jh. kaum zu beweisen.

IV. Antijüd. Wirkungsgeschichte. Lit.: L. M. McDonald, Anti-Judaism in the early church fathers: C. A. Evans / D. A. Hagner (Hrsg.), Anti-semitism and early Christianity (Minneapolis 1993) 215/52; K.-E. Grözinger, Die ‚Gottesmörder': J. H. Schoeps / J. Schlör (Hrsg.), Antisemitismus. Vorurteile u. Mythen (1995) 57/66; J. M. Lieu, They speak to us across the centuries. M. of Sardis: Expository Times 110 (1998) 43/6; S. G. Wilson, M. and Israel: ders. (Hrsg.), Anti-Judaism in early Christianity 2 (Waterloo 1986) 81/102; ders., Passover, Easter and Anti-Judaism. M. of Sardis and others: J. Neusner / E. S. Frerichs (Hrsg.), ‚To see ourselves as others see us'. Christians, Jews, ‚others' in Late Antiquity (Chico 1985) 337/55.

a. Allgemein. M. wurde zum Meilenstein im christl. Antijudaismus; er begründete die These der Substitutionstheologie. Eine besondere Schärfe gewinnt die Schrift Περὶ πάσχα durch die Gattung der Gerichtsrede: Die lange Anklagerede pasch. 72/99 wirft den Juden pauschal Undank u. Unrecht gegenüber Christus vor, sie formuliert erstmals klar den Vorwurf des Gottesmordes u. die These, dass die Juden die alleinige Schuld am Tod Jesu trügen und diese Schuld sich auch auf nachfolgende Generationen vererbe (vgl. Mt. 27, 25). Dieser von ihm geäußerte Vorwurf der vermeintlichen Kollektivschuld Israels fand Eingang in die patristische Tradition (Orig. comm. in Mt. 27, 25 [GCS Orig. 11, 259f]; Hieron. ep. 129, 7).

b. Griechisch. Gregor v. Nyssa bezeichnet die Juden als Herrenmörder u. Gottesverächter (κυριοκτόνοι; προφητοκτόνοι; θεομάχοι; μισόθεοι: res. 5 [GregNyssOp 9, 317]; W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1035); zu Juden als angeblichen Herrenmördern äußert sich auch Asterius Sophistes (hom. 8, 9 [67 Richard]), zum Vorwurf des Christusmordes vgl. Asterius v. Amas. hom. 10, 7, 2 (139 Datema; W. Speyer, Art. Asterios v. Amaseia: RAC Suppl. 1, 637). Auch *Joh. Chrysostomos erhob ausdrücklich den Vorwurf des Gottesmordes (θεοκτονία: adv. Iud. 1, 7 [PG 48, 854]; o. Bd. 18, 461f).

c. Lateinisch. Tertullian nahm an, die Juden hätten Jesus für einen gewöhnlichen

Menschen gehalten (apol. 21, 3 [CCL 1, 123]; adv. Iud. 13, 26 [ebd. 2, 1390f]). Augustinus bezeichnet die Juden als homicidae (en. in Ps. 65, 5 [ebd. 39, 843]; ähnlich auch die ps-augustinische Altercatio ecclesiae et synagogae: CCL 69A, 46). Er spricht allerdings auch vom ‚Herrenmord' (synagoga interfectrix domini: en. in Ps. 72, 4 [CCL 39, 988]) u. vom ‚Christusmord' (interfectores Christi: in Joh. tract. 17, 16 [ebd. 36, 178]); auch ohne Verwendung des Begriffes deicida wird der Vorwurf des Gottesmordes von ihm implizit erhoben (regem caeli occiderunt: en. in Ps. 73, 3 [ebd. 39, 1007]). *Leo d. Gr. bleibt relativ nah am Duktus des ntl. Textes, wenn er die Unkenntnis der Juden über die wahre Identität Jesu zum Zeitpunkt der Kreuzigung betont, womit dem Vorwurf des Gottesmordes die Grundlage entzogen ist; zum anderen hebt er Jesu Fürbitte für sie hervor (Lc. 23, 34), die sich mit dem Wunsch ihrer Rettung verbindet (serm. 52, 5; 55, 1f; 62, 3; 65, 3; 67, 3 [CCL 138A, 311. 323f. 379. 397. 409]). In der lat. Literatur erscheint das Wort deicida erstmals bei Petrus Chrysologus, Bischof v. Ravenna in der 1. H. des 5. Jh., der deutlich zögert, dieses Wort zu gebrauchen (serm. 172, 3 [ebd. 24B, 1051]). Mitte des 6. Jh. verfasste der röm. Diakon Rusticus in Kpel eine Disputatio contra acephalos, in der sich der Autor von seinem häretischen Kontrahenten gedrängt sieht, die Juden als deicidae zu bezeichnen (PL 67, 1213). Isidor v. Sevilla spricht einerseits davon, die Juden hätten lediglich einen Menschen getötet (fid. cath. 1, 15, 9 [PL 83, 474]); an anderer Stelle allerdings heißt es populus impius Iudaeorum ... consensit in necem domini salvatoris (expos. in Gen. 8, 6 [ebd. 83, 235f]). Er spricht überwiegend vom Christusmord, aber nicht ausdrücklich vom Gottesmord (W. Drews, Juden u. Judentum bei Isidor v. Sevilla [2001] 410/3). – Erst im HochMA verbreitete sich der Gottesmordvorwurf (S. Rohrbacher / M. Schmidt, Judenbilder. Kulturgesch. antijüd. Mythen u. antisemitischer Vorurteile [1991] 222/4; S. Rohrbacher, The charge of deicide. An anti-Jewish motif in medieval Christian art: Journ. of Medieval History 17 [1991] 297/321); bis zum 12. Jh. wurde meist angenommen, dass die Juden Christus aus Unkenntnis gekreuzigt hätten (J. Cohen, The Jews as killers of Christ in the Latin tradition. From Augustine to the friars: Traditio 39 [1983] 1/27, bes. 4). – Zu antijüdischen Elementen der Karfreitagsliturgie vgl. M. Brocke, On the Jewish origin of the Improperia: Immanuel 7 (1977) 44/51; *Improperia; *Pascha.

I. ANGERSTORFER, M. u. das Judentum, Diss. Regensburg (1985). – J. BLANK, Meliton v. Sardes, Vom Passa. Die älteste christl. Osterpredigt = Sophia 3 (1963). – L. H. COHICK, M. of Sardis's Peri Pascha and its ‚Israel': HarvTheolRev 91 (1998) 351/72. – S. G. HALL, M. in the light of the Passover Haggadah: JournTheolStud NS 22 (1971) 29/46. – W. HUBER, Passa u. Ostern = ZNW Beih. 35 (1969). – O. PERLER, Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? = Paradosis 15 (Fribourg 1960); Recherches sur le Peri Pascha de Méliton: RechScRel 51 (1963) 407/21. – H. SCHRECKENBERG, Die christl. Adversus-Judaeos-Texte u. ihr literar. u. hist. Umfeld (1./11. Jh.)[4] = EurHochschSchr 23, 172 (1999). – J. S. SIBINGA, M. of Sardis. The artist and his text: VigChr 24 (1970) 81/104. – A. STEWART-SYKES, The lamb's high feast. M., Peri Pascha and the Quartodeciman paschal liturgy at Sardis = VigChr Suppl. 42 (Leiden 1998). – F. TRISOGLIO, Dalla Pasqua ebraica a quella cristiana in Melitone di Sardi: Augustinianum 28 (1988) 151/85. – E. WERNER, M. of Sardes. The first poet of deicide: HebrUnCollAnn 37 (1966) 191/210. – A. WIFSTRAND, The homily of M. on the passion: VigChr 2 (1948) 201/23.

Andreas Angerstorfer.

Melkart s. Baal: o. Bd. 1, 1093/6. 1105; Gottesnamen I: o. Bd. 11, 1224; Herakles: o. Bd. 14, 568.

Melone.

A. Nichtchristlich. Früheste Nachweise für M.-Anbau zu Speisezwecken stammen aus *Aegypten (Altes Reich, ca. 4000/3500

vC.; R. Germer, Flora des pharaonischen Ägypten [1985] 128f). Dabei handelt es sich vor allem um die sog. Chate (Cucumis melo L. var. Chate), die sich in ihrem Wuchs u. den länglichen, gerippten Früchten von den übrigen M.formen unterscheidet.

I. Griechisch-römisch. a. Name u. Sorten. Aus der Familie der Cucurbitaceae (Kürbisgewächse) waren im antiken Mittelmeerraum neben dem *Kürbis verschiedene M.- u. Gurkenarten bekannt, deren Benennungen in klassischer Zeit sehr schwanken: Im Corpus Hippocraticum werden von κολοκύνθη (Kürbis) u. σίκυος (Gurke) ὁ σίκυος πέπων bzw. οἱ πέπονες (wörtl. ‚reife Gurken') u. ὁ ἕτερος πέπων (affect. 57 [6, 266 Littré]; vict. 2, 55 [CMG 1, 2, 4, 176/8]) unterschieden, womit verschiedene M.arten bezeichnet werden. In Frage kommen dabei die Wasser-M. (Citrullus lanatus [Thunb.] Matsum. / Nakai) u. die gurkenartige Chate (Dalby 215). Theophr. hist. plant. 1, 13, 3; 7, 2, 9 (1, 39; 4, 10 Amigues) hingegen kennt neben σίκυος u. κολοκύνθη noch ἡ σικύα, womit vor allem der Flaschenkürbis gemeint ist (Lagenaria siceraria [Molina] Standley; vgl. S. Amigues, Théophraste. Recherches sur les plantes 1 [Paris 2003] 105f zSt.), nicht aber πέπων, für die M. (Steier 563; Konen 48). Die Zucker-M. (Cucumis melo L.) ist erst bei Plin. n. h. 19, 67 als melopepo / μηλοπέπων sicher bezeugt: Sie habe sich spontan aus einer ‚großen Gurke' (cucumis / pepo, gemeint ist offenbar eine Chate) in Kampanien entwickelt u. sei von ‚goldener Farbe' u. gutem Aroma. In der Kaiserzeit unterscheidet das Preisedikt Diokletians (6, 28/32 [112f Lauffer]) cucumeres u. melopepones maiores in jeweils zwei Qualitäten sowie pepones (weiterführend: Emmerling-Skala; Brein).

b. Als Speise u. Heilmittel. Σίκυος u. πέπων wurden als Gemüse sowohl roh als auch gekocht genossen (Phainias v. Eresos u. Diokles v. Karystos: Athen. dipnos. 2, 68DE). Sie hätten zwar keinen besonderen Nährwert, schadeten jedoch auch nicht in nennenswertem Maß, heißt es (Hippocr. affect. 57 [6, 266 L.]); nach Diokles aO. ist ὁ πέπων jedoch besser für Herz u. Magen. Darüber hinaus werden die harntreibende, abführende u. durststillende Wirkung der M. hervorgehoben; getrocknet u. pulverisiert dienen sie auch als Vomitiv (Plin. n. h. 20, 11f; Galen. alim. fac. 2, 5f [CMG 5, 4, 2, 271/3]). Plinius zufolge hat Tiberius cucumis (‚Gurke', Chate?) auf beweglichen Beeten kultivieren lassen, so dass er das ganze Jahr über sie verfügen konnte (n. h. 19, 64).

c. Im Volksglauben. Was Colum. 11, 3, 50 mit Bezug auf den Kürbis festgestellt hat (M. Stein: o. Bd. 22, 190f), weiten die Geopon. 12, 20, 5 unter der Überschrift Περὶ μηλοπεπόνων auf die Zucker-M. aus: Menstruierende *Frauen sollen sich M.feldern (σικυήλατα) fernhalten, da sonst die Pflanzen verdorren u. die Früchte bitter werden (*Menstruation).

II. Jüdisch. a. LXX. Die Num. 11, 5 genannten qiššu'im u. 'abaṭṭiḥim Ägyptens, nach denen sich das Volk in der Wüste u. a. zurückgesehnt hat, übersetzt die LXX mit σικύους (σικύας Rahlfs; doch vgl. J. W. Wevers, Text history of the Greek Numbers = AbhGöttingen 3, 125 [1982] 128) u. πέπονας, worunter Chaten u. Wasser-M. zu verstehen sind (Hehn 316; Keimer $85f_{25}$). Jes. 1, 8 bezeugt die Vorstellung eines Gurkenfeldes (σικυήρατον), das bewacht werden muss.

b. Mischna u. Talmud. Chaten, Wasser- u. Zucker-M. (melapepon) waren hoch geschätzt (vgl. Löw 530/7. 550/3) u. werden in der Mischna häufig erwähnt (zB. Kil'ajim 1, 2; Terumot 3, 1; Ma'aśrot 1, 4). Als Zeichen großen Wohlstands u. ausgedehnten Landbesitzes wird von Antoninus u. Rabbi Jehuda Hanasi berichtet, an ihrer Tafel hätten Rettich, Lattich u. Gurken nie gefehlt, weder im Sommer noch im Winter (bBerakot 57b).

B. Christlich. I. In der Liturgie. In Trad. apost. 32 Botte werden neben anderen Gemüsearten die Erstlingsfrüchte von Wasser- u. Zucker-M., Gurke u. Kürbis von der Segnung durch den *Bischof ausgeschlossen, eventuell, da diese Früchte mit der Erinnerung an den Ägyptenaufenthalt Israels behaftet sind (vgl. P. F. Bradshaw / M. E. Johnson / L. E. Phillips, The Apostolic tradition [Minneapolis 2002] 169 zSt.).

II. In der Polemik. Zur Polemik des *Irenaeus v. Lyon an der Emanationslehre des Valentinianers Secundinus (haer. 1, 11, 4), die er mit den Begriffen cucurbita, perinane, cucumis u. pepo persifliert, vgl. Stein aO. 194. Unter Rückgriff auf Il. 2, 235; 13, 120 (vgl. Hes. theog. 544. 560) tituliert er haer. 1, 11, 4 die Valentinianer abschließend als πέπονες, als ‚Weichlinge' oder eben ‚M.'. – Dem Empedokles stellt Tert. an. 32, 1 (CCL 2, 829) die rhetorische Frage, warum er nicht an Stelle ‚eines Strauches oder Fisches ... lie-

ber eine M.' gewesen sei, da er ,so geschmacklos' war. In Auseinandersetzung mit *Markion führt Tertullian dessen Doketismus mit dem Argument ad absurdum, hätte Jesus keinen wahren Leib gehabt, so wäre wohl das Brot oder vielmehr die M. für uns gekreuzigt worden (adv. Marc. 4, 40 [CCL 1, 656]: Cur autem panem corpus suum appellat et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit?).

III. Num. 11, 5 als Typus für Laster. In der patristischen Auslegung (*Exegese III) gilt Num. 11, 5 mit seiner Aufzählung an Speisen, u. a. M., mit denen die Israeliten in Ägypten verköstigt wurden, als Typus für Gaumenlust (Tert. ieiun. 5 [CCL 2, 1261]; Orig. orat. 29, 13 [GCS Orig. 2, 388f]; Hieron. adv. Iovin. 2, 15 [PL 23, 320]) bzw. als Ermahnung zur Enthaltsamkeit (Tert. adv. Marc. 2, 18 [CCL 1, 495]; so auch in der monastischen Literatur: Joh. Cass. conl. 3, 7 [CSEL 13, 76f]; Apophth. patr. 4, 17 [SC 387, 192]; Vit. patr. 3, 50; 5, 60 [PL 73, 767. 872]). Als allgemeinen Typus für Begierden bzw. concupiscentia verwenden Orig. in Gen. 5, 5 (GCS Orig. 6, 63), Aug. en. in Ps. 77, 21 (CCL 39, 1082f) u. Greg. M. mor. 20, 40 (CCL 143A, 1032) den Vers, während Hieron. adv. Iovin. 1, 11 (PL 23, 237) die Glaubensschwäche damit illustriert. – Vor schwachem Herzen u. Kleinmut warnt Dorotheus v. Gaza mit dem Bild einer M., deren Schale leicht zu verletzen sei u. die daraufhin verfaule (instr. 5, 57 [SC 92, 244]).

IV. Jes. 1, 7f als Weissagung über Israel. Das Wächterhaus im Gurkenfeld aus Jes. 1, 8 wird von Hippol. antichr. 30 (GCS Hippol. 1, 2, 20), Orig. in Mt. comm. 14, 19 (GCS Orig. 10, 331), Cyrill. Hieros. catech. 16, 18 (2, 228 Reischl / Rupp) sowie Const. apost. 6, 5 (SC 329, 304) als Weissagung auf die Verwerfung Israels interpretiert. Für PsHippol. consumm. 3 (GCS Hippol. 1, 2, 290) hingegen ist dies nicht über die Juden oder Jerusalem prophezeiht worden, sondern über die Kirche.

C. Manichäisch. Wie Augustinus bemerkt, lehrten die Manichäer, dass in frumentis et legumine et oleribus et floribus et pomis inesse istam nescio quam partem dei (mor. 2, 16, 39 [CSEL 90, 123f]), vor allem aber in M. u. Gurke (c. Faust. 5, 10; 12, 47 [ebd. 25, 283. 375]; mor. 2, 16, 53 [ebd. 90, 135]) sowie im Kürbis (Euod. fid. 34 [ebd. 25, 965]; vgl. Aug. c. Faust. 6, 4 [ebd. 25, 288]), die als besonders lichthaltig galten; entsprechend seien sie eher ,M.-' als ,Menschenfreunde' (mor. 2, 17, 62 [ebd. 90, 144]). Diese Aussagen werden durch weitere lateinische (Euod. fid. 35 [ebd. 25, 966]; PsAug. common. [ebd. 25, 980]) u. griechische Autoren gestützt (Joh. Chrys. in Act. hom. 2 [PG 60, 32]: ,Wenn unsere Seele göttlichen Anteil hat, sie aber übergeht in Kürbisse u. M. ..., wird also auch den Kürbissen Göttlichkeit innewohnen') sowie durch manichäische Originalquellen: Die Sonne ,zieht auf, gibt Kraft, Geschmack u. Geruch den *Bäumen u. den Früchten u. den Gurken (Chaten?) u. allen Gemüsen u. den Blumen u. den Gräsern, die auf der ganzen Erde sind' (Manich. Keph. 65; vgl. ebd. 70 [,Gurken u. Baumfrüchte']. 73. 97 [160, 2f; 169, 1; 178, 7; 247, 5. 9. 11 Polotsky / Böhlig]). Eine Begründung, warum es ausgerechnet Cucurbitaceen sind, in denen das *Licht besonders gespeichert werde, findet sich in den Quellen nicht.

F. Brein, Über Kürbisgewächse: ,Eine ganz normale Inschrift ...' u. Ähnliches, Festschr. E. Weber = Althist.-epigraph. Stud. 5 (Wien 2005) 17/24. – A. Dalby, Food in the ancient world from A to Z (London 2003). – A. Emmerling-Skala, Kürbisgewächse in Texten der Antike (2002). – V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland u. Italien sowie in das übrige Europa[8] (1911). – L. Keimer, Die Gartenpflanzen im Alten Ägypten 1 (1924). – H. Konen, Die Kürbisgewächse (Cucurbitaceen) als Kulturpflanzen im röm. Ägypten (1./3. Jh. nC.): MünstBeitrAntHandelsgesch 14, 1 (1995) 43/81. – I. Löw, Die Flora der Juden 1 (Wien 1928). – A. Steier, Art. M.: PW 15, 1 (1931) 562/7.

Gregor Wurst.

Melos s. Kykladen: o. Bd. 22, 623/5.

Melpomene s. Musen.

Memoria I s. Erinnerung: o. Bd. 6, 43/54.

Memoria II (Memorialbau) s. Grab: o. Bd. 12, 366/97; Grabbau: ebd. 397/429; Grabinschrift I: ebd. 467/514; Grabinschrift II: ebd. 514/90; Kultgebäude: o. Bd. 22, 316/36.

Memoriae damnatio.

A. Allgemeines. I. Begriff u. Terminologie. Die M. d. ist eine für den röm. Kulturraum charakteristische Strafe, die Erinnerung an Personen zu vernichten, indem man ihre Namen aus Inschriften tilgte (vgl. Flower, Epigraphy; Kajava; Delmaire), auf sie geprägte *Münzen einschmolz, ihre Statuen u. Abbildungen zerstörte, diesen den *Kopf abschlug oder zumindest Zerstörungen im Gesichtsbereich, an den Augen oder am Mund, vornahm (S. Brassloff, Art. Damnatio memoriae: PW 4, 2 [1901] 2059/62; vgl. J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1039/41). Von verstorbenen damnati herbeigeführte Beschlüsse, Gerichtsentscheidungen u. Benefizgewährungen wurden aufgehoben. Auch wurde das Verbot ausgesprochen, das praenomen der Verurteilten in Zukunft zu tragen oder zu verleihen (Tac. ann. 2, 32; 3, 17). Hinzu kam das Verbot, die Toten zu begraben bzw. um sie zu trauern (Ulp.: Dig. 3, 2, 11, 3), die Ungültigkeit des Testamentes, der Einzug des Vermögens der damnati sowie die Zerstörung ihrer *Häuser. Ebenso konnte ihr *Geburtstag zum Trauertag bzw. ihr Todestag zum Feiertag erhoben werden. – Die ‚damnatio memoriae‘, so die im 19. Jh. eingeführte Bezeichnung, war eine offizielle, meist posthume, Bestrafung für Hochverrat u. Majestätsbeleidigung, für perduellio u. crimen maiestatis (*Maiestas). Sie konnte auch aufgrund einer hostis iudicatio verhängt werden (Vittinghoff; Pesch). Praktiziert wurde sie seit der Zeit der Republik bis in die christl. Spätantike. Nicht immer hatte sie einen offiziellen Charakter. Besonders in christlicher Zeit kam es häufig zu den charakteristischen Handhabungen, ohne dass eine offizielle M. d. erfolgt war. *Domitianus, *Commodus, Didius Iulianus, Maximinus Thrax, Maximianus Herculius u. *Maximinus Daia sind einige der Kaiser, deren memoria der damnatio verfiel. Genau wie die Apotheose, deren Alternative sie darstellte, war sie ein zentrales Instrument kaiserzeitlicher Machtausübung (vgl. *Consecratio II; *Herrscherkult), das jedoch nicht nur gegen Kaiser, sondern auch gegen andere Personen angewendet werden konnte (vgl. Mommsen, StR[3] 2, 2, 1129/32; 3, 2, 1189/91). Staats- oder Majestätsverbrecher hatten zudem nicht mit der Durchführung all dieser Maßnahmen der M. d. zu rechnen. Je nach dem Gewicht, das einer Tat beigemessen wurde, oder nach der politischen u. sozialen Lage verhängte man keine, nur eine oder eine Kombination mehrerer der oben genannten Strafen. Durch den modernen Sammelbegriff wird eine Systematik in der röm. Antike nahegelegt, die weder in der Praxis noch konzeptionell existiert hat. In der antiken Literatur wird von der konkreten Einzelstrafe oder allgemein von dem ‚Beschluss gegen die memoria oder gegen Bild u. Namen‘ gesprochen (Vittinghoff 12). – Vgl. F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II (der Monumente): o. Bd. 2, 1228/41.

II. Ausführung. Bei der Umsetzung des Erasionsbefehls haben praktische Erwägungen eine Rolle gespielt. So wurden etwa die Namen von damnati nicht systematisch aus den Konsulnlisten eradiert. Der Schaden wäre dem der Zerstörung eines Registers gleich gekommen (Kajava 209). Am vordringlichsten war die Beseitigung an sichtbarer u. prominenter Stelle, etwa auf Ehrendenkmälern (Flower, Epigraphy 60). Münzen, die von einem Kaiser geprägt worden waren, der zum hostis erklärt war, oder mindestens die Münzen, die sein Abbild zeigten, konnten per Senatsdekret eingezogen u. ein-

geschmolzen, umgeprägt, eradiert u. / oder entwertet werden (Jucker, Bildnisstrafen 114/6). Bei Kontermarkierungen ist nicht immer offensichtlich, ob sie in der Absicht der Bildniszerstörung praktiziert wurden oder ob sie auf eine ungenügende Versorgung mit bestimmten Münztypen zurückzuführen sind (ebd. 214/6). Dem Dekret einer Bildzerstörung nicht nachzukommen, war ein Delikt. Auch Privatpersonen konnten belangt werden, wenn sie im Besitz von Abbildungen von Personen waren, die mit der M. d. belegt worden waren (Tac. ann. 11, 35; vgl. Brassloff aO. 2059). – Wie streng für die Umsetzung der Verfügung gesorgt wurde, hing von der politischen Situation u. von praktischen Erwägungen ab. In der Stadt Rom u. in ihrer Umgebung war der Senat für die Umsetzung verantwortlich. Die Durchsetzung in den Provinzen war Sache der Provinzial- u. Munizipalverwaltung u. wurde durch die dortigen politischen Verhältnisse mitbestimmt (Jucker, Palimpseste 238). Der populus war wohl nicht nur bei spontanen Aktionen, sondern auch bei offiziellen Zerstörungen von Statuen u. deren Abtransport beteiligt (Stewart 163). Auch haben sich wohl die Bildhauerateliers am Wegräumen von Statuen u. Büsten Verurteilter beteiligt, da sie so an Material für neue Plastiken kommen konnten (Jucker, Palimpseste 240). Der Umfang der Maßnahmen, die Caracalla gegen das Gedächtnis seiner Frau Plautilla u. seines Bruders Geta durchsetzte (s. u. Sp. 670), lassen vermuten, dass in der Severerzeit an ihrer Umsetzung auch die Armee teilgenommen hat (Kajava 209; Varner, Mutilation 7). Die Zerstörung bzw. Entfernung einer Statue wurde wohl häufig von Gesang begleitet (Hist. Aug. vit. Comm. 18, 12f; Stewart 165). Nach Sen. Oct. 796/9; Iuvenal. 10, 58f; Liban. or. 22, 8 (2, 474f Foerster) verwendete man zu ihrer Entfernung vom Sockel Seile u. Brechstangen. Steinigungen der Statuen fanden nur gelegentlich statt. Die Statuen wurden dann durch die Straßen gezogen. In Rom schleifte man sie häufig wie die Leichen von Verbrechern zu den Gemonischen Treppen am Kapitol (Dio Cass. 58, 11, 5; Suet. vit. Tib. 61; *Capitolium). Ganze Statuen oder auch nur ihre Köpfe konnten in Flüssen, besonders im Tiber, oder in Brunnen entsorgt werden (Suet. vit. Nero 24, 1; Stewart 166; Varner, Mutilation 6). Dennoch müssen viele Statuen u. Porträts, die nicht umgewandelt wurden, in Lagerhäusern aufbewahrt worden sein, wo sie so sicher waren, dass man sich von einigen Personen, die der M. d. anheim gefallen waren, ein besseres Bild machen kann als von anderen (vgl. zum Statuendepot in Ostia P. Liverani, Art. Marmor: o. Sp. 223f). Einige dieser Bilder u. Statuen wurden später aus den Lagerhäusern abgeholt, um sie als Baumaterial zu verwenden oder umzuarbeiten (Julia Mammaea, Ostia, Museo, Inv.-nr. 26; Varner, Mutilation 5). Welche Faktoren dazu führten, dass man ein bestimmtes Verfahren anwendete (man Statuen aufbewahrte, ganz oder teilweise zerstörte, ihnen die Köpfe abschlug oder sie umarbeitete), kann nicht mit absoluter Bestimmtheit gesagt werden. Das Ausmaß des Hasses gegen die dargestellte Person, der Wert des Materials u. die Schwierigkeiten u. Kosten, die mit einer Umwandlung verbunden waren, sowie ästhetische Gesichtspunkte werden neben ideologischen Überlegungen bzw. politischem Kalkül eine Rolle gespielt haben.

III. Bedeutung. Wie in dem Ausdruck M. d., aber auch in den tatsächlich in der Antike gebräuchlichen Verbindungen von memoria mit den Begriffen damnare, condemnare, accusare, eradere u. abolere deutlich wird, geht es bei der Praxis ostentativ um die Zerstörung der *Erinnerung. Das antike Rom verfügte über eine ausgeprägte Memorialkultur. Speziell die Nobilität entwickelte ab dem 4. Jh. vC. ein komplexes, hoch vernetztes Erinnerungssystem, in dem exempla eine außergewöhnliche Rolle spielten (U. Walter, Memoria u. res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom [2004], bes. 42/83; *Exemplum). In Rom gab es aber nicht nur ein mehrdimensionales, komplexes System der Formierung von kollektiver Erinnerung; die gleiche Komplexität wurde auch an den Tag gelegt, wenn es um negative Exempelbildung, hier die Zerstörung bzw. den offiziellen Ausstoß aus der kollektiven Erinnerung ging. Dass Dinge u. Ereignisse, die wiederholt u. über mehrere Sinne wahrgenommen werden, sich besonders gut einprägen, ist ein Gemeinplatz. Auch bei der M. d. verfuhr man kumulativ. So wurden die Statuen von Marcus Antonius auf allen öffentlichen Plätzen in Rom zerstört (Plut. vit. Anton. 76, 5; vit. Cic. 49, 4; Dio Cass. 51, 19). Sein Name wurde zumindest auf den wichtigsten Inschriften eradiert; zudem wurde

verboten, dass einer seiner Verwandten den Beinamen Marcus führe (ebd. 51, 19, 1/3). Wenn so nicht nur in allen zur Verfügung stehenden schriftlichen u. bildlichen Medien, sondern auch performativ die gleiche Botschaft wiederholt wurde, ging man davon aus, dass sich diese Tatsache besonders gut dem Gedächtnis einprägte. Auch war die Zerstörung von Statuen mit großem Aufwand verbunden, der die Aufmerksamkeit auf den Vorgang lenkte. Zerstörte Statuen wurden darüber hinaus nicht immer ganz entfernt. Sie oder ihre Sockel konnten zumindest in Teilen liegen bleiben u. so eine deutliche Botschaft sprechen (Flower, Epigraphy 60). Der Abriss von Häusern muss ebenfalls auffällig gewesen sein, auch die so entstandene Lücke in der Baulandschaft sprach für sich. Tac. ann. 3, 76 macht darauf aufmerksam, wie auffällig es war, dass im Leichenzug der Julia die *Masken des Cassius u. Brutus fehlten: ‚Von zwanzig hochberühmten Familien sind die Bilder vorangetragen worden, ..., aber Cassius u. Brutus strahlten gerade deshalb hervor, weil ihre Bildnisse nicht zu sehen waren' (*Imagines maiorum). Manchmal wurden die Namen von Bestraften in Texten, die nach der offiziellen Verurteilung geschrieben wurden, nicht mehr genannt, aber gerade dies konnte besondere Aufmerksamkeit erregen. Dass Augustus in seinen Res gestae Sext. Pompeius, Lepidus, Marcus Antonius u. anderen dadurch, dass er ihre Namen nicht nannte, uU. eine größere Präsenz verleiht, ist nicht unplausibel, waren doch zumindest die Zeitgenossen bestens über die Handlungen der Personen, auf die angespielt wurde, informiert (M. V. Ronnick, Res gestae 25. Damnatio memoriae as a strategy of rhetoric: Maia 49 [1997] 381/4). – Die Mehrdimensionalität der Zerstörung (ihre Wiederholung in verschiedenen Medien) u. die Aufmerksamkeit, die auf den Akt der Zerstörung selbst gelenkt wurde, sowie die Augenfälligkeit der Lücken, die die M. d. zurückließ, lassen die Frage, ob mit ihr ein Vergessen intendiert war, beinahe obsolet erscheinen. Dies ist in der Zeichenhaftigkeit der Handlungen selbst u. der Lücken, die sie herstellt, begründet. Die Zuweisung in die Gruppe negativer exempla, die durch die verschiedenen Manifestationen der M. d. hergestellt wurde, war im Gegenteil ein hochgradig mit Aufmerksamkeit verbundener Akt, der die betroffenen Personen mit einem Stigma belegte. – Eine M. d. konnte auch rückgängig gemacht werden, Statuen konnten wieder aufgestellt u. Namen wieder eingefügt werden (vgl. die Aufhebung der M. d. des Commodus unter Didius Iulianus: Hist. Aug. vit. Did. 2, 6; Herodian Hist. 2, 6, 10f; Hedrick). Die Römer hielten sich die Möglichkeit offen, selbst ihre negative Geschichte zu revidieren. In der Kaiserzeit bot die M. d. die Chance des Neuanfangs für den Nachfolger u. den Senat, indem man sich auf deutliche Weise von der Regierungspraxis eines unliebsamen Herrschers absetzte. Gerade bei den Bevölkerungskreisen, die des Lesens u. Schreibens unkundig waren, konnte so ein eindrückliches Signal gesetzt werden.

B. Nichtchristlich. I. Ägypten. In vielen Kulturen hat es Praktiken gegeben, die mit der M. d. vergleichbar waren. Eines der bekanntesten Beispiele für die Zerstörung von Bildern u. die Erasion von Namen aus politischen Gründen im pharaonischen Ägypten ist die der Bilder u. Namenskartuschen der ägypt. Königin Hatschepsut durch ihren Stiefsohn Thutmosis III (vgl. W. Seipel, Art. Hatschepsut I.: LexÄgypt 2 [1977] 1047f). Nach ihrem Tode, möglicherweise aber auch später, wurden in der Tempelanlage Deir el Bahari u. überall sonst in Karnak Reliefs u. Monumente beschädigt: Bilder, auf denen Hatschepsut (1479/1458) dargestellt ist, wurden zerstört, ihr königlicher Name auf Anordnung Thutmosis' III entfernt (P. A. Bochi, Death by drama. The ritual of damnatio memoriae in ancient Egypt: Göttinger Miszellen 171 [1999] 73/86; C. C. van Siclen, New data on the date of the defacement of Hatchepsut's name and image on the Chapelle Rouge: ebd. 107 [1989] 85/7), so wie sie selbst das Gedächtnis ihres verstoßenen Günstlings Senenmut zu tilgen versucht hatte (P. F. Dorman, The monuments of Senenmut [London 1988] 141/81). Religiös motiviert war hingegen die systematische Zerstörung der *Götterbilder durch Amenophis IV, der einen monotheistischen Aton-Kult durchzusetzen versuchte u. sich deswegen seit 1358 vC. Echnaton nannte (C. Aldred, Echnaton[3] [1976]; J. Assmann, Die ‚Häresie' des Echnaton: Saeculum 23 [1972] 109).

II. Griechenland. Aus Griechenland sind politisch motivierte Zerstörungen von Bildern erst seit ca. 500 vC. bekannt. Im J. 487 vC. wurde die Statue des Hipparchos Char-

midou aus der Familie des Tyrannen Peisistratos gleichzeitig mit seiner Ostrakisierung auf Beschluss des Volkes von Athen eingeschmolzen u. in eine Gesetzestafel gegen Staatsfeinde umgefertigt (Liv. 31, 44). Die Statue des letzten Königs von Kyrene, Arkesilaos IV, wurde nach seinem Sturz um 440 aus der gleichen demokratischen Haltung heraus beseitigt (F. Chamoux, Cyrène sous la monarchie des Battiades [Paris 1953] 370). Die Zerstörung des Zeusaltars des Dareios I u. seiner Inschriften-Stelen durch die Bewohner von Kalchedon u. Byzanz iJ. 514 war ebenfalls gegen einen Tyrannen gerichtet (Herodt. 4, 87). Im J. 200 wurde in Athen der Beschluss gefasst, alle Statuen u. Abbildungen Philipps V (221/179) u. seiner Vorfahren sowie die sich auf sie beziehenden Inschriften zu entfernen u. alle Feste, Priesterschaften u. religiösen Riten, die zu seinen Ehren eingeführt worden waren, abzuschaffen (Liv. 31, 44, 2/5). Fragmente einer vergoldeten Bronzereiterstatue, die 1971 in einem Brunnen auf der nordwestl. Seite der Agora entdeckt wurden, gehören aller Wahrscheinlichkeit nach zu einer Darstellung des Demetrios Poliorketes, eines der Vorfahren Philipps V, die im Zuge der Sanktionen des Jahres 200 vC. zerstört worden sein dürfte (Varner, Mutilation 15; C. Houser, Greek monumental bronze sculpture of the 5th and 4th cent. B. C. [New York 1987] 255/81 Taf. 16, 1/6). Auch die Zerstörung von Häusern, die besonders für die M. d. der Zeit der frühen röm. Republik u. der Kaiserzeit charakteristisch war (s. u. Sp. 671), hat es in Griechenland gegeben; sie wurde als κατασκαφή bezeichnet (Thuc. 5, 63; Plut. vit. Tim. 22, 1/3; Connor).

III. Rom. a. Frühe Republik. Erste Fälle der M. d. in Rom werden u. a. von Livius u. Dionysius v. Halikarnass schon aus der Frühzeit der röm. Republik überliefert. Als Staatsverbrecher werden laut den Quellen diejenigen eingestuft, die eine Gefährdung der neuetablierten Staats- u. Gesellschaftsordnung darstellten, in erster Linie charismatische Persönlichkeiten, die sich eine exzeptionelle Stellung beim Volk verschafft hatten. Liv. 2, 41 u. Dion. Hal. ant. 8, 69, 2/4 berichten von Spurius Cassius, der sich für eine Landverteilung an die plebs einsetzte u. sich so dem Vorwurf der adfectatio regni aussetzte. Sein Besitz wurde der Ceres geweiht u. sein Haus zerstört. Auch das Eigentum des Spurius Maelius, dem aus ähnlichen Gründen der gleiche Vorwurf gemacht wurde, wurde konfisziert u. sein Haus zerstört (Liv. 4, 15, 8; *Konfiskation). M. Manlius Capitolinus, der sich als Patrizier in einem für seine Standesgenossen zu starkem Maße für das Volk verwendete, wurde zudem mit einer posthumen Namensstrafe belegt. Durch einen Beschluss des Geschlechts der Manlier wurde verfügt, dass in Zukunft niemand mehr M. Manlius heißen dürfe (Cic. Phil. 1, 32; Liv. 6, 20, 14; Mustakallio; Flower, Art 44/51). Die Zerstörung von Bildern oder Statuen lässt sich in Berichten über die Zeit der frühen röm. Republik nicht finden (zum Grad der Historizität der Darstellungen der drei Demagogen vgl. P. Panitschek, Sp. Cassius, Sp. Maelius, M. Manlius als exempla maiorum: Philol 133 [1989] 231f. 243f: Abfassung der bei Livius u. Dionysius v. Halikarnass vorliegenden Form der Erzählung in der Zeit nach 59 vC.).

b. Mittlere u. späte Republik. Erscheint die M. d. der antiken *Historiographie noch in der Zeit der frühen Republik als ein Mittel der gesamten Res publica, den Staat vor Umstürzen zu schützen, so ist sie in der Zeit der Bürgerkriege ein den Proskriptionen vergleichbares Mittel Einzelner, individuelle Gegner im Spiel der Mächte aus dem Weg zu räumen.

1. Gaius Marius. Er ist nicht nur einer der ersten röm. Bürger, die (durch Sulla) zu hostes deklariert wurden, er ist auch einer der ersten, dessen Abbildungen u. Statuen zerstört wurden (Plut. vit. Caes. 5; Varner, Mutilation 18; K. Christ, Sulla [2005] 81). In die Zeit zwischen Sullas erstem Marsch auf Rom (iJ. 88) u. seiner Rückkehr aus dem Mithridatischen Krieg fiel wohl die Zerstörung des zu Ehren von Marius' Siegen über Jugurtha u. die Cimbern u. Teutonen errichteten Siegesmonuments auf dem Kapitol sowie die Vernichtung seiner Statuen (Suet. vit. Iul. 11; Plut. vit. Caes. 6, 1f). Bezeichnenderweise ließ Caesar, der sich als Erbe des Marius fühlte, das Ehrenmonument iJ. 65 vC. wieder aufrichten (T. Hölscher, Röm. Siegesdenkmäler der späten Republik: Tainia, Festschr. R. Hampe 1 [1980] 351/69).

2. Marcus Antonius. Das Opfer einer offiziellen u. umfassenderen M. d., die sowohl die Beseitigung seiner Ehrenstatuen als auch die Erasion seiner Namen betraf, wurde Marcus Antonius (Plut. vit. Ant. 86).

Es ist unklar, ob die Memorialstrafen gegen ihn erst nach seinem Tod verhängt wurden oder schon zu seinen Lebzeiten (Flower, Art 116). Dass es eine rescissio actorum u. eine Namenserasion schon früher im Leben von Marcus Antonius gegeben hat, belegt Cic. Phil. 13, 5/26. Unklar ist weiterhin, wie gründlich die Namenserasion nach Actium durchgeführt wurde. Aus Tac. ann. 3, 18 kann man ableiten, dass Augustus den Namen in den Fasten bestehen oder später wieder einfügen ließ (E. Nedergaard, Facts and fictions about the Fasti Capitolini: Analecta Romana Inst. Danici 27 [2001] 107/27). Dass Augustus selbst sich jedoch weitestgehend an die M. d. von Marcus Antonius gehalten hat, zeigen seine Res gestae: Der Name von Marcus Antonius wird, wie der des Sext. Pompeius, Lepidus u. anderer Gegner u. Majestätsverbrecher, nicht genannt (vgl. o. Sp. 661). Augustus bezieht sich ausschließlich mit dem Ausdruck factio auf ihn (Res gest. div. Aug. 25).

c. Kaiserzeit. 1. Memoriae damnationes von Kaisern. Kaiser wurden fast ausnahmslos auf Beschluss des Senats nach ihrem Tod konsekriert oder mit einer M. d. bestraft. Es kam zu einer Bestandsaufnahme der Herrschaft. Bei der Strafverhängung ging man flexibel auf die jeweilige politische Konstellation u. ihre Erfordernisse ein. So hatte eine M. d. etwa einen anderen Charakter, wenn sie am Ende der Dynastie einer Familie erfolgte, als wenn sie einen Kaiser betraf, dessen Nachfolger derselben Familie entstammte. Auch erreichte man mit einer M. d. in der Literatur eine andere Zielgruppe als bei der Zerstörung von Statuen.

a. Erstes Jh. aa. Caligula. Nach seinem Tod iJ. 41 wollte der Senat den *Caligula genannten Kaiser Gaius zum Staatsfeind erklären. Sein Nachfolger Claudius lehnte es ab, ließ aber nachts seine Porträts entfernen (Dio Cass. 60, 4, 5). Zweieinhalb Jahre später verfügte der Senat, die Bronzemünzen mit dem Porträt des Gaius einzuschmelzen (ebd. 60, 22, 3; vgl. A. Savio, La coerenza di Caligula nella gestione della moneta [Firenze 1988]); außerdem wurden seine rechtsverletzenden Amtshandlungen von Claudius für ungültig erklärt (Suet. vit. Claud. 11, 3; vgl. Dio Cass. 60, 3, 4f). Eine weitere mögliche Folge der inoffiziellen M. d. des Caligula ist seine ausgesprochen negative literarische Porträtierung. Das zögerliche Vorgehen ist nicht verwunderlich, handelt es sich bei Caligula doch um den ersten Kaiser, gegen den man solche Maßnahmen in Betracht zog. Eine offizielle M. d. hätte zudem negative Auswirkungen für das gesamte julisch-claudische Herrscherhaus gehabt. Nach Jucker, Bildnisstrafen 114/8 wurde auf 9, 5 % bestimmter Münzprägungen das initiale C für Gaius entfernt. Auf einigen aes-Prägungen wurde sein Gesicht zerstört u. Kontermarkierungen mit der Abbildung des Claudius vorgenommen (vgl. A. Barrett, Caligula [New Haven 1989] 180 nr. 45). Auch eine kleine Bronzestatue des Caligula wurde ‚geblendet' u. in den Tiber geworfen (Jucker, Bildnisstrafen 112; Varner, Mutilation 225 nr. 1. 3 Taf. 2ab). Jucker konnte zeigen, dass ein Marmorfragment aus **Aquileia, das aus Kinn u. Mund besteht, Teil eines lebensgroßen Porträts des Caligula war, das mit einem Hammer zerschlagen wurde (Bildnisstrafen 111 Taf. 39, 5f; Varner, Mutilation fig. 3). Ebenso könnte der obere Teil eines Kolossalkopfes mit corona civica aus Saguntum in Spanien zu einer zerstörten Statue des Caligula gehört haben (so ebd. 225 nr. 1, 2). Diese drei Darstellungen sind die einzigen Zeugnisse einer mutwilligen Zerstörung der Abbildungen des Kaisers. – Caligula ist zudem der erste Kaiser, dessen Bilder in großer Zahl in die anderer Herrscher umgewandelt wurden. Mindestens zwölf seiner Bildnisse wurden zu Abbildungen des Augustus, zwei zu Titusdarstellungen u. ein Kopf zu Claudius Gothicus verändert (Jucker, Palimpseste 242/54; Varner, Mutilation 30/4). Die Tendenz, eine Umwandlung einer radikaleren Zerstörung vorzuziehen, mag mit dem inoffiziellen Charakter der M. d. in Zusammenhang stehen. Im Falle von Zerstörungen werden die demolierten Statuen häufig für eine Zeit lang als Memento im Stadtbild belassen u. ziehen die Aufmerksamkeit auf sich. Caligula hingegen verschwindet durch die Umarbeitung aus dem öffentlichen Bewusstsein.

bb. Nero. Durch den Senat wurde Nero noch vor seinem Selbstmord zum hostis erklärt. Auch bei ihm jedoch erfolgte noch keine offizielle M. d. (E. Champlin, Nero [Cambridge, Mass. 2003] 29). Dass die literarische Porträtierung Neros als Tyrann in unmittelbarem Zusammenhang mit der hostis-Erklärung steht, lässt sich schon deshalb nicht behaupten, weil man ihn auch schon

während seiner Herrschaft in diesem Sinne dargestellt hat (Suet. vit. Ner. 39: Zitat von drei nerokritischen Epigrammen; Pers. sat. 1; Colum. praef. 3f u. ö.). Viele der Vorwürfe, die man gegen ihn vorbrachte, entsprachen dem Kanon von vitia, die man schon in Zeiten der Republik bei Invektiven zur Diffamierung einer Person anbrachte: zB. adulterium, mollitia, incontinentia, licentia, luxuria, libido (vgl. Ch. Schubert, Studien zum Nerobild in der lat. Dichtung der Antike [1998]). – Neros bildliche M. d. war weitaus umfassender als die des Caligula, wohl weil man nunmehr einen Präzedenzfall besaß u. Nero letztes Mitglied des julisch-claudischen Kaiserhauses war. Vier der erhaltenen Nerodarstellungen wurden nach seinem Tod zerstört. Die vorwiegende Umsetzung der M. d. Neros scheint jedoch die Umwandlung in die Darstellung anderer bzw. die Entfernung u. Lagerung gewesen zu sein (Varner, Mutilation 50). Es existieren mindestens 56 veränderte Bildnisse, 21 blieben unverändert erhalten. 16 Abbildungen wurden zu Vespasian; weitere in die seiner beiden Söhne, Titus u. Domitian, umgewandelt (ebd. 55/61). Eine Ähnlichkeit mit dem Augustus des Prima-Porta-Typus u. Augustus' andauernde Bedeutung führten zu der Umwandlung in den ersten princeps (ebd. 61/3). – Viele der Darstellungen Neros wurden unter Galba entfernt (Suet. vit. Oth. 7, 1), u. die memoria an ihn mit einer damnatio belegt. Unter Otho erfolgte die Rehabilitierung Neros (Tac. hist. 1, 78): Der neue Kaiser ließ sich Otho Nero nennen u. stellte große Summen für den Weiterbau der Domus Aurea zur Verfügung (Suet. vit. Oth. 7, 1). Als Vitellius an die Macht kam, setzte er die Reetablierung Neros weiter fort (Suet. vit. Vit. 11, 2). Auf Münzporträts erscheinen sowohl Otho als auch Vitellius mit Varianten der ‚coma in gradus formata'-Frisur, die als visuelles Bindeglied zu Nero fungiert (Varner, Mutilation 81). Unter Vespasian wurde Neros M. d. erneut durchgesetzt (Tac. hist. 1, 16, 2; E. S. Ramage, Denigration of a predecessor under Claudius, Galba, and Vespasian: Historia 32 [1983] 202/6).

cc. Domitian. *Domitianus war der erste Kaiser, nach dessen Tod iJ. 96 nC. vom Senat eine offizielle Bildnis- u. Namensstrafe ausgesprochen wurde (Suet. vit. Dom. 23, 1; Aur. Vict. Caes. 11, 9). Bei ihm wurde diese Strafe wohl auch am effizientesten durchgesetzt. Unter den Abbildungen Domitians, die definitiv der M. d. anheimfielen, befand sich das Bronzereiterstandbild des Kaisers, das Stat. silv. 1, 1 besang. Man geht davon aus, dass es (wohl wie die meisten anderen Bronzedarstellungen Domitians) eingeschmolzen wurde (Jucker, Palimpseste 240). Der größte Teil der existierenden Domitianporträts u. Statuen zeigt jedoch keine Zeichen von Zerstörungen, sie wurden wohl nach der M. d. an gesichertem Ort aufbewahrt. Auch die Erasion des Namens Domitians aus Inschriften scheint mit großem Nachdruck ausgeführt worden zu sein. So ist auf mehr als 40 % der erhaltenen Inschriften, die ursprünglich den Namen Domitian enthielten, eine Erasion erfolgt (A. Martin, La titulature épigraphique de Domitien [Frankfurt 1987] 199). Davon waren die Inschriften der letzten Regierungsjahre in stärkerem Maße betroffen als die früherer Jahre u. die offiziellen Inschriften stärker als die privaten. Inschriften, die nach der M. d. Domitians entstanden, zeigen deutlich, wie ernst die Anordnung des Senats, jedes Gedenken an ihn auszulöschen bzw. zu verhindern, genommen wurde. Man nahm zu verschiedensten Umschreibungen Ausflucht, um seinen Namen nicht unmittelbar anführen zu müssen. Cn. Octavius Titinius Capito etwa ist lediglich ab epistulis u. a patrimonio, ohne dass wir erfahren, unter welchem Kaiser er diese Ämter bekleidete, wird dann aber, so die Inschrift, ab epistulis iterum Divi Nervae et ab epistuli(s) tertio Imp(eratoris) Nervae Caesar(is) Traiani Aug(usti) Germ(anici) (CIL 6, 798). In der Literatur (etwa Plin. paneg. 46. 48; Suet. vit. Domit. 23, 3; Tac. Agr. 1/3) wird mit ähnlichen Auslassungen u. Umschreibungen auf Domitian Bezug genommen; wenn sein Name erwähnt wird, dann beinahe nur mit explizit negativen Konnotationen (J.-M. Pailler / R. Sablayrolles, Damnatio memoriae: dies. [Hrsg.], Les années Domitien [Toulouse 1994] 11/55).

β. Zweites u. drittes Jh. Nach Domitian wurde für beinahe 100 Jahre keine M. d. an einem Kaiser vollzogen. Die Zwischenzeit war geprägt durch das sog. Adoptivkaisertum. Die Kaiser von Nerva bis *Marcus Aurelius unter Einschluss des Lucius Verus wurden zu Göttern erhoben. Erst unter *Commodus (180/92) wurde die Praxis der M. d. wieder aufgenommen. Der Senat ließ seinen Namen von Bauwerken entfernen, die

andere errichtet hatten, er aber für sich in Anspruch genommen hatte, u. seine Statuen wurden am 2. I. 193 entfernt (Hist. Aug. vit. Comm. 17, 6; 20, 4f). Unter Didius Iulianus wurde Commodus iJ. 193 rehabilitiert. Die Aufhebung seiner M. d. war dem fiktiven Übertritt des Severus in das Haus der Antoninen geschuldet (ebd. 17, 11f; K. Christ, Gesch. der röm. Kaiserzeit[6] [2009] 348; A. Birley, Septimius Severus, the African emperor [New Haven 1988] 127f). Erst unter Macrinus ist 217 oder 218 nC. die M. d. des Commodus wieder erneuert worden (vgl. D. Kienast, Röm. Kaisertabelle[2] [1996] 148). – Vier der Darstellungen des Commodus weisen Zeichen mutwilliger Zerstörungen auf, darunter eine im Vatikan ausgestellte Büste, die aller Wahrscheinlichkeit nach in Ostia zerstört wurde (Varner, Mutilation 270 nr. 6, 4; fig. 137f). Ein Beispiel für eine beinahe vollständige abolitio memoriae ist die komplette Erasion seines Bildnisses aus mehreren Reliefs, die zu Ehren seines Vaters Marc Aurel aufgestellt worden waren u. sich heute auf dem Konstantinsbogen befinden (ebd. 14). Auch wurde Commodus' Name aus zahlreichen Inschriften eradiert, u. a. auf einer sich im Vatikan befindenden Widmung an Herkules (*Herakles), auf der sein Name durch den des Septimius Severus ersetzt wurde (ebd. 146; A. E. Gordon / J. S. Gordon, Album of dated Latin inscriptions 2 [Berkeley 1964] 159/61 nr. 252; A. M. McCann, The portraits of Septimius Severus = MemAmAcRome 30 [Rome 1968] 87 nr. 16; vgl. Aur. Vict. Caes. 17, 10). Unmittelbar nach der M. d. des Commodus hat es keine Umwandlungen seines Porträts gegeben. Dies hängt wohl mit seiner bald einsetzenden Rehabilitierung zusammen. Zwei Umwandlungen erfolgten jedoch im 3. Jh., u. zwar aller Wahrscheinlichkeit nach in ein Porträt des Kaisers Pupienus (Varner, Mutilation 139). Varner geht von einer weiteren Umwandlung zum Porträt des Kaisers *Licinius aus. Die große Zahl erhaltener Porträts des Commodus lässt annehmen, dass die meisten von ihnen unter Pertinax gelagert u. aller Wahrscheinlichkeit nach unter Septimius Severus wieder aufgestellt wurden (ebd. 140). Auch die Rehabilitierung des Commodus hat ihre Spuren hinterlassen. Nicht nur wurde sein Name in Inschriften wieder eingefügt (IG 2[2], 1113; G. Geagan, Roman Athens 1: ANRW 2, 27 [1979] 407). Vier Beispiele des ersten Porträttyps des Commodus scheinen erst in der Severerzeit, also nach seiner Rehabilitierung, entstanden zu sein (Varner, Mutilation 147). Was den Umgang mit Porträts im 2. u. 3. Jh. angeht, so überwiegt, wie Varner zeigt, eindeutig die Praxis der Aufbewahrung u. der Zerstörung gegenüber der der Umwandlung (ebd. 140). – In der 41 Jahre dauernden Regierungszeit der Severer kam es zu einer Vielzahl von M. d. von Kaisern, Gegenkaisern u. Caesaren bzw. Augusti: des Didius Iulianus iJ. 193, des Pescennius Niger iJ. 194, des Clodius Albinus iJ. 197, des P. Septimius Geta iJ. 211, des Macrinus iJ. 218, des Diadumenianus ebenfalls iJ. 218, vermutlich des Gellius Maximus iJ. 219, des Verus iJ. 219, des *Elagabal iJ. 222, vermutlich des Uranius iJ. 231 oder 232 u. des Severus Alexander iJ. 235 (vgl. Varner, Mutilation 156/200). Die M. d. der Bilder Getas gilt als eine der umfassendsten (ebd. 171). An ihr waren vermutlich Soldaten beteiligt. Dies würde die weite geographische Verbreitung der Zerstörungen erklären. Die Zeit der sog. Soldatenkaiser, die auf die Regierung der Severer folgte, zeichnete sich durch eine rasche Folge von Herrschern aus, die zum größten Teil durch die Armee ausgerufen wurden. Sie war ebenfalls durch eine große Zahl von M. d. gekennzeichnet; aufgrund der mangelnden politischen, ökonomischen u. sozialen Stabilität der Zeit haben sie jedoch kaum materielle Spuren hinterlassen, so dass von vielen Kaisern dieser Zeit nur wenige Abbildungen erhalten sind. Dennoch haben Zerstörungen u. Lagerungen von Darstellungen stattgefunden. Neben denen am Argentarierbogen sind etwa Erasionen der Porträts Getas u. seines Namens aus dem Severusbogen am bedeutendsten u. bekanntesten (CIL 6, 1033; vgl. Ch. Kunst, Memoria damnata: dies. / V. Marsá [Hrsg.], Memoria y olvido de la historia [Jaume 2006] 83).

2. Memoriae damnationes von Frauen des Kaiserhauses. Aufgrund ihrer Nähe zum Machthaber genossen Frauen am röm. Kaiserhof einen weit über das Maß einer normalen röm. Matrona hinausgehenden Einfluss. Die M. d. war eine Möglichkeit, sich ihrer zu entledigen. Eine erstaunlich große Gruppe von Frauen am Kaiserhof erfuhr eine M. d.: Julia d. Ä. (s. unten), Julia d. J. (s. unten), Claudia Livilla, Milonia Caesonia, Valeria Messalina, Julia Livilla, Octavia Claudia, Agrippina d. J., Poppaea, Antonia

Claudia, Lucilla, Crispina, Annia Fundania Faustina, Plautilla, Julia Soemias, Julia Mammaea, Otacilia Severa, Cornelia Supera, Magnia Urbica, Galeria Valeria Maximilla, Prisca, Galeria Valeria u. Fausta (Varner, Mutilation 46/102 mit Belegen; ders., Portraits; vgl. E. Dürr, Art. Kaiserin: o. Bd. 19, 1062/8). – In den meisten Fällen machte man ihnen nicht bzw. nicht nur Hochverrat zum Vorwurf, sondern auch sexuelle Ausschweifungen, ein Anklagepunkt, den es im Falle von Männern nur selten gab (vgl. zB. Plin. n. h. 7, 45; Tac. ann. 14, 60, 2; s. unten). Dennoch werden diese Frauen im Hinblick auf die M. d. genauso behandelt wie Männer. Dies entspricht ihrer realen Macht. Sie waren Personen sui iuris, standen in der Öffentlichkeit u. verfügten über eigene Beziehungen u. eigenes Vermögen. Sie werden dementsprechend enteignet, ihre Häuser werden zerstört (für Julia d. J. Suet. vit. Aug. 72, 3; Varner, Mutilation 90). Auch was ihre Abbildungen angeht, entspricht ihre Behandlung der der Männer, wenngleich es bei ihnen weniger Umwandlungen als Zerstörungen gibt (Kleiner). Die Grausamkeit der Bestrafung erfährt im Laufe der Zeit sogar eine Steigerung. Der Umgang mit der Leiche der Octavia verdeutlicht, dass man auf das weibliche Geschlecht keine Rücksicht mehr genommen hat (Tac. ann. 14, 64, 2), was auch für seine literarische Porträtierung gilt. So wird der Vorwurf der sexuellen Ausschweifungen von der Literatur in der Regel unkritisch übernommen (A. Richlin, Julia's jokes, Galla Placidia, and the Roman use of women as political icons: B. Garlick [Hrsg.], Stereotypes of women in power [New York 1992] 65/91; S. R. Joshel, Female desire and the discourse of empire. Tacitus' Messalina: Signs 21 [1995] 50/82).

α. Julia d. Ä. Nach Plin. n. h. 7, 45 klagte Augustus Julia d. Ä. vor dem Senat des Ehebruchs u. des Hochverrats an. Es folgte ihre Verbannung auf die Insel Pandateria. Im J. 3 nC. wurde Rhegion ihr Verbannungsort. Sie starb iJ. 14 nC. (Tac. ann. 1, 53, 1). Ihre Beisetzung in seinem Mausoleum war von Augustus verboten worden (Suet. vit. Aug. 101; Dio Cass. 56, 32, 4). Sie wurde enterbt, u. ihre Abbildungen wurden zerstört. – Nach Varner überlebten sieben Inschriften, die Julia auf Gruppenbildern ausweisen (Portraits 59). Alle stammen aus dem Osten des Reiches, was evtl. darauf zurückgeführt werden könnte, dass ihre Bilder dort nicht der M. d. unterlagen. Auch der Umstand, dass man Julia keinen bestimmten Porträttyp zuweisen kann, wird in der Literatur auf ihre M. d. zurückgeführt (ebd. 60). Ebenso können die Schwierigkeiten, Julia auf der Ara pacis zu identifizieren, mit ihrer M. d. in Zusammenhang stehen (ebd.).

β. Julia d. J. Auch bei Julia d. J., Tochter der Julia d. Ä. u. des Agrippa, ist unklar, ob sie in eine Verschwörung gegen Augustus involviert war (ProsImpRom^2 1, 635; B. Levick, The fall of Julia the Younger: Latom 35 [1976] 301/39). Nach den Quellen verstieß sie durch ihr auffälliges sexuelles Verhalten gegen die Ehe- u. Sittengesetzgebung des Augustus (Tac. ann. 3, 24, 1/4; Plin. n. h. 7, 149; Suet. vit. Aug. 65, 1). Sie wurde iJ. 8 nC. wegen Ehebruchs verbannt (Tac. ann. 4, 7, 4), ihr Mann, Aemilius Paulus, lege maiestatis (Schol. Iuvenal. 6, 158 [84 Wessner]; *Maiestas). Anders als im Fall ihrer Mutter wurde nicht nur ihre Beisetzung im Mausoleum des Augustus verboten, sondern auch ihr Haus zerstört u. ein Kind, das nach der Verbannung geboren worden war, getötet (Suet. vit. Aug. 65, 4). Keine Darstellungen, die mit Sicherheit ihr zugewiesen werden können, haben ihre M. d. überlebt (Varner, Portraits 61).

3. Memoriae damnationes von Personen außerhalb des Kaiserhauses. Hier kann eine zeitliche Begrenzung auf die Regierungszeit des Tiberius erfolgen, da unter ihm bei der Verhängung der M. d. eine vergleichsweise große Systematik zu erkennen ist, was in der Kaiserzeit eine Ausnahme bildet. Hatte es unter Augustus kaum eine M. d. außerhalb des Kaiserhauses gegeben, erfolgten unter Tiberius gleich mehrere Urteile dieser Art. In seine Regierungszeit fallen etwa die Verurteilungen des C. Silius A. Caecina Largus, Cremutius Cordus, Drusus Iulius Caesar, der Agrippina d. Ä., Vipsania, Livia Iulia u. des Mamercus Aemilius Scaurus (vgl. R. A. Bauman, Impietas in principem [1974] 62. 86. 89f. 99f mit Belegen).

α. Gnaeus Calpurnius Piso. Ein Fall von enormer Prominenz war die Verurteilung des Gnaeus Calpurnius Piso. Ihn beschuldigte man des Giftmords an Germanicus, dem Großneffen des Augustus u. Adoptivsohn des Tiberius (Plin. n. h. 11, 187; Joseph. ant. Iud. 18, 54), u. verdächtigte ihn, widerrechtlich versucht zu haben, die Kontrolle

über seine alte Provinz Syrien wiederzuerlangen (Tac. ann. 2, 76/9). Über die Affäre sind wir in erster Linie durch die Darstellung des Tacitus (ebd. 3, 10, 1/18, 4) u. das SC de Cn. Pisone patre informiert (W. Eck / A. Caballos / F. Fernández, Das SC de Cn. Pisone patre [1996]). Der Prozess wurde trotz Pisos Selbstmord durchgeführt. Es wurde eine Reihe der üblichen Strafen post mortem über ihn verhängt, seine unmittelbare Familie war jedoch nicht betroffen: Seinen Söhnen Marcus u. Gnaeus wurde das Vermögen des Vaters, das zunächst dem Staat zugeführt worden war, nachträglich zurückgegeben. Gnaeus wurde jedoch auferlegt, seinen Vornamen, der an seinen Vater erinnerte, abzulegen (Tac. ann. 3, 16, 4). Zuwendungen waren auch für die Enkeltochter Calpurnia vorgesehen. In der lex portorii provinciae Asiae dJ. 62 (W. Eck, Cn. Calpurnius Piso, cos. ord. 7 v. Chr. u. die lex portorii provinciae Asiae: EpigrAnatol 15 [1990] 139/45) wurde der Name Pisos wie der seines Sohnes von Gnaeus zu Lucius umgeändert. So konnte sein Praenomen aus den offiziellen Dokumenten u. der Generationenfolge der Pisones verschwinden, ohne dass eine Erasion vorgenommen werden musste. Aufgrund der Tatsache, dass die Familie dies zuließ, konnte sie ohne nennenswerte Einschränkungen weiter existieren (Flower, Rethinking 173).

β. Seian. Ein weiterer, äußerstes Aufsehen erregender Fall in der Regierungszeit des Tiberius ist der Seians. Im J. 31 nC. stürzte Tiberius Seian mit Hilfe des zum Gardepräfekten ernannten Macro (s. unten). Mit der Ankündigung, die tribunicia potestas zu erhalten, wurde Seian am 18. X. 31 in den Senat gelockt u. mit Schmähungen überhäuft (Tac. ann. 6, 25, 3). Nicht nur versetzten sie ihm Schläge ins Gesicht; ‚sie warfen seine sämtlichen Standbilder um, zertrümmerten sie u. schleiften sie weg, ganz als wollten die Leute damit dem Mann selbst Schmach antun, u. so konnte er mit eigenen Augen sehen, was ihm widerfahren sollte‘ (Dio Cass. 58, 11, 3f). Nach Juvenal wurden auch seine Bronzedarstellungen zu Nachttöpfen u. ähnlichem geschmolzen (10, 64: urceoli, pelves, sartago, matellae). Seian wurde am selben Tag hingerichtet, zwei seiner Kinder wurden ermordet. Seine ‚Leiche aber wurde die Treppen herunter geworfen, wo sie der *Pöbel drei Tage lang schändete, u. schließlich im Fluss versenkte‘ (Dio Cass. 58, 11, 5). Vom Senat wurde beschlossen, ‚keinerlei Trauer über das Geschehene zu bezeugen, vielmehr ein Standbild der Libertas auf dem Forum aufzurichten. Außerdem sollte unter Leitung aller Behörden u. Priester, was bisher noch nie geschehen, ein Fest abgehalten u. der Todestag des Seian alljährlich durch Pferderennen u. Tierhetzen unter Aufsicht der Mitglieder der vier Priesterkollegien u. der Sodales Augustales gefeiert werden‘ (ebd. 58, 12, 4f).

γ. Weitere. Das Urteil einer M. d. wurde unter Tiberius an Personen vollstreckt, die am Kaiserhof über maßgeblichen Einfluss verfügten u. diesen gegen die Position des Kaisers selbst missbraucht zu haben scheinen. Tiberius erwies sich im Vergleich mit nachfolgenden Kaisern sogar als ausgesprochen milde. Zwar ließ *Caligula die Majestätsprozesse für zwei Jahre abschaffen, aber mit einer neuen, von ihm selbst ausgelösten Welle von Majestätsprozessen wurde weiter Schrecken verbreitet (Dio Cass. 59, 23, 8; Suet. vit. Cal. 14, 1; 24/30; Bauman, Impietas aO. 135/41). *Claudius u. Nero führten Prozesse intra cubiculum, also in ihren Privaträumen, u. in den Baracken der Prätorianer durch. Es gab keine öffentlichen Prozesse mit senatorischer Beteiligung mehr (Tac. ann. 11, 2, 1; Levick, Tiberius aO. 186).

C. Christlich. I. Ausführung. a. Allgemein. Die M. d. hatte auch im Christentum Bestand. Im 4. Jh. wurden etwa die Kaiser **Constantinus II u. **Constans I im Gebiet der Usurpatoren u. Gegenkaiser *Magnentius, Nepotianus, Firmus, Procopius, Magnus Maximus, Flavius Victor mit der M. d. belegt (vgl. Varner, Mutilation 214/21 mit Belegen; Delmaire) u. die Namen des Constantius Gallus, des Magnentius u. des Vetranio mit der Absicht, die Erinnerung an sie auszulöschen, aus Inschriften entfernt (Dessau nr. 738. 741; B. Bleckmann, Constantius Gallus: JbAC 51 [2008] 231/7). – Dass die Zerstörung gegnerischer Statuen auch in der christl. Spätantike eine verbreitete Praxis ist, bezeugen etwa die Lact. mort. pers. 42, 1 u. Eus. vit. Const. 1, 47 beschriebenen Zerstörungen der Bildnisse des Maximianus iJ. 310 oder die des *Maximinus Daia iJ. 313 (Eus. h. e. 9, 11, 2; Greg. Naz. or. 4, 96 [SC 309, 240]; Engemann aO. [o. Sp. 657] 1041; in früherer Zeit Tert. nat. 1, 7, 9 [CCL 1, 18]). Erasionen kaiserlicher Namen erfolgten, wie schon in der

frühen Kaiserzeit, zumeist partiell, indem man den für den jeweiligen Kaiser gebräuchlichen Teil des Namens eradierte: Licinianus (Licinius), Galerius Valerius (Maximianus), Galerius Valerius (Maximinus) (AnnÉpigr 1995 nr. 1561c). Sie betreffen auch Kaiser, die keine offizielle M. d. erlitten hatten, besonders solche, die Christen verfolgten bzw. unterdrückten wie Diokletian, Maximianus, Galerius, Maximinus Daia u. Julian (Delmaire 304). – Dennoch lässt sich grundsätzlich für die M. d. im 4. Jh. keine einheitliche Anwendung feststellen. Die in unterschiedlichen Reichsteilen sehr verschiedene Durchführung von Erasionen u. Statuenzerstörungen weist darauf hin, dass in den einzelnen Städten nach dem Tod eines Herrschers oder nach seiner Absetzung nicht auf ein offizielles Dekret gewartet, sondern vor Ort entschieden wurde, ob u. in welcher Form eine M. d. zur Anwendung kam (vgl. Ambr. Iob et Dav. 3, 8, 24 [CSEL 32, 2, 262]: vide quemadmodum in civitatibus bonorum principum imagines perseverant, deleantur imagines tyrannorum; PsFulg. Rusp. trin. 3 [CCL 90, 242]; ClavisPL^3 843). Statuen wurden meist dann zerstört, wenn Herrscher gestürzt wurden, eines gewaltsamen Todes gestorben waren oder wenn ihr Nachfolger nicht der gleichen Dynastie entsprang (Delmaire 300). Erasionen sind generell nur in geringer Anzahl belegt u. lassen zudem seit der Mitte des 4. Jh. nach (ebd. 305). Diese Entwicklung ist wohl auf den Vorrang des Bildes gegenüber dem Wort zurückzuführen u. darauf, dass die Bedeutung des Namens, besonders des Gentilnamens, in der spätantiken Kultur zurückging. Auch literarisch fand die Erasion von Herrschernamen kein großes Echo. Lediglich Joh. Chrys. c. Iud. et gent. 9 (PG 48, 824/6) berichtet von der Eradierung der Namen von in Ungnade gefallenen Herrschern.

b. In der Literatur. Was die Nennung von mit M. d. belegten Personen in Texten angeht, so lassen sich Fälle von Eigenzensur beobachten: Maximianus, der iJ. 310 zum Selbstmord gedrängt wurde u. dessen Name in den von Konstantin kontrollierten Gebieten eradiert wurde, wird im Paneg. lat. 6 (7) aus der Zeit kurz nach seinem Tod mit keinem Wort erwähnt, das gleiche gilt für *Maxentius (ebd. 4 [10]). Auch der Name des Maximinus Daia wird Eus. h. e. 8, 17 in der Abschrift des sog. Toleranzedikts vJ. 311 ausgelassen (vgl. Lact. mort. pers. 34; H. D. Altendorf, Art. Galerius: o. Bd. 8, 791). Ebenso nennt Kaiser *Iulianus Magnentius in seinen an Constantius II gerichteten Reden 1 u. 3 nicht, obwohl er über den Kampf gegen den Usurpator spricht (1, 1, 10/68. 116/80 Bidez). – Im Gegensatz dazu wird der Name des Magnus Maximus sechsmal im Panegyricus des Pacatus an Theodosius I erwähnt (Paneg. lat. 2 [12], 24, 4. 38, 1. 40, 3. 41, 2. 42, 3. 45, 2. 4), auch Ambrosius nennt seinen Namen nach seinem Fall (ep. 30 [24], 1 [CSEL 82, 1, 207f]; 74 [40], 23 [ebd. 82, 3, 68]). Es lässt sich demnach kein systematischer Nachvollzug der M. d. in der Literatur erkennen (Delmaire 299f).

c. In der Gesetzgebung. In spätantiken Gesetzeskorpora lassen sich vereinzelt Hinweise auf die M. d. von Herrschern finden. Die Reskripte der Tetrarchie, die in den sog. Fragmenta Vaticana überliefert sind, tragen die Namen Diokletians, Maximians u. des Constantius I; Galerius wird nicht genannt. Licinius erscheint nie als Adressat der Gesetze u. Reskripte von 312 bis 324, weder im Cod. Theod. noch im Cod. Iust. oder in den Fragmenta Vaticana. Er wird jedoch namentlich erwähnt (Cod. Theod. 15, 14, 1 vJ. 324) u. ebd. 15, 14, 2/4 vJ. 325/26 als tyrannus qualifiziert. Unter der Feder der Kanzlei des Constans wird Constantin II als publicus et noster inimicus (ebd. 11, 12, 1 vJ. 340), Magnentius (ebd. 15, 14, 5 vJ. 352) als Tyrann bezeichnet (u. die Zeit seiner Herrschaft als tempus tyrannicum: ebd. 9, 38, 2 vJ. 354 ohne ihn selbst zu erwähnen; vgl. jedoch ebd. 15, 14, 7. 9 vJ. 388/95). *Eugenius wird einfach als tyrannus tituliert (ebd. 15, 14, 9. 11f vJ. 395). Im Cod. Theod. sind mehrere Gesetze erhalten, die Gesetze besiegter oder mit M. d. belegter Kaiser revidieren (etwa des Licinius [15, 14, 1/4 vJ. 324/26], des Constantin II [11, 12, 1 vJ. 340], des Magnentius [15, 14, 5 vJ. 352; 15, 10, 5 vJ. 353], des Maximus u. des Eugenius [15, 14, 9. 11f vJ. 395]). – Es fällt auf, dass keines dieser Gesetze die Eradierung von Namen oder das Einschmelzen von Münzen von Usurpatoren vorsieht; außerdem zeigen archäologische Funde, dass diese weiter im Umlauf blieben (Delmaire 302). Erasionen werden nur in drei Fällen, die sich allerdings nicht auf Kaiser beziehen, vorgeschrieben (Cod. Theod. 15, 14, 9 vJ. 395; 9, 40, 17 vJ. 399; 15, 14, 13 vJ. 413). Im letzten Fall wird etwa angeordnet, dass der

Name des Heraclianus nach seiner Revolte in *Africa aus der öffentlichen u. privaten Erinnerung gelöscht u. alles, was unter seinem Namen vollzogen wurde, rückgängig gemacht werden sollte. Dennoch sind im Cod. Theod. zwei Gesetze enthalten, die an ihn gerichtet sind (ebd. 16, 5, 51. 56 vJ. 410/15), u. sein Name erscheint mit dem Zusatz hostis publicus (ebd. 9, 40, 21 vJ. 412; Delmaire 300f).

d. Die Memoriae damnatio Kaiser Julians. Ein prominentes Beispiel für eine inoffizielle, aber darum nicht weniger effektive M. d., die von christlicher Seite durchgeführt wurde, ist Kaiser *Iulianus. Zwar erfuhr er keine reichsweite M. d., sondern stattdessen sogar eine consecratio, doch erfolgte offenbar aufgrund lokaler städtischer Beschlüsse eine Entfernung seiner Bildnisse. – In Aphrodisias in *Karien etwa befand sich hinter der scaena des dortigen Theaters ehemals eine, vermutlich bronzene, Statue Julians mit einer Inschrift auf einer zylindrischen Basis. Sie wurde zu einem unbekannten Zeitpunkt nach seinem Tod entfernt, vermutlich wurde gleichzeitig auch sein Name eradiert. Die Basis fand jedoch spätestens zu Ehren des Theodosius I oder Theodosius II wieder Verwendung, wobei an die Stelle des nur zT. eradierten Namens (praenomen u. nomen gentile blieben erhalten) der Name des amtierenden Kaisers eingefügt wurde (Th. Fleck, Die Portraits Julianus Apostatas [2008] 15). Auch anderenorts wurde der Name Julians eradiert (Inscr. lat. de l'Algérie 1, 2100; AnnÉpigr 1916 nr. 10; 1987 nr. 1075 [Africa]; 1990 nr. 957 [Kleinasien]; Delmaire 309; S. Conti, Die Inschriften Kaiser Julians [2004]). – Julians Erinnerung wurde spätestens seit seinem Tod iJ. 363 in Mesopotamien von christlicher Seite diffamiert. Denn die Nachricht von seinem Ableben machte überall Eindruck, bei den Heiden herrschte zunächst Sprachlosigkeit, dann Trauer (Liban. ep. 1154. 1431 [11, 283f. 469f Foerster]; or. 17f [2, 206/21. 236/371 F.]), u. bei den Christen brach Begeisterung aus (ebd. 18, 90 [2, 274f F.]). *Ephraem Syrus (hymn. c. Iulian. 1/4 [CSCO 175/Syr. 79, 64/86]), *Joh. Chrysostomus (paneg. Bab. 2, 76/97 [SC 362, 194/224]) u. *Gregor v. Naz. (or. 4f [SC 309]) verfassten Invektiven gegen Julian, den Abtrünnigen u. angeblichen Mörder des Constantius II. Die Kirchenschriftsteller seit dem 5. Jh., beginnend mit Theodoret, sind überzeugt, dass der Tod des Abtrünnigen eine göttliche Rachetat sei (Theodrt. h. e. 3, 25; vgl. Soz. h. e. 6, 1, 13/2, 2). Soz. h. e. 6, 2, 13/6 stellt eine Liste von Naturkatastrophen auf, die Gottes Zorn über Julian zum Ausdruck brächten. Für Theodoret (hist. rel. 2, 14 [SC 234, 224]) war er ein ‚hässliches, stinkendes Schwein'. Hieron. ep. 70, 3 nannte ihn einen ‚wütenden Hund', dessen Tod die wohlverdiente Strafe für seine ‚unverschämte Zunge' sei (vgl. H. J. Loth, Art. Hund: o. Bd. 16, 825). Dass er, von der tödlichen Lanze getroffen, vicisti Galilaee (‚Du hast gesiegt, Galiläer') ausgerufen habe, wurde von Theodoret (h. e. 3, 25, 7) erfunden u. über die Historia Tripertita von Cassiodor (hist. 6, 47, 3 [CSEL 71, 372]) in die westl. lat. Literatur übernommen. Anstelle einer literarischen M. d. lässt sich also von christlicher Seite eine Diffamierung der Person des Julian erkennen (K. Rosen, Julian [2006] 394/408 mit weiterer Lit.).

II. Äußerungen christl. Autoren über die Memoriae damnatio. Wie im paganen Kontext zwischen guten Kaisern u. Tyrannen (*Fürstenspiegel) unterschieden wurde, war auch für die Christen nicht jeder Kaiser von Gott inthronisiert oder gar Gottes Stellvertreter auf Erden. Schlechte Herrscher wurden entweder als von Gott bestellte Bestrafung für die Menschen oder gar als Inkarnation des Satans betrachtet (vgl. P. G. van der Nat, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 755/7). Als schlechte Kaiser galten vor der Christianisierung des Reiches besonders solche, die die Christenverfolgungen angeordnet hatten (vgl. J. Vogt, Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1206; C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 149). Die M. d. erscheint in diesem Zusammenhang häufig als eine durch den Senat verhängte Strafe des christl. Gottes. Hieronymus etwa führt als Beispiele für die Anwendung der M. d. Christenverfolger wie Iulianus, Maximianus, Valerianus, Decius, Domitianus u. Nero (in Hab. comm. 2, 3, 14/6 [CCL 76A, 645]) an u. beschreibt die Praxis folgendermaßen (ebd. [644]): ‚Wenn einmal ein Tyrann niedergemetzelt wird, werden auch seine Standbilder u. Statuen abgesetzt (deponuntur), u. (über sie) nur durch Veränderung der Gestalt u. Wegnahme des Kopfes das Antlitz des Siegers gelegt'. Auch Lact. mort. pers. 3, 2f erscheint die M. d. als eine durch den röm. Senat ausgeführte Strafe Gottes an den Verfolgern

der Christen. So habe Domitian die Rache des Herrn ereilt, als er begann, Christen zu verfolgen: ‚Es war nicht der Rache genug, dass er (scil. Domitian) zu Hause umgebracht wurde; sogar das Andenken an seinen Namen wurde ausradiert (etiam memoria nominis eius erasa est). Denn obwohl er viele bewundernswerte Bauten errichtet hatte, obwohl er das Kapitol u. andere berühmte Denkmäler erbauen ließ, verfolgte der Senat so seinen Namen (ita nomen eius persecutus est), dass weder von seinen Standbildern noch von seinen Inschriften irgendwelche Spuren (vestigia) übrigblieben'. Im Fall des Maximian ist es Konstantin, der befiehlt, dessen Standbilder umzustürzen u. Gemälde mit seinem Bildnis herabzureißen (ebd. 42, 1/3). In der Rede zur Weihung der Kirche von Tyrus bringt Eusebius die Tyrannen in direkten Zusammenhang mit dem Teufel (h. e. 10, 4, 10/6): Sie seien, so schreibt er, seine Agenten u. hätten die Menschen mit Hilfe von Bildern verführt. Jetzt aber habe Christus das Böse beseitigt u. zwar so gründlich, dass noch nicht einmal sein Name bestehen bleibe. Der neue Kaiser könne jetzt in die Gesichter alter Idole spucken u. über alte Betrügereien lachen (nach Stewart 177 direkte Entlehnung des für die M. d. typischen Vokabulars). – Dass jedoch Eusebius in seinem Werk darauf verzichtet, die M. d. des Maxentius u. des Licinius explizit zu erwähnen, ist, trotz der angeführten Beispiele, für das Christentum insgesamt symptomatisch (s. o. Sp. 675f). Denn christlich blieb zwar die scharfe Trennung zwischen guten Herrschern u. Tyrannen erhalten, die M. d. aber wurde nur noch als eine von vielen vom Senat bzw. dem nachfolgenden Kaiser gegen Tyrannen verhängten Maßnahmen betrachtet. Eine Auseinandersetzung mit der M. d. im Kontext geschichtstheoretischer u. theologischer, vor allem trinitätstheologischer Reflexionen, erfolgte nicht, ebenso wenig wie sie im Kontext von Überlegungen über die Bedeutung von nomen u. persona, Bild u. Kult eine Rolle spielte. Nur an wenigen Stellen wird explizit auf sie Bezug genommen. Gregor v. Naz. etwa berichtet von den zerstörten Statuen des Maximinus Daia, die weithin sichtbar machten, welcher Natur seine Strafe gewesen war (or. 4, 96 [SC 309, 240f]), Ambrosius führt off. 1, 244 (CCL 15, 89) aus, dass es ein Verbrechen sei, Bilder von Tyrannen zu besitzen (vgl. Iob et Dav. 3, 8, 24 [CSEL 32, 2, 262]; in Ps. 38, 27 [ebd. 64, 204]), u. Athan. c. gent. 9f (SC 18bis, 74/84) polemisiert gegen den Kaiserkult u. gegen die M. d., beide Praktiken seien von Menschen für Menschen geschaffen worden (*Herrscherkult). Was sich finden lässt, sind konzeptionelle Anklänge an die M. d. So kann Stewart 159/89 nachweisen, dass christliche Beschreibungen der spontanen Zerstörung der Statuen des Kaisers Theodosius u. seiner Familie in Antiochien iJ. 387 nC. in ihrer Sichtweise u. Diktion durch die Konventionen der Durchführung u. Darstellung von M. d. beeinflusst sind (Joh. Chrys. stat. 21, 11 [PG 49, 211/22]; Soz. h. e. 7, 23). Auch ist die von Christen vorgenommene Zerstörung heidnischer Götterstatuen u. -bilder durch die Tradition der M. d. beeinflusst u. stellt wahrscheinlich eine interpretatio Christiana der heidn. Praxis dar (H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 808/14; Stewart, bes. 182/4).

III. Vergleichbare Praktiken im christl. Kontext. Interessant ist die Frage, inwieweit man innerhalb des Christentums abweichende Standpunkte, etwa die als häretisch klassifizierten, mit Methoden verfolgte, die der M. d. vergleichbar sind. Nach Joh. Eph. h. e. 3, 1, 36; 3, 2, 27. 34 (CSCO 106/Syr. 55, 32. 66. 73) etwa werden Bilder abgesetzter Bischöfe entfernt u. zerbrochen oder man zieht sie mit dem Kopf nach unten durch den Schmutz (ebd. 3, 3, 16 [105]; J. Kollwitz, Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung: RömQS 48 [1953] 18). Durch die Häretikergesetze des Cod. Theod. u. des Cod. Iust. wird heterodoxen Bewegungen (u. a. den sog. Arianern, Donatisten u. Manichäern) das Recht, sich zu versammeln, genommen. Ihre Versammlungsgebäude werden beschlagnahmt, u. es wird ihnen verboten, zu predigen u. ‚Irrlehren' öffentlich zu verbreiten (Cod. Theod. 16, 5, 1/30); zudem kam es zu materiell-repressiven Maßnahmen in Form von Bußzahlungen, Beschlagnahmung auch von Privatbesitz u. Beschneidungen des Erbrechts (ebd. 16, 5, 21 vJ. 392; 16, 5, 30 vJ. 396; 16, 5, 43 vJ. 408 u. ö.; Cod. Iust. 1, 5, 8 vJ. 455). Eine der physischen Strafmaßnahmen bildete die Todesstrafe (Cod. Theod. 16, 5, 9 vJ. 382; 16, 5, 51 vJ. 410; 16, 5, 56 vJ. 415 u. ö.). Zu den sozial-repressiven Maßnahmen ist eine Infamierung zu rechnen, die u. a. zu einem Ausschluss von den Ämtern im Staatsdienst bzw. zur Ausweisung führte.

Die Anordnung zur öffentlichen Verbrennung manichäischer Schriften erfolgt unter Valentinian III in der Lex quicumque (Cod. Iust. 1, 5, 8; S. Ragg, Ketzer u. Recht [2006] 19f). Erasionen bzw. Streichungen aber werden hier nicht angeordnet. Ein expliziter Verweis auf eine Rehabilitierung begegnet Cod. Theod. 16, 5, 38 vJ. 405, der sich auf Manichäer u. Donatisten bezieht: in memoriam revocet. – Streichungen von Namen lassen sich hingegen in kirchlichen Diptychen (u. a. von Bischöfen) finden (Cod. Iust. 1, 3, 23 vJ. 452; W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1248). Aug. ep. 78, 4 spricht von einem Presbyter Bonifatius, dessen Namen aus dem Liber vivorum, wie die Diptychen auch genannt wurden, gestrichen wurde. Auch im Fall des Joh. Chrysostomus kam es zu Kontroversen, ob sein Name in den Diptychen aufgeführt werden sollte. Er erscheint nicht in der Liste der verstorbenen Bischöfe, sondern in der der Presbyter, *Diakone u. *Laien (vgl. F. Cabrol, Art. Diptyches: DACL 4, 1, 1057; R. Brändle, Art. Johannes Chrysostomus II: o. Bd. 18, 493f). Das Conc. Ephesin. vJ. 449, die sog. Räubersynode, fordert dazu auf, Ibas v. Edessa aus dem Kirchenregister zu streichen (21 Flemming; vgl. Conc. Eliberit. cn. 29 [4, 251 Martínez Díez / Rodríguez]: Verbot, den Namen eines von Dämonen besessenen Energumen zu nennen; *Energumenoi), auf der Synode von Mopsuestia vJ. 550 wird festgestellt, dass der Name Theodors v. Mops. in den Diptychen durch den von Cyrill v. Alex. ersetzt worden ist (AConcOec 4, 1, 122; vgl. O. Stegmüller, Art. Diptychon: o. Bd. 3, 1146; R. F. Taft, A history of the liturgy of St. John Chrysostom 4. The Diptychs [Roma 1991] 95. 169). – Andererseits konnte es auch zur Tradierung der Namen von Häresiarchen u. sorgfältigen Erinnerung ihrer kirchl. Verurteilung kommen (vgl. N. Brox, Art. Häresie: o. Bd. 13, 286f). Zusätzlich wurden sie mit Bezeichnungen wie Satan oder Antichrist versehen (W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1039). Dieses an sich widersprüchliche Verfahren ist jedoch nicht als spezifisch christlich zu bewerten; auch in der röm. Antike wurde zwar einerseits die Erinnerung vernichtet, andererseits aber war man sich stets bewusst, um wessen Erinnerung es sich handelte, u. die Namen der mit Namensverbot Belegten waren fast durchgehend bekannt.

W. R. Connor, The razing of the house in Greek society: TransAmPhilolAss 115 (1985) 79/102. – R. Delmaire, La damnatio memoriae au Bas-Empire à travers les textes, la législation et les inscriptions: Cahiers du Centre Gustave-Glotz 14 (2003) 299/310. – H. I. Flower, The art of forgetting. Disgrace and oblivion in Roman political culture (Chapel Hill 2006); Damnatio memoriae and epigraphy: Varner (Hrsg.) 58/69; Rethinking ‚Damnatio memoriae'. The case of Cn. Calpurnius Piso pater in AD 20: ClassAntiqu 17 (1998) 155/87. – Ch. W. Hedrick, History and silence. Purge and rehabilitation of memory in Late Antiquity (Austin 2000). – H. Jucker, Die Bildnisstrafen gegen den toten Caligula: Praestant interna, Festschr. U. Hausmann (1982) 110/8; Julisch-claudische Kaiser- u. Prinzenporträts als ‚Palimpseste': JbInst 96 (1981) 236/316. – M. Kajava, Some remarks on the erasure of inscriptions in the Roman world (with special reference to the case of Cn. Piso, cos. 7 BC): H. Solin (Hrsg.), Acta Colloquii Epigraphici Latini (Helsinki 1995) 201/10. – D. E. E. Kleiner, Now you see them, now you don't. The presence and absence of women in Roman art: Varner (Hrsg.) 45/57. – K. Mustakallio, Death and disgrace. Capital penalties with post mortem sanctions in early Roman historiography (Helsinki 1994). – A. Pesch, De perduellione, crimine maiestatis et memoria damnata (1995). – P. Stewart, The destruction of statues in Late Antiquity: R. Miles (Hrsg.), Constructing identities in Late Antiquity (London 1999) 159/89. – E. R. Varner, Mutilation and transformation. Damnatio memoriae and Roman imperial portraiture = Monumenta Graeca et Romana 10 (Leiden 2004); Portraits, plots and politics. ‚Damnatio memoriae' and the images of imperial women: MemAmAcRome 46 (2001) 41/93. – E. R. Varner (Hrsg.), From Caligula to Constantine. Tyranny and transformation in Roman portraiture (Atlanta, Ga. 2000). – F. Vittinghoff, Der Staatsfeind in der röm. Kaiserzeit. Unters. zur ‚damnatio memoriae' = Neue dt. Forschungen 84 (1936).

Eva Elm.

Memorieren s. Auswendiglernen: o. Bd. 1, 1030/9.

Memra s. Lehrdichtung: o. Bd. 22, 1082/90.

Menander.

I. Leben u. Werk. a. Leben. M., der schon in der Antike weithin als bedeutendster Autor der Neuen Komödie galt, wurde 342/341 vC. als Sohn reicher u. angesehener Eltern im attischen Demos Kephisia geboren u. starb 292/291 vC. mit 52 Jahren, angeblich durch *Ertrinken im Piräus (Men. testim. 1/3. 23 [R. Kassel / C. Austin (Hrsg.), Poetae Comici Graeci 6, 2 (1998) 1. 12]). Sein Grab lag der Überlieferung zufolge an der Straße vom Piräus nach Athen (ebd. 24 [12]); seine Statue stellte man im Dionysostheater auf (ebd. 25 [12]). Alexis, ein Hauptvertreter der Mittleren *Komödie, soll sein *Lehrer (ebd. 3 [1]. 6 [2]: Onkel) gewesen sein; dies ist insofern glaubhaft, als M. die Gattungstradition gut kannte (Ch. Cusset, Ménandre, lecteur de la Comédie Ancienne?: Pallas 67 [2005] 35/45). Angeblich diente er mit *Epikur als Ephebe (Men. testim. 7 [PoetComGr 6, 2, 2]) u. war mit Theophrast, der auch sein Lehrer gewesen sein soll, u. damit dem Peripatos verbunden (ebd. 8 [2]). Ein freundschaftliches Verhältnis zu Demetrios v. Phaleron erwies sich nach dessen Sturz als gefährlich (ebd. 9 [3]); zu einer Begegnung beider gibt es eine phantasievolle Fabel (10 [3]), die später Tertullian beeinflusst hat (pall. 4, 8 [CCL 2, 745]). Anekdotische Details sind verdächtig, da oft aus den Werken extrapoliert. So soll er Liebschaften mit den Hetären Thais (Men. testim. 18 [PoetComGr 6, 2, 4]; als Komödientitel: Men. frg. 163/9 [ebd. 124]) u. Glykera (testim. 16/9 [4]; wohl als Komödientitel: frg. 96 [91]) unterhalten haben. Zu derjenigen mit Glykera hat Alkiphron einen Briefwechsel verfasst (testim. 20 [5/11]).

b. Überlieferung. 1. Werke. Kurz nach M.s Tod setzt die direkte Überlieferung durch Papyri ein, nimmt seit dem 4. Jh. nC. allmählich ab u. endet im 7. Jh. (Blanchard 20f). Die Papyri sind eine Quelle ständiger Neuentdeckungen (vgl. G. Bastianini / A. Casanova [Hrsg.], Menandro. Cent'anni di papiri [Firenze 2004]), aber auch Handschriften können Überraschungen bieten: 2003 entdeckte F. D'Aiuto in einem syr. Palimpsest (Vat. syr. 623) M.verse (dysc. 305/500 u. etwa 196 weitere, wohl auch von M.; P. Orsini, Manoscritti in maiuscola biblica [Cassino 2005] 294f). Vor den Papyrusfunden im 19. Jh. war M. nur durch sekundär überlieferte Zitate u. seine röm. Adaptionen bekannt. Mittlerweile besitzen wir fast den ganzen Dyskolos (,Der Griesgram'), größere Teile von Aspis (,Der Schild'), Epitrepontes (,Das Schiedsgericht'), Kolax (,Der Schmeichler'), Misumenos (,Der Verhasste'), Perikeiromene (,Die Geschorene'), Samia (,Das Mädchen von Samos') u. Sikyonios/-oi (,Der / Die Sikyonier'). Von anderen Stücken kennen wir manchmal die Umrisse der Handlung, (Teil-) Szenen, einige Verse oder Wörter oder auch nur den Titel. – M. hat angeblich 105, 108 oder 109 Stücke geschrieben (Men. testim. 46. 63 [PoetComGr 6, 2, 18. 21]). Gesiegt hat er im Theateragon achtmal (ebd. 46 [18]), was nicht wenig ist. Von der größeren Beliebtheit seines Rivalen Philemon wissen späte Anekdoten (hierzu kritisch I. M. Konstantakos, Rara coronato plausere theatra Menandro? M.'s success in his lifetime: QuadUrbCultClass 88 [2008] 79/106). Zuerst aufgeführt wurde 321 vC. die Orge (,Der Zorn'), die gesiegt haben soll (umstritten; Blume 8). Den ersten sicher belegten Sieg errang M. mit dem Dyskolos an den Lenäen 316 (Men. testim. 50 [PoetComGr 6, 2, 19]); im Jahr darauf siegte er an den Dionysien (ebd. 48 [19]). Wohl 312 u. 311 erzielten Heniochos (,Der Wagenlenker') u. Paidion (,Das Kind') nur den fünften Platz (ebd. 51 [19]); Imbrioi (,Die Leute von Imbros') wurden 302/301 aufgeführt (52 [20]). Nur wenige Stücke lassen sich grob (zB. Methe [,Die Trunkenheit']: vor 318 [Men. frg. 224, 14 (156)]), die meisten gar nicht datieren.

2. Themen. M.s Stücke spielen im begüterten Bürgertum; die Familie steht im Zentrum des Interesses. Die konfliktreichen Liebesgeschichten sind mit sozialen Aspekten angereichert, die in binären Gegensätzen Ausdruck finden (zB. Reichtum / *Armut, Stadt / Land, alt / jung). Doch bewegen sich die Stücke nicht nur im Privaten, wie zB. die scharfen Bemerkungen zu Dionysios v. Herakleia (Men. frg. 25 [PoetComGr 6, 2, 57]) zeigen. Zu Recht wird seit der Antike die Kunst der Charakterzeichnung bei M. ge-

lobt, die durch feine Nuancierung besticht. Dennoch ist es zu einseitig, seine Werke im Gefolge antiker Urteile (zB. Men. testim. 94 [ebd. 27]: Manil. 5, 470/6) als ‚Spiegel' des Alltagslebens zu lesen (vgl. S. M. Goldberg: The making of M.'s comedy [London 1980] 109/21). Euripides' Einfluss, den bereits Quint. inst. 10, 1, 69 (Men. testim. 101 [PoetComGr 6, 2, 29]) betont, verraten das Motiv der Intrige, mit der Widerstände gegen die Liebschaft beseitigt werden sollen, u. damit verbunden diejenigen von Betrug u. Irrtum. Kennzeichnend für M.s Theologie ist die hellenist. Tyche-Konzeption, die gegenüber der Tragödie verstärkt scheint (G. Vogt-Spira, Dramaturgie des Zufalls. Tyche u. Handeln in den Komödien M.s [1992]). Die dramaturgisch sorgfältig gebauten Stücke (Men. testim. 70 [23]; Blanchard 131/7) charakterisieren ein Nebeneinander komischer u. tragischer Situationen u. Stimmungen, ein Oszillieren von Anreizen für u. gegen ein Verlachen des Dargestellten (S. Halliwell, Greek laughter [Cambridge 2008] 388/428).

II. Wirkung. a. Nichtchristlich. 1. Griechisch. α. Hellenismus. Aristophanes v. Byz. lobt seine Lebensnähe (Men. testim. 83 [PoetComGr 6, 2, 25]) u. nähert ihn damit *Homer an, dessen Odyssee als ‚Spiegel des menschlichen Lebens' galt (Aristot. rhet. 3, 3, 1406b 12f). Er sammelt Parallelstellen aus M. ‚u. denjenigen, von denen er gestohlen hat' (frg. 376 Slater = Men. testim. 76 [24]), was wohl keine ernste Kritik an dem von ihm verehrten M. sein sollte (H.-G. Nesselrath, Die attische Mittlere Komödie [1990] 180/3), aber ein Fundament legte für die Plagiatsammlung des Latinos (Men. testim. 81 [25]) u. weitere Plagiatvorwürfe, zB. des Caecilius v. Kaleakte (vgl. Eus. praep. ev. 10, 3, 13 [GCS Eus. 8, 1, 564]) u. *Clemens v. Alex. (zB. strom. 6, 2, 7, 6/8 [Men. frg. 82 (PoetComGr 6, 2, 84)] u. 6, 2, 12, 5f [ebd. 317 (206)]). Es entstehen M.kommentare, zB. von Didymos Chalkenteros (Men. testim. 78 [ebd. 24]). Trotz ähnlicher Thematik u. Einzelaussagen kann man wohl keine direkte Linie von M. zur Philosophie ziehen (anders zB. Blanchard 99/107), was nicht heißt, dass sich M. nie zu ihr geäußert hätte (vgl. zB. Men. frg. 193 [142]). Ob M. auf die Philosophie gewirkt hat (so zB. G. Luck, Panaetius and M.: AmJournPhilol 96 [1975] 256/68), ist schwer zu sagen; als Autorität wird er seit Chrysipp (Men. frg. 604 [312]) auch von Philosophen zitiert. Häufig wird M. in der Epigrammatik gelobt, wo er bis ins 6. Jh. präsent ist (J. M. Raines, Comedy and the comic poets in the Greek epigram: TransProcAmPhilolAss 77 [1946] 83/102). Aus PsDemetr. eloc. 153. 193f (Men. frg. 456 [PoetComGr 6, 2, 267]; vgl. testim. 84 [ebd. 26]) sowie Dionys. Hal. imit. 2 (207 Usener / Radermacher; Men. testim. 87 [26]) wird M.s beispielgebende Funktion für die rhetorische Praxis deutlich.

β. Kaiserzeit. Auf der Bühne wurde M., der allgemeinen Tendenz entsprechend (Nesselrath 343f), allmählich von Mimus u. Pantomimus verdrängt. Wenn er aufgeführt wurde, dann eher in revueartiger Präsentation u. Rezitation von Paradenummern (ebd. 338). Die Repertoirebildung von Wanderschauspielern wird ebenfalls zur Reduktion der als Ganztext verfügbaren Stücke beigetragen haben. Vereinzelte Aufführungen ganzer Komödien sind bis ins 5. Jh. nC. plausibel (Easterling 157); für einige Stücke sind sie durch Theatermarken belegt, zB. für das 3. Jh. nC. (Stefanou 263). Hierzu passt, dass Dio Chrysostomus in einer Autorenauswahl zur Rednerausbildung unter den Dramatikern gerade Euripides u. M. hervorhebt (or. 18, 6f; Men. testim. 102 [PoetComGr 6, 2, 29]), aber empfiehlt, man solle sie nicht selbst lesen, sondern sich vortragen lassen. PsLonginus zitiert M. gar nicht; das Zitat in subl. 38, 5 (PoetComGr 8 frg. adesp. 456) gehört nicht M. Bei den Progymnasmatikern wird M. öfter als Musterautor verwendet als die Tragiker, zB. bei Theon (Men. testim. 108 [32]) u. vor allem Hermogenes (zB. ebd. 116 [33]). Plutarch äußert sich ebenfalls positiv in seiner Synkrisis von **Aristophanes u. M. In seinen Werken zitiert er M. insgesamt etwa fünfzigmal (A. Casanova, Plutarco e Menandro: ders. [Hrsg.], Plutarco e l'età ellenistica [Firenze 2005] 105/18). Er lobt M.s Charakterdarstellungen sowie weitere formale u. inhaltliche Vorzüge, derentwegen er noch immer gelesen, aufgeführt u. rezitiert werde (compar. Aristoph. et Men. epit. 1/4, 853A/854D = Men. testim. 103 [PoetComGr 6, 2, 30]). *Marcus Aurelius, kein Freund der Neuen Komödie (seips. 11, 6, 5f), verwendet M. vielleicht zweimal, aber ohne spezifischen Bezug (seips. 2, 15 ~ Men. frg. 193 [142]; seips. 5, 12, 4 = Men. phasm. 42). In einer Zitatparade aus Philosophen u. Dichtern fehlt M. auffällig (seips. 7, 35/51). Der Grammatiker Phrynichos kritisiert M. heftig; er

legt dabei die engen Kriterien des *Attizismus zugrunde (Men. testim. 119 [34]); auch sein Konkurrent Iulius Pollux (ebd. 120 [34]) lässt M. nur bedingt als Stilvorbild gelten. Inwieweit dies Indizien für eine generelle Abnahme der Wertschätzung M.s sind, ist schwer zu sagen, zumal Phrynichos selbst auf zeitgenössische Bewunderer hinweist. Viele Autoren äußern sich im 2. Jh. nC. noch immer positiv, zB. *Lukian v. Samosata, der M. schätzte u. häufig verwendete (C. P. Jones, Culture and society in Lucian [Cambridge, Mass. 1986] 151), so pseudol. 4 (3, 135 Macleod), wo er die berühmte Prologfigur des personifizierten Elenchos apostrophiert (Men. frg. 507 [PoetComGr 6, 2, 285]). Andere, zB. Artemidor (vgl. ebd. 433f [258]; Artemid. onir. 2, 36 [163 Pack] ~ 2, 69 [195 P.] ~ Men. frg. 201, 3 [146]), bei dem Homerzitate überwiegen, oder Maximos v. Tyros (Men. frg. 363 [228]), der häufig Homer u. Euripides benutzt, stehen M. gleichgültig gegenüber. Athenaios zitiert in seinen Deipnosophistae 70 Abschnitte aus 46 Komödien M.s, fast immer mit Titel. Ob er mit den Werken durch eigene Lektüre vertraut war, ist unklar, wird aber vermutet (Dain 287). Man hat versucht, M.anklänge im Roman zu finden. Trotz affiner Motive (vgl. Th. Paulsen, Inszenierung des Schicksals. Tragödie u. Komödie im Roman des Heliodor [1992]) ist dies kaum gelungen; vereinzelte Zitate sind sicher Spruchgut (zB. Men. frg. 64, 4 [75] [‚Der Würfel soll geworfen sein!'] in Charito 1, 7, 2; vgl. Caesar in Plut. vit. Pomp. 60, 4). Diogenes Laertios erwähnt M. (Men. testim. 8. 9 [PoetComGr 6, 2, 2f]) u. zitiert ihn manchmal (viel häufiger Euripides), teils mit (zB. Men. frg. 114 [ebd. 100]), teils ohne Namen, zB. 7, 68, wo er Men. kith. 1, 8 als Beispiel für eine dubitative Frage anführt, sicher aus zweiter Hand, zumal die drei Zeugnisse für dieses Frg. nicht miteinander in Einklang gebracht werden können, was ein gutes Beispiel für die Fluktuation des Textes während der Ausbildung der gnomologischen Tradition ist (C. Pernigotti, P. Turner 5. Testi e lettori di Menandro: Eikasmos 16 [2005] 135/44). Bemerkenswert ist das Fehlen M.s in den Traktaten des Menander Rhetor u. den Hermeneumata PsDositheana.

γ. Spätantike. Libanios, der decl. 26f (6, 494/563 Foerster) M.s Technik der Charakterisierung subtil zu nutzen scheint (D. A. Russell, Libanius [London 1996] 113. 124), zitiert ihn or. 25, 66 (2, 569 F.) mit Namen, aber wohl aus einer Spruchsammlung (Men. frg. 506 [PoetComGr 6, 2, 284] = PsMen. sent. 241 [46 Jaekel]). In or. 64, 73 (4, 467 F. = Men. testim. 127 [PoetComGr 6, 2, 35]) erwähnt er missbilligend die Darstellung kreißender Frauen bei M. Themistios hingegen ist ein guter Kenner M.s, der in der Schule seines Vaters gelesen worden war (or. 20, 236c [2, 8 Schenkl / Downey / Norman] = Men. testim. 126 [35]). So zitiert er zB. in or. 21, 262c (2, 47 S. / D. / N.) anonym aus Men. epitr. 2, worauf er die Frechheit des Kochs Karion so genau schildert, dass an einer genaueren Kenntnis des M.stücks nicht zu zweifeln ist. In or. 32, 357d (2, 196 S. / D. / N.) wandelt er zwei Verse aus den Kybernetai geistreich ab (Men. frg. 219, 4f [153]), kennt das Stück aber wohl aus zweiter Hand. Dies zeigt, dass einige Komödien (wie die beliebten Epitrepontes) noch zugänglich, andere aber (zB. die Kybernetai) bereits in die Sentenzenproduktion ein- u. damit untergegangen waren (B. Colpi, Die παιδεία des Themistios [1987] 56/8). Kaiser *Iulianus kannte M.; er spielt zB. misopog. 8, 342a (2, 2, 163 Bidez / Lacombrade) auf den Dyskolos an, aber die schablonenhafte Auffassung des Charaktertyps lässt nicht auf große Vertrautheit schließen. Aristainetos benutzt M. ohne Namen in seinen erotischen Kunstbriefen (W. G. Arnott, Imitation, variation, exploitation. A study in Aristaenetus: GreekRomByzStud 14 [1973] 197/211). Einige Belege sind deutlich (ep. 2, 5, 35 ~ Men. georg. 85), viele aber wohl *Florilegien u. *Lexika geschuldet. *Johannes Stobaios, der im 5. Jh. nC. eine Anthologie aus über 500 Autoren zusammenstellt, darunter etwa 330 Zitate aus M. (Easterling 158), meist einfache Spruchweisheit, bezog seine M.kenntnis wohl auch oft aus zweiter Hand, was dadurch etwas relativiert wird, dass er für einzelne Texte die einzige Quelle darstellt (Dain 298). In der Spätantike nimmt die M.kenntnis bei den paganen Autoren, analog zur verminderten Zahl der M.papyri, nach u. nach ab. Wo er zitiert wird, da meist aus zweiter Hand.

δ. Menandergnomen u. Comparatio Menandri et Philistionis. Die Gnomai Monostichoi (Menandri Sententiae) sind von der Kaiserzeit an unter dem Namen M.s umlaufende, meist akrostichisch-alphabetisch geordnete Spruchsammlungen, deren weite Verbreitung vor allem ihrer Bedeutung für

die Elementarschule geschuldet ist (Easterling 155). Da in sie Material anderer Autoren eingegangen ist (PsMen. sent. 217 [45 J.] ist zB. eine christl. Umformung von Aeschyl. frg. 301 [TragGrFrg 3, 394]), sind sie für die Textkritik M.s unergiebig (V. Liapis, How to make a monostichos. Strategies of variation in the Sententiae Menandri: HarvStudClassPhilol 103 [2007] 261/98). Doch hat M. in der späteren Antike gerade als sentenziöser Weisheitslehrer gewirkt u. im kulturellen Gedächtnis überlebt. Übersetzungen (zB. ins Kopt., Arab., Kirchenslawische) werden weit über die Antike hinaus rezipiert. In Sammlungen aus dem 4. bis 6. Jh. nC. sind, teils als Streitrede, über 300 Verse überliefert, die paarweise M. u. dem augusteischen Mimographen Philistion zugeordnet werden (Menandri et Philistionis Sententiae). Die haltlose Namensänderung von Philistion zu Philemon von J. Rutgers (1618) wurde erst im 19. Jh. korrigiert. Nur in diesen Sentenzen belegte Verse sind nicht ohne Weiteres als menandrisch anzusehen (J. Irmscher, Philistion = Philemon: Omagiu lui P. Constantinescu-Iasi [Bucuresti 1965] 19/25).

2. Römisch. a. Vorklassik. Bei den Palliatendichtern war M. beliebt. Der Umfang ihrer Bearbeitung seiner Stücke ist unklar: Einige Forscher postulieren weitgehende Unabhängigkeit von M., dessen Stücke den röm. Verhältnissen virtuos angepasst worden seien, andere Treue zu den Vorlagen u. Eingriffe späterer Bearbeiter (Nesselrath 338). Tatsächlich sind Tendenzen zur Eigenständigkeit erkennbar, deren Umfang aber verschieden sein kann u. keine Generalisierungen zulässt. M. ist Vorbild für mehrere Stücke des Plautus: Bacchides ~ Dis exapaton (R. Raffaelli / A. Tontini [Hrsg.], Lecturae Plautinae Sarsinates 4. Bacchides [Urbino 2001]), Cistellaria ~ Synaristosai (R. Hartkamp / F. Hurka [Hrsg.], Studien zu Plautus' Cistellaria [2004]), Stichus (freie Bearbeitung: Blume 163) ~ Adelphoi I; vielleicht Colax ~ Kolax (M. J. Pernerstorfer, M.s Kolax [2009] 24f) u. Boeotia ~ Boiotia (A. S. Gratwick, Sundials, parasites, and girls from Boeotia: ClassQuart 29 [1979] 308/23). Das Dis exapaton-Frg. ist wichtig, weil es einen direkten Vergleich mit der Vorlage erlaubt (E. Lefèvre, M., Dis exapaton 6/113 u. Plautus, Bacchides 500/61: L. Benz [Hrsg.], ScriptOralia Romana [2001] 142/67). Auch für die Aulularia wird ein M.original postuliert (Blume 28). Caecilius hat M. ebenfalls adaptiert. Konkret wissen wir von der Übertragung des Plokion, von dem Gell. 2, 23 einige Ausschnitte in griechischer u. lateinischer Fassung überliefert. Gellius bemängelt an Caecilius' Version Vulgarisierung u. übertriebenes Pathos (L. Holford-Strevens, Aulus Gellius [Oxford 1988] 145/7). Soweit erkennbar, verändert Caecilius M. auf eine Weise, die es uns bei den übrigen Frg. nicht erlaubt zu sagen, was auf M. zurückgehen könnte; immerhin stimmt fast die Hälfte seiner Komödientitel mit solchen M.s überein. Von den sechs Komödien des Terenz, den *Caesar dimidiatus M. nennt (frg. 4, 1 [3, 192 Klotz] = Men. testim. 64, 6 [PoetComGr 6, 2, 22]), gehen vier auf M. zurück: Andria, Eunuchus, Heauton timorumenos u. Adelphoe, wobei Terenz die griech. Titel belässt. Wegen des weitgehenden Fehlens der Vorlagen ist ein Vergleich schwierig (P. Kruschwitz, Terenz [2004] 25/95. 141/64). Terenz' Konkurrent Luscius Lanuvinus hat mindestens ein M.stück (Phasma) adaptiert (Ter. eun. 9f). Auch Atilius u. Turpilius sowie einige Togatendichter, zB. Afranius (Nesselrath 341; vgl. Cic. fin. 1, 7; Selbstzeugnis: Macrob. sat. 6, 1, 4), haben vermutlich auf M. als Vorlage zurückgegriffen. Ein schlüssiger Nachweis lässt sich freilich im Einzelnen wegen der schlechten Beleglage kaum führen; möglich ist auch, dass vor allem auf Zwischenquellen, zB. bereits bestehende lat. Fassungen seiner Stücke, zurückgegriffen wurde. Lucilius scheint M. zu kennen; frg. 680f Krenkel erinnert zB. an eine Stelle im Misogynes (Men. frg. 236 [PoetComGr 6, 2, 164f]) u. frg. 1049f K. spielt wohl auf Men. theoph. frg. 1 Sandbach an. In Catull. 8 glaubt man Anklänge an Men. sam. 325/56 zu erkennen (R. F. Thomas, M. and Catullus: RhMus 127 [1984] 308/16); dies ist aber nicht zwingend. Varro sat. Men. 167 (30 Astbury) scheint mit einer M.sentenz (Men. frg. 64, 1 [75]) zu spielen; sat. Men. 302 (51 A.) erwähnt er die Thais. Er soll den Anfang der Adelphoe des Terenz dem M.s vorgezogen haben (Don. vit. Ter. 3 [5 Wessner]). Derartige M.spuren sind aber zu undeutlich, als dass sie sichere Schlüsse darüber zuließen, wie weit griechische Originale von M.stücken im 1. Jh. vC. in Rom verbreitet u. bekannt waren.

β. Klassik. *Cicero beurteilt M. positiv, wie sich aus seinen Versen auf Terenz implizit entnehmen lässt (Men. testim. 64, 1/5

[PoetComGr 6, 2, 22]). Es finden sich aber nur wenige direkte Zitate (sicher: Att. 4, 11, 2 ~ Men. epitr. 2, 3f) u. allgemeine Äußerungen zu M., zB. opt. gen. 6 (Men. testim. 86 [26]). Überdies weiß er (ebd. 85 [26]) von Mimen in spätrepublikanischer Zeit, die Gelage darstellten, bei denen anachronistisch zB. Euripides u. M. als Dialogpartner auftraten. In fin. 1, 4 (vgl. opt. gen. 18) lässt er einen Philhellenen sprechen, der M.s Synepheboi u. Andria den Adaptionen durch Caecilius u. Terenz vorzieht, eine Tendenz, das griech. Original zu bevorzugen, der Cicero nach seinen eigenen Worten nicht folgt, die aber im Verlauf des 1. Jh. nC. zunimmt (Fantham 301). Caesar schreibt M., den er wie Cicero positiv beurteilt, implizit sermo purus, lenitas u. vis comica zu (frg. 4, 1 [3, 192 Klotz] = Men. testim. 64, 6/12 [22]). *Horaz nimmt M. neben Platon, Eupolis u. Archilochos als gepflegte Lektüre auf das Land mit (sat. 2, 3, 11f = Men. testim. 88 [26]; ähnlich Propert. 3, 21, 25/8 = ebd. 89 [26]), was wohl poetologisch gemeint ist, aber für eine gewisse Verbreitung von M.texten spricht. Trotz dieser Äußerung ist es Terenz, aus dessen Eunuchus Horaz kurz darauf eine Partie adaptiert (sat. 2, 3, 259/71 ~ Ter. eun. 46/9. 57/73), anders als Persius, der sat. 5, 161/74 wohl direkt aus M. schöpft. Im Unterschied zu Varro u. Cicero ist für Hor. ep. 2, 1, 57 der röm. Nachahmer, hier Afranius, M. nicht gleichzustellen (Men. testim. 67 [22]). Ovid empfiehlt ars 3, 329/32 (Men. testim. 91 [27]) M. seinen Liebesschülerinnen als Lektüre; trist. 2, 369f erwähnt er M. als Schullektüre (ebd. 92 [27]). In am. 1, 15, 17f (ebd. 90 [27]) lobt er den intelligent-intriganten Sklaventypus bei M. (so später auch *Galenos: Men. testim. 115 [33]), der aber eher an eine Paraderolle in den röm. M.adaptionen denken lässt, so auch bei den anderen von ihm erwähnten Charakteren (strenger Vater, unanständige Kupplerin, schmeichlerische Hetäre). Es fällt auf, dass die Charakterisierung M.s durch die Augusteer sich eher an den röm. Adaptionen als den griech. Originalen zu orientieren scheint, so dass zB. auch Propert. 4, 5, 43f wohl seine eigene, an der Palliata orientierte Auffassung davon, was ein M.stück ausmacht, referiert. Ob M. in dieser Zeit überhaupt aufgeführt wurde, ist unbekannt (Fantham 302f).

γ. Nachklassik. Für Vell. 1, 16, 3 gilt M. als der beste Vertreter der Neuen Komödie, zu der er auch Philemon u. Diphilos zählt. Eine direkte Bezugnahme auf M. findet sich in Sen. nat. quaest. 4a praef. 19 (= Men. frg. 674 [PoetComGr 6, 2, 338]). Dagegen muss der maximus poetarum in brev. vit. 2, 2 (= ebd. 303, 2 [199]) nicht mit M. identifiziert werden (A. Setaioli, Seneca e i greci [Bologna 1988] 473/84). Ähnliches gilt auch für alle M.anklänge, die G. Mazzoli, Seneca e la poesia (Milano 1970) 179 nennt. Plinius d. Ä. zitiert M. mit Bezug auf *Kräuter, *Gewürze u. *Edelsteine (n. h. 13, 13; vgl. ebd. 32, 69; 37, 106). Er greift oft auf Zitate aus zweiter Hand zurück, scheint einiges aber auch direkt gekannt zu haben (zB. ebd. 30, 7 = Men. testim. 95 [PoetComGr 6, 2, 27]). Für Martial, der mit M. vertraut war (5, 10, 9f; 14, 187. 214), ist dieser der griech. Komödiendichter schlechthin (Men. testim. 98 [28]). Ähnliches Lob zollt die kaiserzeitl. Rhetorik, zB. Quintilian, der sagt, dass ein Studium M.s eigentlich für die Rhetoren- u. vor allem Deklamatorenausbildung ausreiche (inst. 10, 1, 69/72 = Men. testim. 101 [29]), besonders wegen der Lebensnähe u. rhetorischen Qualität seiner Disputszenen u. Monologe. Für den Schulunterricht empfiehlt er M. u. die Komödie wegen ihrer großen Vielfalt an Charakteren u. Emotionen, aber erst wenn die Schüler den Stoffen moralisch gewachsen seien (inst. 1, 8, 7/9). Die kuriose Nachricht, dass unter dem Namen Charisius Reden M.s umliefen (ebd. 10, 1, 70), ist nicht verifizierbar. Stat. silv. 2, 1, 113/6 (Men. testim. 96 [28]) erwähnt die Rezitation von Attica facundi orsa Menandri, was auf die Verwendung von Textausschnitten hindeutet. Plin. ep. 6, 21, 2/4 (ebd. 68 [22]) erwähnt einen Vergilius Romanus, der Komödien im Stil M.s geschrieben habe. Es hat wohl solche Dilettanten gegeben, aber eine direkte Beschäftigung breiterer Kreise mit M. ist nicht zu erweisen (Heldmann 188). Daran ändert auch die Grabinschrift eines Marcus Pomponius Bassulus aus Aeclanum nichts, die sagt, er habe in seiner *Muße M. übersetzt u. selbst fabulae geschrieben (CIL 9, 1164 = Men. testim. 69 [23]). Für das ausgehende 1. Jh. nC. fehlen, abgesehen von dem verderbten Zeugnis in Stat. silv. 3, 5, 93 (Men. testim. 97 [28]) u. dem ambigen in Quint. inst. 11, 3, 91 (= Men. georg. 8), eindeutige Hinweise, dass in Rom noch ganze Stücke von M. aufgeführt oder gelesen wurden (Heldmann 194). Letzteres taten wohl nur aus-

nahmsweise einzelne Literaten wie der M.bewunderer Gellius (Men. testim. 113 [33]). M. wurde hauptsächlich in der Schule u. Rhetorenausbildung sowie in Sentenzform rezipiert (Fantham 309), wie zB. eine Äußerung Vespasians zeigt, die aus zwei M.stellen zusammengesetzt ist (Men. frg. 430 [PoetComGr 6, 2, 256]; theoph. frg. 1, 2 Sandbach), zu denen der Kaiser dann eine Cauda improvisierte (Suet. vit. Vesp. 23, 1).

δ. Spätantike. Mit dem Schwinden der Bilingualität seit dem 4. Jh. nC. (L. J. Engels / H. Hofmann, Literatur u. Gesellschaft in der Spätantike: dies. [Hrsg.], Neues Hdb. der Literaturwissenschaft. Spätantike [1997] 52/7) nimmt allmählich die M.kenntnis im Westreich ab. Die M.zitate in den Terenz-Komm. des Donat u. Eugraphius entstammen der früheren Tradition, wohl hauptsächlich Aemilius Asper, also dem 2. Jh. nC. (P. L. Schmidt, Aelius Donatus: R. Herzog [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. 5 [1989] § 527, 4). Auch Priscian u. andere Grammatiker sind von der Tradition ihrer Gattung abhängig u. entnehmen M.zitate ihren Vorgängern (Courcelle 326). Bei *Ammianus Marcellinus überlieferte Zitate (zB. 28, 6, 25 ~ PsMen. sent. 179 [42 Jaekel]) sind Bildungsvignetten. Ein Zitat in Amm. Marc. 21, 14, 4 (= Men. frg. 500, 1f [PoetComGr 6, 2, 282]) verliert durch die Dekontextualisierung die von M. beabsichtigte Pointe u. entstammt daher sicher einem Florilegium. Für den hochgebildeten Heiden Symmachus scheint M. keine Rolle zu spielen (R. Klein, Symmachus [1971] 67/9). Macrob. somn. 1, 2, 8 (Men. testim. 129 [PoetComGr 6, 2, 36]) vergleicht Petron u. *Apuleius mit ihren argumenta fictis amatorum casibus referta mit den Komödien M.s u. seiner imitatores; er konstatiert mithin eine Affinität von Komödie u. Roman, die er beide als Gattungen ablehnt. In Sat. 5, 21, 15 zitiert er aus dem Naukleros (‚Der Schiffsherr'; Men. frg. 246, 1f. 4f [170]), um einen Sprachgebrauch zu illustrieren, doch sicherlich nicht aus erster Hand.

3. Jüdisch. M. wird neben Euripides oft im zweiten Teil von PsJustins gnomologischem Traktat über die Alleinherrschaft Gottes zitiert (monarch. 5; Ch. Riedweg, Art. Iustinus Martyr II: o. Bd. 19, 851f). Die meisten Zitate gelten als authentisch; viele von ihnen finden sich auch bei christlichen Autoren, vor allem Clemens v. Alex. (Grant 161) u. Eusebios (s. unten). Den Hintergrund bildet ein jüd.-hellenist. Kosmopolitismus, nicht vordergründig apologetische oder missionarische Absichten. PsJustin will zeigen, dass Kernsätze des jüd. Glaubens ähnlich auch bei den Griechen zu finden sind (G. S. Oegema, Poetische Schriften: JüdSchrHRZ 6 [2002] 86/93). Die Datierung schwankt zwischen 2. Jh. vC. u. 3. Jh. nC.; eine Spätdatierung scheint möglich (N. Walter, Gefälschte Verse auf Namen griech. Dichter: JüdSchrHRZ 4 [1977/83] 253f; anders Riedweg aO. 851). Ohne Namen wird M. mehrfach von Philon v. Alex. angeführt (zB. de Abr. 134 = Men. frg. 670 [PoetComGr 6, 2, 336]), der hier seine Vertrautheit mit griechischer Bildung zeigt; seine Teilnahme an Theateraufführungen ist bezeugt (quod om. prob. lib. 141: Euripides; de ebriet. 177). Ein Zitat rekonstruiert L. A. Post aus Philons armenisch überlieferten quaest. in Gen. 5, 120 (zu Gen. 24, 34; ders., A fragment of M. augmented and located: TransProcAmPhilolAss 81 [1950] 37/42). Der Komiker, den Philo vit. cont. 43 paraphrasiert (PoetComGr 8 frg. adesp. 475), ist wohl ebenfalls M. Diesem Befund gegenüber ist das Fehlen von M.bezügen bei Flavius *Josephus auffällig. In den 230 Hexametern, die seit dem 1. Jh. nC. unter dem Namen Phokylides umliefen, finden sich Anklänge an M.sentenzen, wie ja die Schrift selbst in der Tradition der Gnomologie steht (vgl. M. Gilbert, Wisdom literature: M. E. Stone [Hrsg.], Jewish writings of the second temple period [Assen 1984] 283/317); tiefere M.kenntnis ist nicht ersichtlich.

4. Nichtchristliche Kunst. a. Darstellungen Menanders. Mit über 70 Hermen, Büsten u. Medaillons (1. Jh. vC./5. Jh. nC.) ist M. die wohl am häufigsten dargestellte Persönlichkeit der Antike. Die Darstellungen gehen auf einen Bildtypus zurück, der kurz nach seinem Tod entstand (vgl. Men. testim. 25 [PoetComGr 6, 2, 12]) u. sich lange kaum änderte, wobei M. im Übergang von der griech. zur röm. Welt vom effeminierten Dichter zum ernsten Denker umgedeutet wurde. Erst im 4./5. Jh. werden einige physiognomische Details auf eine Weise modifiziert, die erkennen lässt, dass M. verstärkt als Weisheitslehrer, nicht mehr als Dramatiker gesehen wurde. Diese Rezeption entspricht der Bedeutung der M.gnomen u. dem Zurücktreten der Theaterpraxis (S. E. Bassett, The Late Antique image of M.: GreekRomByzStud 48 [2008] 201/25).

β. Komödienszenen. Unsere M.kenntnis wird durch Bilder u. *Mosaiken zur Ausschmückung privater Wohnhäuser bereichert (vgl. die Liste bei Nervegna 60/3), die Szenen aus einigen Stücken darstellen, nicht alle aus dem Schulkanon (Stefanou 268/345). Es handelt sich in der Regel um Bildungsgut, mit dem die Hausbesitzer kulturelle Kompetenz demonstrierten. Da die Künstler bei der Herstellung oft Musterbüchern folgten, kann man von den Darstellungen nicht ohne weiteres auf die Inhalte von sonst unbekannten oder fragmentarisch erhaltenen Stücken rückschließen oder auf eine etwa noch lebendige Aufführungspraxis (E. Csapo, Performance and iconographic tradition in the illustrations of M.: Syllecta Classica 10 [1999] 154/88; optimistischer Stefanou 342f).

b. Christlich. 1. Neues Testament. Der 1 Cor. 15, 33 zitierte Vers ist bereits im 3. Jh. vC. in einer Anthologie belegt (H. Chadwick, Art. Florilegium: o. Bd. 7, 1132) u. in die M.gnomen eingegangen (PsMen. sent. 808 [79 J.]). Paulus hat diesen häufig M. (Men. frg. 165 [PoetComGr 6, 2, 124f]; vgl. zB. Clem. Alex. strom. 1, 59, 4), selten Euripides (frg. inc. 1024, 4 [TragGrFrg 5, 2, 990]; vgl. Socr. h. e. 3, 16, 26, dessen Zuordnung aber nicht stärker als die des Clemens gewichtet werden sollte) zugeschriebenen jambischen Trimeter wohl als anonymes Spruchgut gekannt (B. Dunsch, M. bei Paulus: JbAC 53 [2010] 5/19). Die Zuschreibung des Verses zu M.s Thais ist unsicher, da indirekt bezeugt, während die Kirchenväter, die ihn oft erwähnen, keine genaue Zuweisung vornehmen (A. Breitenbach, Drama: K. Erlemann / K. L. Noethlichs [Hrsg.], NT u. Antike Kultur 1^2 [2004] 102/5). Versuche, mehr von M. im NT zu entdecken, waren bisher erfolglos.

2. Zweites bis drittes Jh. a. Griechisch. Iustin. apol. 1, 20, 5 zitiert in unmetrischer Paraphrase als erster Christ M. explizit mit Namen, auf den er sich neben weiteren, jedoch ungenannt bleibenden Autoren als pagane Autorität für das Idolatrieverbot (H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 782/4) beruft (Men. frg. 501 [PoetComGr 6, 2, 283]). Theophil. Ant. ad Autol. 2, 8, 4/6 führt M. mit anderen Schriftstellern aus dem Schulcurriculum als Beispiel dafür an, dass deren Texte Wahres enthalten können, aber letztlich nur Ausdruck der Orientierungslosigkeit dieser einander widersprechenden u. nicht von Gott inspirierten Autoren seien (Men. testim. 121 [PoetComGr 6, 2, 35]); ad Autol. 2, 4, 4 zitiert er Men. epitr. 1092, jedoch in monotheistischem Sinne modifiziert u. dadurch unmetrisch, aus einer interpolierten Zwischenquelle. Tat. or. 24, 1/3 kritisiert neben einem obskuren Mythographen Hegesias auch M. scharf, doch unspezifisch, wobei er von dessen ‚versemachender' Zunge spricht, wohl ohne seine Komödien näher zu kennen (Men. testim. 122 [35]). *Irenaeus erwähnt haer. 2, 18, 5 in einem zugespitzten Vergleich eine Komödie (wohl M.s Misumenos, auf den er mit amans et odibilis anspielt), um Vorstellungen der *Gnosis von der leidenden Sophia zu kritisieren; direkte M.kenntnis ist aber nicht zwingend, da Ähnliches bei Diog. L. 7, 130 steht u. der Charakter des Stücks wohl allgemein bekannt war (Grant 161). Bei Clemens v. Alex. finden sich 26 M.zitate, davon aber nur sechs namentlich M. zugeordnete. Wahrscheinlich kannte Clemens M. teils aus eigener Lektüre, aber vor allem auch aus Anthologien (ebd. 163). Die Zitate, die er zur Untermauerung seiner Lehren anführt, teilen sich in theologische, allgemeinethische u. grammatisch-stilistische (vgl. die Liste ebd. 162). Clem. Alex. protr. 68, 4 zitiert, nachdem er Platon u. dann Euripides als Autoritäten für die Existenz des einen allsehenden Gottes angeführt hat, M. als Gegenbeispiel für jemanden, der irrtümlich die Sonne statt dieses Gottes verehrt u. *Götzendienst treibt (Men. frg. 449 [264]). Die Zitate des Paulus aus Autoren wie Arat u. M. zeigen nach Clemens, der paganer Kultur grundsätzlich offen gegenübersteht (L. Früchtel: o. Bd. 3, 183/6), dass Paulus keine abergläubische Furcht vor heidnischer Literatur gehabt habe (vgl. H. Chadwick, Early Christian thought and the classical tradition [Oxford 1966] 43); entsprechend erscheint M. zusammen mit Sophokles bei Clemens durchaus auch als Autorität neben einem Zitat aus Mt. 7, 7 (strom. 5, 11, 1/3 = Men. frg. 145 [PoetComGr 6, 2, 114]). Gegen die Furcht vor unbedeutenden Vorzeichen zitiert er strom. 7, 24, 3 zustimmend aus M.s Deisidaimon (‚Der Abergläubische'; Men. frg. 106 [96]); auch gegen das seiner Meinung nach unsittliche Blondfärben der *Haare zitiert er M. als Autorität (paed. 3, 6, 2 [Men. frg. 450 (264)]). Doch er verwendet M. auch auf anspruchslosere Weise, zB. für eine lexikalische Erläuterung in paed. 1, 11, 1 (ebd. 323 [209]).

β. Lateinisch. Auch Tertullian lehnt das Theater ab, aber an einer Stelle (spect. 27, 4 [CCL 1, 250]), an der er dessen Vorzüge erwähnt, greift er das Schema der laudes Menandri auf (süß, angenehm, einfach, manches ehrenhaft), das auch Plutarch u. Dionys v. Halikarnass verwenden, ohne aber speziell M. zu erwähnen. In an. 50, 1/4 (CCL 2, 855f), einer scharfen Polemik gegen die Taufpraxis eines mit M. gleichnamigen, auch von Iren. haer. 1, 23 kritisierten Gnostikers, spielt er mit der Namensgleichheit, ohne dass tiefere M.kenntnis ersichtlich ist (J. H. Waszink, Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima [Amsterdam 1947] 522f). Mit Worten, die an Phaedr. 5, 1 (Men. testim. 10 [PoetComGr 6, 2, 3]) erinnern, wird M. in pall. 4, 8 als luxuriös gekleideter Weichling charakterisiert, doch das dort angeführte Zitat ist sicher keine lat. Version eines M.verses (V. Hunink, Tertullian. De pallio [Amsterdam 2005] 232f). Ein solches ist dagegen die gelungene Übertragung von Paulus' Zitat aus 1 Cor. 15, 33 in einen jambischen Senar (uxor. 1, 8, 4 [CCL 1, 382]; 2, 3, 3 [ebd. 1, 388] zitiert Tertullian den Vers nochmals, aber in Prosa). Tertullian fasst M. als Typus; genauere Kenntnisse hat er wohl nicht.

3. Drittes bis fünftes Jh. a. Griechisch. *Eusebius verwendet einige M.zitate (zB. über Gottes Güte h. e. 13, 13, 59 = Men. frg. 500, 1/5 [PoetComGr 6, 2, 282]; wohl aus Clem. Alex. strom. 5, 130, 3), die ausnahmslos aus zweiter Hand stammen. *Joh. Chrysostomus zitiert Men. epitr. 9 (PsMen. sent. 594 [67 Jaekel]) in einer Mt.-Homilie (80, 4 [PG 58, 729]) ohne M.s Namen, sicherlich als Spruchgut u. ohne direkte M.kenntnis (R. Brändle: o. Bd. 18, 459). *Epiphanios v. Salamis (haer. 66, 46, 11 [GCS Epiph. 3, 84, 19/22]) klagt M. der Unsittlichkeit an, bleibt aber unspezifisch u. kennt die Komödien wohl nicht näher (Nesselrath 352). *Nemesios v. Emesa bezieht sich explizit auf M. (nat. hom. 43 [127, 22 Morani] = Men. frg. 889 [419]; PsMen. sent. 588 [67 J.]), eine Stelle, die er kurioserweise zugleich auch Euripides zuschreibt (Eurip. frg. 1018 [TragGrFrg 5, 2, 988]); doch wird M. hier, obwohl wie zuvor *Aristoteles als Autorität zitiert, nur mit den ihm zugeordneten Sentenzen identifiziert. Auch nat. hom. 43 (134, 14 Morani = Men. frg. 510 [287]) setzt Nemesios M. argumentativ ein, aber auch hier ohne tiefere Kenntnis seiner Komödien. Socr. h. e. 3, 7, 18/20 erwähnt M. (Men. frg. 351, 10 [222]) in einem indirekten Zitat aus dem Grammatiker Irenäus u. zitiert ebd. 3, 21, 5 leicht variiert PsMen. sent. 419 (57 J.), offenbar als Spruchgut; als Komödiendichter hat M. für ihn keine Bedeutung. Pall. Mon. vit. Joh. Chrys. 16 (SC 341, 304) zitiert als einzigen Autor mit Namen M. bei der Warnung einer Frau vor einer Prostituierten (vgl. Men. epitr. 793/6), die er gezielt polemisch gegen die Wahl des Porphyrios zum Erzbischof von Antiochia einsetzt; darauf folgt ein Zitat aus den Sprüchen Salomos (Prov. 26, 22), das wie ein Gegengewicht zum paganen Autor wirkt. Die überraschende Art der Funktionalisierung könnte auf direkte M.kenntnis hindeuten, wohl durch eine Aufführung um 404/08 nC. (E. Honigmann, The lost end of M.'s Epitrepontes [Bruxelles 1950] 23/40). Nach Soz. h. e. 5, 18, 3/5 soll *Apollinaris v. Laod. (nach Socr. h. e. 3, 16, 3/5: sein gleichnamiger Vater; möglicherweise beide) als Reaktion auf das Rhetorenedikt Julians 362 nC. (A. Lippold, Art. Iulianus I: o. Bd. 19, 458f) eine Art christliche Ersatzliteratur geschaffen haben. Neben *Epos, Lyrik u. Tragödie werden u. a. auch Komödien über biblische Stoffe nach Art M.s erwähnt; erhalten ist jedoch nur eine Psalmenparaphrase (zu Recht kritisch: H. Fuchs, Art. Bildung: o. Bd. 2, 354). Die M.spuren bei *Gregor v. Naz. (vgl. Chadwick, Florilegium aO. 1145), zB. carm. 2, 1, 11, 991/3 (PG 37, 1097), wo er zunächst, klar als Sentenz markiert u. leicht verändert, das auch bei Joh. Stob. 3, 2, 6 (3, 179 Wachsmuth / Hense) zitierte Men. frg. 705 (348 = PsMen. sent. 36 [35 J.]) verwendet, nochmals zitiert in or. 4, 42 (SC 309, 142), dann ebenso frg. 157, 2 (120 = PsMen. sent. 598 [67 J.]), lassen nicht auf Vertrautheit mit den Komödien, sondern mit Gnomologien schließen. Ein ähnlicher Befund ergibt sich für die Verwendung anderer paganer Autoren, zB. *Isokrates (K. Thraede: o. Bd. 18, 1044). Die Anthologie des Orion, die in Aufbau u. Konzeption der Sammlung des Stobaios ähnelt u. wohl mit diesem Quellen teilt (M. Haffner, Das Florilegium des Orion [2001] 60), enthält 17 M.zitate. Einige sind insofern wichtig, als nur durch sie andernorts überlieferte Verse einem bestimmten Komödientitel zugeordnet werden können. Die M.kenntnis nimmt in diesem Zeitraum deutlich ab, ebenso die Wertschätzung. M. wird immer mehr mit den Sententiae Menandri identifiziert; in der

moralischen Beurteilung herrschen negative Stereotype vor.

β. Lateinisch. *Lactantius zitiert M. nicht (J. Walter, Pagane Texte u. Wertvorstellungen bei Laktanz [2006] 126); schon sein Lehrer *Arnobius hatte die Komödie heftig kritisiert (zB. nat. 7, 33), ohne dabei auf griechische Dichter einzugehen. Auson. protr. 46f empfiehlt seinem Enkel neben Homer auch M. zur Lektüre. Aus diesem Einzelfall darf man jedoch nicht schließen, dass M. in Bordeaux ohne weiteres verfügbar war. *Ausonius' Enkel war ein älterer Bruder des Paulinus v. Pella, der berichtet (euch. 24/33), dass er in Makedonien geboren wurde, wo sein Vater in den späten 370er Jahren nC. vicarius war. Die Familie mag, neben anderen Büchern, auch M. im Gepäck gehabt haben, als sie nach Westen zog. Möglicherweise ist dies auch das Buch (oder eine Abschrift davon), in welchem *Apollinaris Sidonius (ep. 4, 12, 1f) später mit seinem Sohn die Epitrepontes im Vergleich mit Terenz' Hecyra las (zum Vergleich ähnlicher Themen als rhetorische Übung vgl. Courcelle 255); vielleicht, weil er keinen Griechischlehrer mehr gefunden hatte, der dies statt seiner hätte tun können? Ob Ausonius sich mit M. beschäftigt hat, bleibt trotz der Leseempfehlung unklar. In cent. nupt. 153, 13/5 Green erwähnt er den frivolen Inhalt der Stücke M.s; die Bemerkung, dass M. einen gewissen Evenus (Verfasser erotischer Gedichte u. Sophist) gelobt habe (Men. frg. 439 [PoetComGr 6, 2, 260]), ist nicht genau zuzuordnen (R. P. H. Green, The works of Ausonius [Oxford 1991] 525). Weitere M.reminiszenzen finden sich nicht. M. scheint für Ausonius, entgegen dem Rat an seinen Enkel, kein wichtiger Autor zu sein (vgl. ders., Greek in late Roman Gaul: Owls to Athens, Festschr. K. Dover [Oxford 1990] 311/9). Für *Hieronymus ist M. Vorbild der röm. Komödiendichter (ep. 57, 5, 5); in seiner ‚Chronik' macht er zwei Angaben zu M.s Leben (Men. testim. 21a. 49a [PoetComGr 6, 2, 11. 19]). In ep. 58, 5, 2 stellt er M. neben Terenz u. bezeichnet beide zusammen mit Homer u. Vergil als Vorbilder für alle, die Philosophen, Dichter u. Historiker werden möchten. Er erwähnt mehrfach die Zitate aus M. u. anderen paganen Dichtern bei Paulus (zB. ep. 70, 2, 2/4). In Tit. comm. 1, 12 verteidigt er die Zitationspraxis des Paulus als rechten Gebrauch der heidn. Autoren: Wenn dieser einen Vers aus M. zitiere, heiße er damit nicht die ganze Komödie gut (Ch. Gnilka, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur 1 [1984] 124/6). Doch kann man aus dem, was er schreibt, kaum auf direkte M.kenntnis schließen. *Augustinus kannte zwar das Theater (vgl. zB. conf. 3, 2, 78f), aber wohl nicht unbedingt M. Im Griechischunterricht, den er nicht mochte (conf. 1, 13, 20. 47; 14, 23), dürfte er auch M. (zumindest in Form von Sentenzen) kennengelernt haben, in seinen Werken haben griechische Autoren aber kaum Spuren hinterlassen, auch M. nicht (vgl. B. Altaner, Augustinus u. die griech. Sprache: ders., Kleine patristische Schriften [1967] 129/53). *Fulgentius v. Ruspe lernt im Unterricht Homer u. M. kennen, beschäftigt sich aber später nicht mehr mit ihnen, so Ferrand. (?) vit. Fulg. Rusp. 1, 4 (PL 65, 119 = Men. testim. 136 [37]; Menandri quoque multa percurreret deutet auf die Lektüre von Sentenzen u. nicht Komödien).

4. Ausgang der Spätantike. *Boethius nimmt auf M. Bezug, wobei er auf Florilegien zurückgreift oder Spruchgut nutzt (zB. cons. 2, 4, 17). Wirklich gekannt wird M. im Westreich nicht mehr (vgl. J. Gruber, Reflexe griech. Bühnenautoren in der Consolatio Philosophiae des Boethius: Orchestra, Festschr. H. Flashar [1994] 162/7). Auch für Ven. Fort. carm. 7, 12, 25/8 (Men. testim. 137 [PoetComGr 6, 2, 37]) ist er nur ein Name, den er neben Vergil u. Homer stellt (Dain 297). *Iulianus v. Halikarnass zitiert im Zusammenhang mit der These, dass Gott, der von Natur gut ist, nicht der Schöpfer von Bösem sein könne, eine M.passage (comm. in Iob 38, 7 [260f Hagedorn] = Men. frg. 500 [PoetComGr 6, 2, 282]), der er einen Trimeter anderer Provenienz (PsMen. sent. 637 [70 Jaekel]) voranstellt, so dass er den Text wohl aus zweiter Hand hat. Von besonderer Bedeutung ist die *Bibliothek des Flavius Dioscorus (6. Jh. nC.) aus Aphrodito (Mittelägypten). Er ist gläubiger Christ, geht selbstverständlich mit M. um, dessen formaler Bildungswert ihm unbestritten ist (J.-L. Fournet, Hellénisme dans l'Égypte du 6e s. La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité 2 [Le Caire 1999] 680/7). Ob Chorikios v. Gaza, begünstigt durch die kulturelle Atmosphäre seiner Stadt (N. G. Wilson, Scholars of Byzantium [London 1996] 30f), noch M.aufführungen sehen

konnte, ist unklar, wird aber angenommen (Dain 299). Er führt M. als Beispiel für die Harmlosigkeit der Komödie u. des Mimus an (Easterling 157f). In apol. mim. 73 (Men. testim. 141 [38]) argumentiert er, dass es die Zuschauer nicht verderben könne, die Defekte von Bühnenpersonen anzusehen. Einige M.spuren finden sich bei Theophylaktos Simokattes, der aber wohl nicht über echte Textkenntnis verfügt (vgl. S. Leanza, Citazioni e reminiscenze di autori classici nelle opere di Teofilatto Simocatta: Studi classici, Festschr. Q. Cataudella 2 [Catania 1972] 573/90). Spätere Autoren, zB. Photios, Zonaras, Eustathios u. Planudes, verwenden M. definitiv aus zweiter Hand (R. Cantarella, Fata Menandri: Dioniso 17 [1954] 22/37). Eine M.statue stand in den Thermen des Zeuxippos in Kpel bis zu deren Zerstörung durch ein Feuer 532 nC. (Men. testim. 39 [15]; zur Rezeption M.s in byz. Zeit vgl. J. Irmscher, M. in Byzanz: F. Zucker [Hrsg.], M.s Dyskolos als Zeugnis seiner Epoche [1965] 207/33).

A. Blanchard, La comédie de Ménandre (Paris 2007). – H.-D. Blume, M. (1998). – P. Courcelle, Late Latin writers and their Greek sources (Cambridge, Mass. 1969). – A. Dain, La survie de Ménandre: Maia 15 (1963) 278/309. – P. Easterling, M. Loss and survival. ζώεις εἰς αἰῶνα (AP 9.187): Stage directions, Festschr. E. W. Handley (London 1995) 153/60. – E. Fantham, Roman experience of M. in the late Republic and early Empire: TransProcAmPhilolAss 114 (1984) 299/309. – R. M. Grant, Early Christianity and Greek comic poetry: ClassPhilol 60 (1965) 157/63. – G. Heldmann, Die griech. u. lat. Tragödie u. Komödie in der Kaiserzeit: WürzbJbb NF 24 (2000) 185/205. – S. Nervegna, M.'s Theophorumene between Greece and Rome: AmJournPhilol 131 (2010) 23/68. – H.-G. Nesselrath, Art. Komödie: o. Bd. 21, 330/54. – D. Stefanou, Darstellungen aus dem Epos u. Drama auf kaiserzeitl. u. spätantiken Bodenmosaiken (2006).

Boris Dunsch.

Menander Rhetor s. Leichenrede: o. Bd. 22, 1140/2.

Menas (-heiligtum) s. Aegypten: o. Bd. 1, 128/38; Kopten III (Kunst u. Architektur): o. Bd. 21, 535/73.

Mendicus (Bettler).

Vorbemerkung. Als Bettler (B.) werden mittellose Menschen verstanden, die für ihr Überleben *Geschenke anderer erbitten oder fordern. Dabei ist zwischen freiwilliger u. unfreiwilliger u. hier wiederum zwischen temporärer (konjunktureller) u. struktureller Mittellosigkeit zu differenzieren.

A. Griechisch-römisch. I. Terminologie. Der griech. πτωχός, seit Homer bezeugt (s. u. Sp. 703), ist durch fehlende Einbindung in Polis u. Oikos markiert, ohne festen Wohnsitz umherschweifend u. täglich um sein Überleben bemüht (Diog. L. 6, 38 nach einer unbekannten Tragödie; Kloft 83; E. Bammel, Art. πτωχός: ThWbNT 6 [1959] 885/8; L. Welskopf-Henrich, Belegstellenverzeichnis altgriech. sozialer Typenbegriffe von Homer bis Aristoteles 2 [1985] 1742/8). Doch nicht jeder πτωχός hat auch gebettelt (Lexica Segueriana 2 s. v. πτωχεύειν: Bekker, Anecd. Gr. 1, 112, 24: οὐ τὸ ἐπαιτεῖν, ἀλλὰ τὸ πένεσθαι). Als ἐπαίτης, προσαίτης, μεταίτης u. προΐκτης tritt der fordernde B. auf; ἀγύρτης bezeichnet den vaganten Gabensammler, der als Bettelpriester für eine Gottheit tätig wird (Bolkestein 203). Der lat. m., seit Plautus bezeugt (Men. 76 u. ö.; Bolkestein 339f; Neri 37/42; Prell 48f), ist durch den physischen Defekt gekennzeichnet, der fremde Unterstützung erforderte. Volksetymologische Erklärungen von Varro (ling. 5, 92: m. a minus, cui cum opus est minus nullo est), der die absolute Mittellosigkeit im Blick hat, bei Isidor v. Sev. (orig. 10, 175: m. dictus quia minus habet unde vitam degat, sive quia mos erat apud antiquos os claudere egenum et manum extendere quasi manu dicere), der auch die ausgestreckte B.hand anspricht, sowie bei Fest. s. v. m. (154 Lindsay) mit einer

Ableitung entweder von mens (a mente eius quam fefellerit fortuna) mit Rücksicht auf die psychische Verfassung des B. oder von mederi (quod precetur quemque ut vitae suae medeatur cibo) zielen auf grundlegende Phänomene des B.wesens. Im spätantiken u. frühchristl. Latein ist auch pauper als B. verstanden worden (Neri 39/49). Allgemeine Umschreibungen tiefer Armut (egestas / egenus, inopia / inops) können nur in Verbindung mit der Bitte oder Leistung von Unterstützungen (stipem rogare, petere, colligere, poscere, exorare, impetrare, accipere, proicere, porrigere) dem B.wesen zugewiesen werden. Bettelpriester wurden auch aeruscatores genannt (Gell. 14, 1, 2).

II. Griechisch. a. Homerisches Epos. In der Verkleidung als B. (Od. 4, 248: δέκτης) verschafft sich Odysseus Einlass nach Troja, wo er von Helena bewirtet u. eingekleidet wird. Den Wechsel vom Schein-B. zum schiffbrüchigen Fremden erlebt er bei den Phaiaken u. auf Ithaka, wo er unter dem Schutz des Zeus Xenios steht (ebd. 6, 208; 14, 57f; 17, 475) u. eine religiöse Einbettung genießt. Im Palast des Alkinoos kauert er sich am Herdboden, dem Platz für B., nieder (7, 160), wird gastlich aufgenommen u. für die Heimreise versorgt (8, 546f). In seiner Heimat sieht sich Odysseus in der Rolle eines πτωχός, wird geschmäht u. gedemütigt, auch vom konkurrierenden B. Arnaios (mit Rufnamen Iros). Dieser, ein außereheliches Kind, ist ortsansässig geworden, ein πτωχὸς πανδήμιος (18, 1; Bolkestein 197f; Kloft 85), der auch Gelegenheitsarbeiten annimmt (Od. 15, 317; 18, 6f). Odysseus hofft, in der Stadt Essen u. Getränke erbetteln zu können (ebd. 15, 308f; 17, 10f), sieht sich aber auch mit dem Vorwurf der Widerwärtigkeit, Verfressenheit u. Arbeitsunwilligkeit konfrontiert (17, 219f; 18, 362f). Im Konkurrenzkampf der B. (dazu auch Hesiod. op. 26) unterliegt Iros (Od. 18, 95f). Odysseus fordert von der Palastgesellschaft Unterstützung (ebd. 18, 48f), muss aber Verachtung, Spott u. Tätlichkeiten über sich ergehen lassen (17, 377. 462f; 18, 394f; 19, 65f).

b. Archaische Zeit. Die Agrarkrise des 7./6. Jh. vC. verschärfte die Gefahr sozialen Abstiegs bis zum B.tum (Hesiod. op. 393f). Auch dem unterlegenen Krieger u. seiner Familie, aus Polis u. Landbesitz vertrieben, drohte dieses Schicksal (Tyrt. frg. 10, 10 West: Allen, die er anfleht, ist er verhasst; er lädt Schmach auf sein Geschlecht, verfällt der Ehrlosigkeit [ἀτιμίη]; Kloft 84). Auch unbedachter Umgang mit Geld zwang zum Betteln (Theogn. 922. 926). Ein lästiger Vater erscheint undankbaren Kindern wie ein B. (ebd. 278). Bettellieder, wie sie von verkleideten Kindern auf Umzügen zur Gabensammlung vorgetragen wurden, gehören in den Kontext der Volksreligiosität (R. Merkelbach, Bettelgedichte: RhMus 95 [1952] 312/27; Nilsson, Rel. 1³, 123f; K. Meuli, Ges. Schriften 1 [Basel 1975] 40f; O. Schönberger, Griechische Heischelieder = BeitrKlassPhilol 105 [1980] 17/36. 57/74).

c. Klassische Zeit. In den Städten des 5. Jh. vC. gehörten B. zum allgegenwärtigen Erscheinungsbild. Dies wird durch ergreifend realistische Darstellungen mythischer B. bei den Tragikern bezeugt: Aeschyl. Ag. 1273 lässt Kassandra als landstreichendes Bettelweib (ἀγύρτρια πτωχός) u. Hungerleiderin verhöhnen; Sophokles zeichnet das Schicksal des Ödipus als eines blinden B., der, auf seinen Stab gestützt, in der Fremde einherwankt u. um das tägliche Brot bettelt (Oed. Rex 454f; Oed. Col. 444. 1335. 1364), was Mitleid herausfordert (Oed. Rex 1506f). Bei Euripides (Hel. 790f) wird der um Nahrung bettelnde Menelaos vom Tor gewiesen u. preist Athen als Zuflucht für B. (Heraclid. 318). Der König v. Mysien Telephos tritt als B. in Lumpen (Eur. frg. 697 [TragGrFrg 5, 2]: ῥάκη) vor dem Fürsten der Griechen auf (vgl. Aristoph. nub. 921f. 924). Der Zuschauer konnte seine eigene triste Lebenslage an einem solchen B. messen (Athen. dipnos. 6, 223C = Timocl. frg. 6 [PoetComGr 7, 758f]). Auch Odysseus verschafft sich als B. (ἀγύρτης) im Lumpenkleid (Eur. Rhes. 503: πτωχικὴ στολή) Einlass in Troja, mit Tränen im Auge u. schmutzigem Haupt, um Nahrung bettelnd (ebd. 711f). – Die Geschichtsschreibung beklagt das Schicksal von B. (Herodt. 3, 14). Die Folgen des Peloponnesischen Krieges (431/404) ließen das B.wesen ansteigen, was sich bei Komödiendichtern mit deftiger Wortwahl niederschlägt (Kloft 91f). Aristophanes (Ach. 413f) wirft dem Euripides seine B.helden vor, sein Gegner Dikaiopolis tritt penetrant fordernd mit B.stab im Lumpengewand des Telephos mit zerbrochener Laterne, zerschlagenem Becher u. Töpfchen mit Schwamm vor das Volk u. wehrt sich gegen den Vorwurf der Bettelei (ebd. 594). Die minutiöse Auflistung der

armseligen Habe u. Nahrung eines B. reflektiert die Pauperisierung größerer Bevölkerungskreise im Athen des 4. Jh. vC. (Aristoph. plut. 535f; Kloft 93/5; Holman, Hungry 34f). Die theoretische Reflexion um die Grenzziehung zwischen Armut (πενία) u. Bettelei (πτωχεία) bei Aristophanes (plut. 548f) zeugt von vertieftem Problembewusstsein. Es fehlte auch nicht an religiösen Institutionen, die Linderung boten, zB. monatliche Opfergaben am Kreuzweg der *Hekate, die von Hungernden entwendet wurden (ebd. 594f), oder einfache Mahlzeiten am Theseusfest, um die man sich prügelte (ebd. 627f; Holman, Hungry 35). An Festen singen u. tanzen die B. (Aristot. rhet. 2, 24, 1401b 25). Das Bettelpriestertum (μητραγύρται) hingegen, das im 4. Jh. vC. nach Griechenland eindrang, galt als unehrenvoll (ebd. 3, 2, 1405a 17f). B., denen ein Anteil an den Staatsgeschäften versagt war (Plat. resp. 7, 521a) u. die wegen ihrer Nähe zur Kriminalität (Xen. oec. 20, 15) zunehmend als Problem empfunden wurden, haben im Idealstaat Platons keinen Platz (Plat. resp. 8, 552d; leg. 11, 936c; Bolkestein 286; Hands 64). Nur im Falle eines Unglücks u. bei würdigem Lebenswandel (ἀρετή) soll Unterstützung gewährt werden (Plat. leg. 11, 936c). Die Ausweisung außer Landes war nichts Ungewöhnliches (Plat. ep. 1, 309b). Auch Aristot. pol. 4, 10, 1295b sieht in dieser Personengruppe die Gefahr der Kleinkriminalität, hat sich aber Kritik verbeten, als er selbst einem Übeltäter eine Spende (ἐλεημοσύνη) leistete (Diog. L. 5, 17). Bei den Attischen Rednern begegnet einerseits der schimpfliche Vorwurf des Bettelns (Lys. or. 30, 27; Demosth. or. 18, 131; 21, 185. 198. 211), andererseits soll damit auch bei Richtern u. Volksversammlung Mitleid für Depravierte erregt werden (Isocr. or. 14, 46; Lys. or. 32, 17; frg. 1, 5 [345 Thalheim]; Demosth. or. 19, 310; Antiph. or. 2, 2, 9). Das öffentliche Bewusstsein hat den sozialen Wandel, die angespannte Lage mit Massenarmut u. Bettelei wahrgenommen, was als Schande für die eigene Zeit empfunden wurde (Isocr. or. 7, 83). Den Notleidenden wird Verständnis entgegengebracht (Ps-Aristot. rhet. Alex. 1435b 31 [69 Chiron]). Der einzelne B. konnte auf verbreitete Hilfsbereitschaft zählen (Lycurg. 20, 86). Auch private Feste boten Gelegenheit für B., die vor den Toren zur Verköstigung ausharrten (Lys. or. 35, 233de). Häufige Verbannungen erzeugten immer neue B. (Isocr. or. 10, 8), die oft verächtlich zurückgewiesen wurden (Xen. conv. 8, 23).

d. Hellenismus. In der philosoph. Nachfolge des Sokrates etablierte der Kyniker Diogenes sein demonstratives, selbstgewähltes B.dasein: Im äußeren Habitus dem homerischen Odysseus mit Lumpengewand, schäbigem Hirschfell, Stab u. Ranzen angeglichen (Od. 13, 428/36), ging der Philosoph, mit Ranzen u. meist Stab bewehrt (Diog. L. 6, 22f), fordernd auf Menschen zu (ebd. 49), verlangte seinen Obolos (ebd. 67), wies diesbezügliche Vorwürfe von sich, wurde aber damit konfrontiert, dass Philosophen nicht zur traditionellen Zielgruppe für Unterstützungen zählten (ebd. 56). Obolen für B. waren in Haushaltsrechnungen verbucht (Kloft 95), doch ihr Ranzen blieb sprichwörtlich immer leer (Callim. frg. 724 Pfeiffer). Auch Frauen blieben vom B.schicksal nicht verschont (Athen. dipnos. 10, 453A). Bettelpriester im Dienst der oriental. Gottheiten *Kybele, Men u. Isis waren ein gewohntes Erscheinungsbild (Bolkestein 210/2; *Gallos). Auch auf der Bühne fehlt der B. nicht (Men. frg. 190 Koerte), fordert Achtung für sich ein (Men. dysc. 285) u. lehnt sich gegen Unrecht auf (ebd. 296). Künstler haben in realistischer Manier am Boden kauernde, behinderte B., die in Großstädten zum Straßenbild gehörten, dargestellt (L. Giuliani, Die seligen Krüppel: ArchAnz 1987, 714/8). Das B.schicksal eines breiten Bevölkerungssegments ließ nach dem Ursprung dieses Unglücks suchen: *Menander findet ihn in der Person, die als erste einem B. seinen Lebensunterhalt darbot, was einen Weg in den Tod bedeutet (Men. frg. 14 K.). Dies deckt sich mit dem anekdotenhaften Ausspruch eines Spartaners, der einem B. antwortete (Plut. apophth. Lacon. 56, 235E): ‚Wenn ich dir etwas gebe, musst du immer weiter betteln. Schuld für deine Schande trägt der erste Spender, er ließ dich untätig werden'. Plaut. trin. 339f hat diese Spruchweisheit (Otto, Sprichw. 219 mit Verweis auf Zenob. 5, 66; Hands 65) an das röm. Publikum weitergegeben: ‚Einen schlechten Dienst erweist dem B., wer ihm Speis u. Trank gibt; denn was er gibt, verliert er u. verlängert ihm das Leben nur zu weiterem Elend' (Neri 38; Holman, Hungry 35). Diese Einstellung konnte im Stück freilich nicht durchgehalten

werden. Daher ist es überzeichnet, wenn *Lactantius (inst. 6, 11, 8 [CSEL 19, 520]) anhand dieser Verse die bettlerfeindliche Haltung der Heiden geißelt.

III. Römisch. a. Republik. In der röm. Komödie ist der B. eine allgegenwärtige Figur: als Schimpfwort in Anreden (Plaut. aul. 423; vgl. Ter. ad. 816), als unehrenhafte Tätigkeit (Plaut. capt. 323), im kriminellen Umfeld (Plaut. Stich. 135). Er gehört zum gewohnten Erscheinungsbild einer Stadt (Plaut. Men. 76). Schiffbrüchige haben dieses Schicksal vor Augen (Plaut. Rud. 485. 1306), die Götter, besonders Neptun, werden um Milde mit B. gebeten. Der Tod ist besser als eine B.existenz, bei der man dem Gespött ausgesetzt ist (Plaut. Vid. 110). Tragödiendichter stellen mythische B.figuren auf die Bühne (Enn. scaen. 339 Vahlen: Telephus; Pacuv. trag. 375 Ribbeck: Orestes wird nach Schiffbruch zum B.). Als Folge der imperialen Politik u. Kriege hat die Hauptstadt wegen der Getreidespenden viele B., Kriminelle u. Arbeitsscheue aus Italien angelockt (Appian. b. civ. 2, 506; Hands 166). Cicero (Flacc. 35; Phil. 5, 20) bedient sich als Redner einerseits des herabwürdigenden Vorwurfes der Bettelei, setzt aber andererseits auf das Mitleid der Richter, wenn er seinen Klienten davon betroffen sieht (S. Rosc. 86. 88). Die stoische Lehre, dass ein Weiser auch bei Bettelarmut reich sei (Mur. 61), findet bei Cicero wenig Gegenliebe (fin. 5, 84: kein B. ist glücklich, auch wenn er weise ist). Er wusste auch um den Lebenswillen von B. (ebd. 5, 32). B. stehen in der sozialen Skala am untersten Ende (parad. 45 mit der Klimax paupertas, egestas, mendicitas). Bettelpriester verbannt Cicero aus seinem Idealstaat; er begründet dies mit dem Aberglauben u. finanzieller Erschöpfung der Haushalte. Ausnahmen sind nur im Kult der Magna Mater (*Kybele) für wenige Tage vorgesehen (leg. 2, 22. 40).

b. Kaiserzeit. In der Gesellschaft der röm. Kaiserzeit ist die Zahl der sozial Entwurzelten, der Alleinstehenden ohne Familie u. Klientelbindung sowie mittelloser Zuwanderer angestiegen (Prell 72; Grey / Parkin 286/90; Parkin 61. 66). Eine breite Streuung der Quellen vor allem des 1. u. 2. Jh. erhellt Lebenslage u. Verhalten von B. in Rom, den Städten des Reiches u. auf dem Land. Schon der augusteischen Literatur ist das Betteln um Nahrung ein vertrautes Bild (Ovid. trist. 5, 8, 14), auch Simulanten versuchen Mitleid zu erregen (Hor. ep. 1, 17, 58f). Wenn Kaiser Augustus selbst einmal jährlich infolge einer Traumerscheinung als B. mit hohler Hand das Volk um einen Geldbetrag angeht (Suet. vit. Aug. 91, 2; skeptisch dazu Dio Cass. 54, 35, 3), ist dies dem Phänomen der verkehrten Welt zuzurechnen, eine Umkehr der kaiserl. liberalitas. Die Ursachen für das Betteln lassen sich klar definieren: Alter (Epict. diss. 3, 26, 5f; Quint. decl. 368, 4; PsQuint. decl. 5, 9; Iuvenal. 9, 139f; Philostr. vit. Apoll. 4, 10), Krankheit u. körperliche Gebrechen (Martial. 4, 30, 10f; PsQuint. decl. 1, 6; Lucian. dial. Mort. 22, 9; Anth. Gr. 9, 12. 13b), unkontrollierter Umgang mit dem Vermögen u. Schulden (Iuvenal. 11, 43), mangelnde Beschäftigung, Flucht vor dem Herrn, Tod des Familienerhalters (Quint. decl. 368), Unglücksfälle wie Schiffbruch (Sen. ep. 48, 8; Iuvenal. 14, 300f: ein B. zeigt ein Bild seines Schiffbruchs) oder Exilierung (Petron. sat. 81, 3). Angst vor diesem Schicksal liegt der Orakelanfrage zugrunde (POxy. 1477, 85): ‚Werde ich ein B. (βιόπρατος)?' B. hausen auf oder unter Brücken (Sen. vit. beat. 25, 1; Martial. 10, 5, 3; 12, 32, 25; Iuvenal. 5, 8; 14, 134), in Säulenhallen u. unter Bögen. Zum Schlaf liegen sie auf einer Matte (Iuvenal. 5, 8; 9, 140) oder einem Strohsack (Sen. vit. beat. 25, 2), ihre Kleidung ist lumpenhaft (Petron. sat. 13, 1: mendici spolium; von Nacktheit spricht Martial. 14, 81, 1; zum τρίβων Plut. vitiosit. infel. suff. 3, 499C), ihr Gesicht schmutzig (Philostr. vit. Apoll. 4, 10), die Stimme heiser (Martial. 10, 5, 4), die Nahrung einfaches Brot (Iuvenal. 10, 277), das im Beutel gesammelt wird (Martial. 14, 81, 1; Philostr. vit. Apoll. 4, 10). Sie schmeicheln ihren Spendern (Sen. const. sap. 13, 3) u. wechseln ihren Aufenthaltsort in der Stadt (PsQuint. decl. 9, 18; Martial. 10, 5, 3). Die größte Aussicht auf Unterstützung bot sich an belebten Plätzen u. Straßen mit hohem Personenverkehr (Lucian. Cyn. 1f; Dio Chrys. or. 32, 9), an Straßen- u. Wegkreuzungen (Hor. ep. 1, 17, 58; Apul. met. 1, 6, 1f; Dio Chrys. or. 32, 9), an Tempeln (Martial. 4, 53, 1f; Dio Chrys. or. 32, 9), Stadttoren (Iuvenal. 3, 15f), steilen Wegen (Martial. 10, 5, 3) u. Treppen (Iuvenal. 5, 8). Viele B. ziehen von einer Haustür zur nächsten (Sen. Rhet. contr. 1, 1, 10; 10, 4, 8; Ovid. Ib. 113f; PsQuint. decl. 9, 12; Lucian. fug. 14). An der Via Appia bei Aricia, am Fuß der Albanerberge, wurden die Wagen der Reisenden von

zudringlichen B. belagert (Iuvenal. 4, 117; Martial. 2, 19, 3; 12, 32, 10). In Pompeji sind B. auch bildlich dargestellt (R. Étienne, Pompeji[5] [1998] 331f): Im Atrium der Villa der Iulia Felix wird ein B. mit Stab, Ranzen u. *Hund (vielleicht ein Kyniker) von einer Frau mit Haussklavin mit einem *Almosen versorgt (W. Helbig, Wandgemälde Campaniens [1868] nr. 1495; V. Sampaolo: Pompei. Pitture e mosaici 3 [Roma 1991] 252). Im Tablinum der Casa dei Dioscuri reicht eine kauernde Frau einem vorbeikommenden B. mit Stab ein Getränk (I. Bragantini: ebd. 4, 1 [1993] 907). Die pauperes (wohl B.: M. Della Corte, Case ed abitanti di Pompei [Napoli 1965] 182; R. MacMullen, Roman social relations [New Haven 1974] 87) werben für einen Kandidaten (CIL 4, 9932a); einem Gegner wird ein B.dasein angewünscht (ebd. 4564: mendices). B. zogen auch über Land (Dio Chrys. or. 1, 50; 30, 20; Petron. sat. 125, 4; PsQuint. decl. 6, 24). Nach dem Tod erhalten B. kein ordentliches *Begräbnis, Hunde u. Vögel nagen an ihrem Leichnam (Martial. 10, 5, 11f). Das Urteil der Gesellschaft über B. war abfällig u. von Verachtung gezeichnet (Epict. diss. 3, 22, 89; Dio Chrys. or. 9, 8f; 77/78, 33; Sen. contr. 1, 1; Apul. apol. 22, 1), wogegen sich Plutarch auflehnt (exil. 17, 607a). Ängste vor B., ihren Unverschämtheiten, Gewaltausbrüchen u. kriminellen Neigungen waren verbreitet (Epict. diss. 3, 22, 10; Artemid. onir. 3, 53; Parkin 75). Auch gewaltsames Töten von B. ist bezeugt: Apollonius v. Tyana lässt zur Abwehr einer Seuche einen B. beim Theater von Ephesus steinigen (Philostr. vit. Apoll. 4, 10). Die stoische Lehre vom B.glück wird von Seneca (constant. sap. 13, 3) hoch gehalten, droht doch stets ein rascher Wechsel vom Wohlstand zum B.dasein (tranqu. an. 11, 9f). Brot- oder Getreidespenden gelten nicht als beneficium, aber als nützlich; dem Beschenkten fehlt die Würde, die Gabe gilt nicht dem Menschen, sondern der humanitas (benef. 4, 29, 2f). Der Freitod ist für B. ein Ausweg (vit. beat. 25, 1). *Epiktet, der mit Homer B. unter den Schutz des Zeus stellt (diss. 3, 11, 4), fordert dazu auf, dass jeder seine Rolle im Leben annimmt, auch als B.; die Auswahl der Rolle ist Sache eines anderen (ench. 17). Apuleius (Socr. 5b. 130) stellt auf die provozierende Frage nach der Funktion von Göttern, die sich um die Menschen ja doch nicht kümmern, die Gegenfrage: qui egenis opituletur? *Marcus Aurelius (seips. 4, 29, 2) lässt fast alle Menschen ein B.schicksal teilen: B. ist, wer eines anderen bedarf u. das, was zum Leben nötig ist, nicht selbst besitzt. B., besonders jene mit strukturellen Defiziten (Grey / Parkin 291), stießen aber auch auf Mitleid (ἔλεος) u. konnten mit Mildtätigkeit rechnen (Sen. Rhet. contr. 1, 1, 9. 14; 10, 4, 20; Quint. decl. 260, 9; PsHeraclit. ep. 6, 2). Für B. gab es spezielle Medikamente (Galen. comp. med. gen. 3, 8 [13, 636 Kühn]). Die Verkleidung als B. schützt vor Überfällen (Heliod. Aeth. 6, 11, 3) oder verhilft laut einem Orakelspruch zum Landgewinn (Plut. quaest. Gr. 13, 294A). Die vorsätzliche Verkrüppelung ausgesetzter Kinder, um sie als B. arbeiten zu lassen, ist Gegenstand einer Schuldeklamation (Sen. Rhet. contr. 10, 4). Als besondere ethnische Gruppe begegnen Juden, die ihre Kinder zum Betteln erziehen (Martial. 12, 57, 12f; Parkin 78). Als bettelnde Wahrsagerinnen u. Traumdeuterinnen waren jüdische Frauen bekannt (Iuvenal. 3, 16; 6, 542f; Krause 166). Auch Artemidor bezeugt die Verleumdung der Traumdeuter als Landstreicher, Schwindler u. B. (onir. 1 prooem.). Im Traumbild verheißt ein B. nichts Gutes (ebd. 3, 53): ‚B. sind überaus abstoßend, mittellos u. haben nichts Gesundes an sich. Erhalten sie ein Geldstück, prophezeien sie dem Spender oder einem seiner Angehörigen einen großen Verlust u. Gefahren, häufig auch den Tod, weil sie unter den Menschen die einzigen sind, die wie der Tod nichts von dem, was sie einmal empfangen haben, zurückgeben. B., die ins Haus kommen, zeigen einen Rechtsstreit um dessen Besitz an, u. falls sie etwas nehmen, sei es mit Gewalt oder in Form eines Almosens, bedeuten sie einen außergewöhnlichen Verlust. Dasselbe gilt, wenn sie das Grundstück betreten‘. Bettelpriester im Dienst der Isis, Kybele (Hor. sat. 1, 2, 2; Epict. diss. 4, 8, 5; Apul. met. 8, 24) oder der Syr. Göttin (Lucian. Asin. 35) sind auf Ablehnung gestoßen. Bettelnde Kyniker, eine verbreitete Erscheinung im 1. u. 2. Jh. nC., trafen auf höhere Akzeptanz. Als Mahner gegen gesellschaftliche Verwerfungen u. Zeugen eigener Bedürfnislosigkeit wurde ihnen Nahrung u. Geld gereicht (Martial. 4, 53, 6; 14, 81). In der kynischen Literatur wird das Betteln gerechtfertigt (Neri 34). Eine scharfe Grenzziehung zu gewöhnlichen B. war nicht immer möglich (Gell. 9, 2; Lucian. Cyn. 2).

c. Spätantike. B. wurden erstmals Objekt staatlichen Handelns: Kaiser Galerius hat die B. aus seiner Residenzstadt Nikomedien auf einem Schiff entfernen lassen (Lact. mort. pers. 23, 7/9 [SC 39, 104f], der die mangelnde Steuerleistung für die vorsätzliche Versenkung der B. im Meer verantwortlich macht). Konstantin versorgte dagegen die B. Roms mit Geld, Nahrung u. Kleidung (Eus. vit. Const. 1, 43 [GCS Eus. 1, 1, 38]). Julian versuchte, als Antwort auf jüdische u. christliche Wohlfahrtseinrichtungen (Iulian. misopog. 35, 363a [2, 2, 189 Bidez / Lacombrade]) mit Hinweis auf Homer die paganen Priester für soziales Engagement zugunsten der B. zu gewinnen, u. stellte dafür Getreide u. Wein zur Verfügung (Iulian. ep. 84 [1, 2, 144/7 Bidez] = Soz. h. e. 5, 16, 10). Er gedachte auch, eigene Unterkünfte (καταγώγια) an Tempeln zu errichten (ebd. 5, 16, 2). Das Reskript der Kaiser Gratian, Valentinian u. Theodosius vom 20. VI. 382 an den Stadtpräfekten von Rom (Cod. Theod. 14, 18, 1) ordnete an, dass gesunde u. arbeitsfähige B. im Falle der Unfreiheit dem Anzeiger übereignet werden; bei Freien ist der colonatus perpetuus vorgesehen (C. Corbo, Paupertas [Napoli 2006] 193/202). Die Trennung in berechtigte (Alte, Behinderte u. Kranke) u. unberechtigte B. hat die Kontrolle eines gewaltbereiten u. gefährlichen Bevölkerungselementes im Auge (Grey / Parkin 294f; Rougé, Aspects 234f; ders., Mendiants 345 zu Hist. Aug. vit. Alex. 34). Dieses Gesetz wurde von Iustinian übernommen (Cod. Iust. 11, 26 vJ. 382) u. für Kpel weiter ausgestaltet (Nov. Iust. 80 vJ. 539; Krumpholz 28. 44/7): B. wurden amtsärztlich auf ihre Arbeitsfähigkeit untersucht. Stammten sie aus Kpel, wurden sie als Hilfskräfte für öffentliche Bauvorhaben oder Versorgungsbetriebe wie Bäckereien u. Gemüseplantagen verpflichtet; bei Arbeitsverweigerung erfolgte die Ausweisung. Invalide B. sollten von Fürsorgeeinrichtungen betreut werden. Zur Umsetzung wurde eine Sonderpolizeibehörde (quaestura) eingerichtet. Ortsfremde wurden in ihre Heimatorte zurückgeschickt, Sklaven ihren Herren überstellt. Die Resozialisierung der hauptstädtischen B. u. damit Wahrung der öffentlichen Ordnung steht im Vordergrund. Die *Bischöfe sollten sich als Väter der Armen u. B. verstehen (Cod. Iust. 1, 3, 41, 3 vJ. 528). Den B. zugedachte Erbteile sollen an ptochia (dazu C. Wick: ThesLL 10, 2, 15 [2006] 2430) bzw. an Bischöfe zu entsprechender Verwendung fallen (Cod. Iust. 1, 3, 48, 6 vJ. 531); ihre private Stiftung wird gefördert (ebd. 1, 2, 15, 1 vJ. 477; 1, 2, 19 vJ. 528; 1, 2, 22 vJ. 529; 1, 3, 41, 13 vJ. 528; Nov. Iust. 120, 6, 2 vJ. 544). Iustinian errichtete mehrere πτωχεῖα im Reich (Procop. aed. 5, 9); die von Theoderich gewährten Getreidespenden für B. an der Peterskirche in Rom stellte er allerdings ein (hist. arc. 26, 28f). Anlässlich der Spiele des Prätors Lampadius war es zu Unruhen gekommen, die durch Spenden an B. aus der Gegend des Vatikan eingedämmt wurden (Amm. Marc. 27, 3, 6). Für Antiochien zeichnet *Libanios (or. 7, 1f; 12 [1, 2, 373f; 2, 9/45 Foerster]) ein drastisches Bild: Halbnackte verkrüppelte B. sitzen u. stehen in der Kälte u. rufen nach Almosen; Seuchen treiben neue B. in die Stadt (or. 27, 6 [3, 26 F.]), die in ihrer Gesamtzahl aber beherrschbar schienen (ep. 61 [10, 56f F.]). Auch *Frauen mussten betteln (or. 45, 10 [3, 363f F.]), eine monatliche Mahlzeit wurde B. geboten (ebd. 46, 21 [3, 389 F.]). Unglücksfälle (Firm. Mat. math. 1, 7, 3), Tod der Angehörigen (ebd. 6, 17, 1), Behinderung (ebd. 6, 17, 1), Aussetzung blinder Sklaven (7, 5, 4), illegitime Abkunft (Liban. or. 1, 145 [1, 1, 152f F.]), falscher Umgang mit Geld (Firm. Mat. math. 4, 10, 4; Liban. decl. 31, 11 [7, 14 F.]), eine problematische Berufstätigkeit zB. als erfolgloser Zauberer (Luxorius: Anth. Lat. 294 S. B.), Exilierung (Amm. Marc. 14, 1, 4; 26, 10, 14) oder langwieriger Rechtsstreit in Kpel (Nov. Iust. 69, 1, 1 vJ. 538) zwangen zum Betteln. In der neuplatonischen Philosophie ist der B. Symbol für Begierdelosigkeit u. Weltflucht (Porph. antr. nymph. 34).

B. Jüdisch. Im AT sind bettelnde Kinder Kennzeichen von Krisenzeiten (Lament. 4, 4; Ps. 37 [36], 25), Projektionen von Verwünschungen (Ps. 109 [108], 10); vor dem B.dasein wird gewarnt (Sir. 40, 28/30), selbst der Weise verachtet den B. (ebd. 25, 2), der Tod ist vorzuziehen (ebd. 40, 28). Juden Alexandrias forderten vor Häusern von Verwandten u. Freunden Almosen (Philo Flacc. 64), nur im Sabbatjahr waren B. vor Beschimpfungen geschützt (spec. leg. 2, 106). Die Mischna (Ketubbot 13, 3; Baba Batra 9, 1) zwang bei geringem Vermögen des Erblassers die Söhne zum Betteln an den Türen; doch waren auch Frauen zum Betteln gezwungen (bKetubbot 66b). B. zogen von Haus zu Haus, baten um Geld oder Nahrung

(Pe'ah 8, 7; bKetubbot 68a) oder forderten dies von Entgegenkommenden auf den Straßen (Ta'anit 21a). Simulanten, die sich lahm, blind oder hinkend stellten, wurden diese Behinderungen angedroht (Pe'ah 8, 9), doch gab es auch Tendenzen, auf eine Überprüfung von B. zu verzichten (jPe'ah 21b).

C. Christlich. I. Neues Testament. Jesus forderte dazu auf, jedem Bittenden zu geben (Lc. 6, 30). Im Falle eines Verlustes von Erwerbseinkommen drohte das Schicksal eines B., was aber als beschämend empfunden wird (ebd. 16, 3). Der blinde B. Bartimäus saß in seinen Mantel gehüllt am Wegrand bei Jericho, ehe er auf Jesus traf, der ihn von diesem Schicksal erlöste (Mc. 10, 46; Lc. 18, 35; Joh. 9, 8). Vor die Schöne Pforte des Tempels in Jerusalem wurde ein von Geburt an gelähmter Mann täglich zur Gebetszeit herbeigetragen, um dort zu betteln (*Missbildung). Als er Petrus u. Johannes um ein *Almosen bat, erhielt er statt des erwarteten Geldes im Namen Jesu seine Körperkräfte zurück u. schloss sich den Aposteln an (Act. 3, 1/11). Die Familie, die den B. ökonomisch ausnutzte, wurde sofort nach der Heilung verlassen. Als Jesus einen Mann mit verdorrter rechter Hand am Sabat heilte, musste er sich gegen die Pharisäer rechtfertigen (Mc. 3, 1/6; Mt. 12, 9/14; Lc. 6, 6/11). Das Nazaräer-Ev. (frg. 10 [134 Hennecke / Schneem.[6]] = Hieron. in Mt. 12, 13 [CCL 77, 90]) sah im Geheilten einen Maurer, der wegen seiner Arbeitsunfähigkeit Jesus um Abhilfe bat, um nicht schmachvoll um Nahrung betteln zu müssen.

II. Kirchenväter. Das Vorbild Christi u. der Apostel war für die Kirchenväter bindend (Finn, Portraying 141): B. sollten unterstützt werden (Tert. apol. 42, 8), Geldsammlungen für Götter u. das Bettelpriestertum wurden aber scharf zurückgewiesen (ebd. 13, 6; 42, 8; Min. Fel. Oct. 24, 11). B. wurden in ihrer physischen Erscheinung oft nur summarisch wahrgenommen u. dienten als stereotype Symbolfiguren für das untere Ende der Gesellschaft (Neri 39. 53). Die griech. Kirchenväter zeichnen ein sehr drastisches Bild der Situation: Clemens v. Alex. (quis div. salv. 11) sah viele B. auf den Straßen, wehrte sich aber gegen eine moralische Bewertung (ebd. 32f; Holman, Hungry 52f), da B. als Heilsträger u. Ebenbild Christi gelten. Nach Joh. Chrysostomos blenden arme Eltern ihre Kinder u. lassen sie betteln (hom. 21, 5 in 1 Cor. [PG 61, 177]); andere verstümmeln sich selbst (Leyerle 35; Plassmann 12) oder täuschen Behinderungen vor. In Kpel wurde der Bischof auf dem Markt von B. attackiert (in Act. hom. 3, 4 [PG 60, 39]; Mayer 475), andere boten allerlei Schaustücke dar, was zu Kritik an den Zuschauern Anlass bot (ebd. 476; Leyerle 32f). Joh. Chrysostomos spricht sich gegen eine genaue Überprüfung der B. aus, was auch für Heiden, Juden u. selbst Verbrecher gilt (Plassmann 30f), hat Verständnis für ihre Aufdringlichkeit, Undankbarkeit oder Faulheit (ebd. 32f). Die Einrichtung von πτωχοτροφεῖα u. καταγώγια für B. in Antiochien (Joh. Chrys. Stag. 3, 13 [PG 47, 490]; Theodrt. hist. rel. 22, 7 [SC 257, 132]) war Teil der kirchl. Armenfürsorge. Basileios scheidet unwürdige B. von Almosen aus (hom. 21, 8 [PG 31, 556]), kritisiert Reiche, die B. attackieren (ebd. 7, 6 [ebd. 296C]) u. sträubt sich gegen deren Abwertung (hom. in Ps. 14 [PG 29, 256]). Gregor v. Nyssa sah in Kpel überall B., die in Säulenhallen, an Straßenecken u. Marktplätzen in Lumpen hausten u. von den Vorübergehenden versorgt wurden (paup.: 7 van Heck; Whittaker 319). Vor allem Eingänge zu Kirchen waren neue Orte des Bettelns (Krause 166). Gregor v. Naz. beobachtete den Zuzug von B. in die Städte besonders an religiösen Festen (or. 14, 12 [PG 35, 872f]; Holman, Life 453). – Im Westen scheint es keine vergleichbare realistische Beschreibung des Phänomens zu geben (Neri 53). Körperbehinderung u. Krankheit, Verstoß aus dem Familienverband, Unterbeschäftigung, Verlust des Familienerhalters treten als Ursachen in den Vordergrund (ebd. 54/61; Krause 161/9). Schein-B. wurden von der kirchl. Führung verfolgt (Ambr. off. 1, 159; 2, 76f [1, 172; 2, 42f Testard]) u. von der Versorgung ausgeschlossen (Neri 59). Künstlich herbeigeführte Behinderungen werden scharf verurteilt (Hieron. ep. 66, 5, 2 [CSEL 54[2], 652]; Neri 61). Neue Ziele der B. sind neben den christl. nobiles (ebd. 64) auch Bischöfe (ebd. 66). Christliche Kulträume, Martyria u. Klöster zogen B. an, deren unverschämtes Verhalten häufig angeprangert wird (48. 76). Die lat. Kirchenväter lehnen ihr theatralisches Verhalten ab (Hieron. ep. 22, 32, 2 [CSEL 54[2], 193f]) u. beklagen die Gewaltbereitschaft, auf die näheren Lebensumstände u. Gefühle von B. wird kaum eingegangen (Neri 78). B. ließen sich nur selten für poli-

tische Zwecke instrumentalisieren (vgl. Prud. perist. 2, 143f), da sie in der christl. Öffentlichkeit verabscheut oder sogar gezüchtigt wurden (Hieron. ep. 22, 32, 2 [CSEL 54^2, 193f]; Neri 79). Der Verweis auf ihre kriminelle Veranlagung (Aug. en. in Ps. 72, 12 [CCL 39, 993]) ließ homines honesti ac egeni wegen ihrer verecundia nicht betteln (Neri 89). Augustinus kritisiert die Manichäer, die B. das Brot verweigern (Aug. en. in Ps. 140, 12 [CCL 40, 2034f]; Finn, Portraying 138). – In hagiographischen Quellen kann ein B. zum Prüfstein für christliche Nächstenliebe werden. Im B., der am Stadttor von Amiens viele Vorübergehende vergeblich um Hilfe ansprach, bis er vom Soldaten *Martin v. Tours mit seinem Mantel bekleidet wurde, erkennt Sulpicius Severus Jesus (vit. Mart. 3 [SC 133, 256/8]). Als B. Christi bekennt sich der Dichter Commodian (instr. 2, 35 [CCL 128, 69f]) in einem rückwärts zu lesenden Akrostichon, eine bemerkenswerte Metapher für die Hingabe an Gott. Mit der Ausbreitung monastischer Lebensformen nahm auch die Zahl der umherschweifenden, entwurzelten u. außerhalb hierarchischer Kirchenorganisation stehenden Bettelmönche zu, deren Auftreten von Christen (Clem. Alex. quis div. salv. 12; Caner 168; Holman, Hungry 52) u. Heiden (Themist. or. 5, 70b [1, 103 Downey]) kritisch kommentiert wurde. Augustinus (op. monach. 28, 36 [SC 41, 585f]) sieht in ihnen Schwindler, die eine Bezahlung für ihre einträgliche Armut u. Belohnung für erheuchelte Heiligkeit erbitten oder fordern. Bettelnde Wandermönche bringen das gesamte Mönchtum in Verruf, was dessen Ausbreitung besonders in den african. Provinzen gefährde. Im östl. Reichsteil klagt Neilos v. Ankyra (4./5. Jh.) über Scharen von Wandermönchen, die bettelnd vor den Türen lagern (ep. 3, 119 [PG 79, 437f]). Es sollte aber nicht übersehen werden, dass manche freiwillige B. andere B. unterstützten (Pallad. hist. Laus. 21 [104/17 Bartelink]; Theodrt. h. e. 2, 19 [SC 501, 418/26] ; Brown 2; Finn, Almsgiving 97; H. J. W. Drijvers, The man of God of Edessa: JournEarlChrStud 4 [1996] 236).

H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – P. Brown, Poverty and leadership in the later Roman Empire (Hanover 2002). – D. Caner, Wandering, begging monks = The transformation of the class. heritage 38 (Berkeley 2002). – R. Finn, Almsgiving in the later Roman Empire (Oxford 2006); Portraying the poor. Descriptions of poverty in Christian texts from the late Roman Empire: M. Atkins (Hrsg.), Poverty in the Roman world (Cambridge 2006) 130/44. – C. Grey / A. Parkin, Controlling the urban mob: Phoenix 57 (2003) 284/99. – G. Hamel, Poverty and charity in Roman Palestine = Near Eastern Stud. 23 (1990). – A. R. Hands, Charities and social aid in Greece and Rome (Ithaca 1968). – S. R. Holman, The hungry are dying (Oxford 2001); Constructed and consumed. The everyday life of the poor in 4th cent. Cappadocia: W. Bowden (Hrsg.), Social and political life in Late Antiquity (Leiden 2006) 441/64. – J. Kabiersch, Unters. zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian = KlassPhilolStud 21 (1960). – H. Kloft, Gedanken zum Ptochós: I. Weiler (Hrsg.), Soziale Randgruppen u. Außenseiter im Altertum (Graz 1988) 81/106. – J.-U. Krause, Witwen u. Waisen im röm. Reich 2 = HeidelbAlthistBeitrEpigrStud 17 (1994). – H. Krumpholz, Über sozialstaatl. Aspekte in der Novellengesetzgebung Justinians = Habelts Diss.-Drucke R. Alte Gesch. 34 (1992). – B. Leyerle, John Chrysostom on almsgiving and the use of money: HarvTheolRev 87 (1994) 29/47. – W. Mayer, Poverty and society in the world of John Chrysostom: Bowden aO. 465/84. – V. Neri, I marginali nell'occidente tardoantico = Munera 12 (Bari 1998). – A. Parkin, You do him no service. An exploration of pagan almsgiving: Atkins aO. 60/82. – Ch. Pietri, Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'empire chrétien: MiscHistEcclesiast 6, 1 (Bruxelles 1983) 267/300. – O. Plassmann, Das Almosen bei Joh. Chrysostomus (1961). – M. Prell, Sozialökonomische Unters. zur Armut im antiken Rom = Beitr. zur Wirtschafts- u. Sozialgesch. 77 (1997). – B. Ramsey, Almsgiving in the Latin church. The late 4th and early 5th cent.: TheolStud 43, 2 (1982) 226/59. – J. Rougé, Aspects de la pauvreté et de ses remèdes aux 4e–5e s.: AttiAccRomConstant 8 (1990) 227/48; A propos des mendiants au 4e s.: CahHist 20 (1975) 339/46. – Ch. R. Whittaker, Der Arme: A. Giardina (Hrsg.), Der Mensch der röm. Antike (1991) 305/36.

Herbert Graßl.

Menekrates s. Gottmensch II (Griechisch-römische Antike u. Urchristentum): o. Bd. 12, 245f.

Menorah (Siebenarmiger Leuchter).

A. Allgemeines. Das hebr. Wort Menorah (Nominalform der Wurzel nwr, ‚leuchten'; d. h. eine Sache, die ‚leuchtet') ist ein Gattungsbegriff für den Ständer oder Halter einer *Lampe (Haran 1355). Im Griech. u. Lat. gibt es kein spezielles Wort für den siebenarmigen *Leuchter. Er wird λύχνος, λυχνία, candelabrum genannt (ebd.; C. Meyers, Art. m^enôrāh: ThWbAT 4 [1984] 981/7; Hachlili 2f; K. E. Götz, Art. candelabrum: ThesLL 3 [1906/12] 233; W. Hübner, Art. lampas: ebd. 7, 2 [1956/79] 908/11; B. Bader, Art. lucerna: ebd. 1697/701). – Das Aussehen der M. aus der Zeit des Ersten u. Zweiten Tempels kann aus schriftlichen Quellen sowie ab 40/37 vC. aus Abbildungen erschlossen u. rekonstruiert werden; die ältesten erhaltenen freiplastisch gearbeiteten M. stammen aus dem 2. Jh. nC.

B. Jüdisch. I. Geschichte u. Archäologie. a. Die Menorah im Zeltheiligtum u. zZt. des Ersten Tempels. 1. Geschichte nach den Quellen. Nach den bibl. Quellen ist die M. eines der kultischen Geräte im Tempel. Ex. 25, 31/40 u. 37, 17/24 beschreiben zwar ausführlich, wie *Mose sie als eines der Kultgeräte im Zeltheiligtum anfertigen soll, jedoch gehören nach Voß 32/4 nur Ex. 25, 31. 37a. 38. 40 zur im Exil abgefassten Grundschicht, die einen einfachen Lampenständer beschreibt (dies deckt sich mit den archäologischen Untersuchungen; s. u. Sp. 719); die übrigen Passagen sind spätere Ergänzungen, die bereits den siebenarmigen Leuchter des nachexilischen Tempels vor Augen haben (vgl. Hachlili 36; J. Gutmann, A note on the Temple M.: ders. [Hrsg.], No graven images [New York 1971] 37; Dulaey 4): ‚(31) Verfertige auch einen Leuchter aus purem Gold! Der Leuchter, sein Gestell, sein Schaft, seine Kelche, Knospen u. Blüten sollen aus einem Stück getrieben sein. ... (37) Dann mach für den Leuchter sieben Lampen ... (38) dazu Dochtscheren u. Pfannen aus purem Gold. ... (40) Sieh zu, dass du ihn nach dem Muster ausführst, das du auf dem Berg gesehen hast' (Ex. 25, 31. 37f. 40). – Über den genauen Aufstellungsort dieser M. sind keine Aussagen möglich (Voß 39). – Als Salomo den Ersten Tempel in Jerusalem erbaute, war die M. wahrscheinlich unter den Kultgeräten, die nach Jerusalem gebracht worden waren. Ihr genauer Aufstellungsort zusammen mit Schaubrottisch u. Brandopferaltar wird aus den Schriftquellen nicht deutlich (Hachlili 172; vgl. Joseph. ant. Iud. 8, 90; bMenaḥot 99a; bJoma 33b). – Zu den 1 Reg. 7, 48/50 (vgl. Joseph. ant. Iud. 10, 145f) erwähnten zehn Leuchtern vgl. Hachlili 17; Sperber 135f. Im Bericht über die Zerstörung des Tempels iJ. 587/586 vC. durch *Nabuchodonosor (2 Reg. 25, 13/7) werden weder die M. noch andere Leuchter genannt; Jer. 52, 19 erwähnt hingegen unter der nach *Babylon gebrachten Beute auch Leuchter.

2. Rekonstruktion. Die erste aus den Quellen bekannte M. lässt sich archäologisch nicht nachweisen, weder als dreidimensionaler Gegenstand noch als Abbildung. Nach

Hachlili 9/16. 275, Voß 59/61 Abb. 5f. 10f. 13f u. C. L. Meyers, Was there a seven-branches lampstand in Solomon's Temple?: Bibl. Arch. Rev. 5 (1979) 47/57 könnte diese M. das Aussehen eines Lampenständers bzw. Thymiaterion gehabt u. somit nur eine einzelne Lampe getragen haben; dies entspricht zeitgenössischen archäologischen Funden aus anderen Zusammenhängen.

b. Die Menorah zZt. des Zweiten Tempels. 1. Die ältere Menorah. α. Geschichte. Nach dem Exil wurde der Tempel ab 519 vC. unter Serubbabel durch Ezra u. Nehemia wieder aufgebaut, aber ein Hinweis auf die M. fehlt; vermutlich wurde eine neue M. angefertigt (Sperber 136f). Die Vision des Sacharja 4, 2f aus dem 6. Jh. vC. beschreibt eine andere M., einen Leuchter ohne Arme, aber mit sieben Lichtern.

β. Rekonstruktion. Die Angaben bei Sacharja legen die Vorstellung von einem Leuchter nahe, dessen Form sich im Vergleich mit archäologischen Funden als Kernos rekonstruieren lässt: Diese M. dürfte einen unten breiteren Fuß gehabt haben, der eine evtl. siebenfach geschneuzte Schale oder eine hohle, zu einem Kranz geformte Röhre trug, auf der sieben Öllampen saßen (vgl. Hachlili 19f Abb. I-6. Taf. 4*, I-4; Voß 61/7 Abb. 19/21; K. Galling, Art. Leuchter I: RGG[3] 4 [1960] 332f; K. Möhlenbrink, Der Leuchter im 5. Nachtgesicht des Propheten Sacharja: ZsDtPalVer 52 [1929] 257/86).

2. Die jüngere Menorah. α. Geschichte. Als Antiochus Epiphanes 169 vC. den Tempel plünderte, gehörte nach 1 Macc. 1, 21 u. Joseph. ant. Iud. 12, 250 u. a. die M. zu seiner Beute. Bei der Rückeroberung Jerusalems durch Judas Makkabäus ließ dieser 164 vC. zunächst eine provisorische u. dann eine neue M. im Tempel aufstellen u. weihen (1 Macc. 4, 49f; 2 Macc. 10, 3; Joseph. ant. Iud. 12, 319; Sperber 137/40). Über die provisorische M. berichtet Megillat Taanit 9, dass sie sieben eiserne Stäbe hatte, womit ein Hinweis auf die sieben Arme der M. gegeben ist. Bei der Weihe der neuen goldenen M. am 25. Kislev (im November) iJ. 165 feierte man ein großes, acht Tage dauerndes Fest, das Chanukka-Fest (s. u. Sp. 730). Auch Josephus beschreibt b. Iud. 7, 148f u. ant. Iud. 3, 144/6 die M. als einen Leuchter mit sieben Armen u. einer Basis, der aus insgesamt 70 Teilen zusammengesetzt u. mit Knäufen u. *Lilien, mit *Granatäpfeln u. kleinen Schalen verziert war (Rekonstruktion s. unten). Sein Aufstellungsort war nach b. Iud. 5, 216f im Inneren des Tempels vor dem Allerheiligsten. – Im J. 63 bzw. 54 vC. verblieb die M. nach der Eroberung Jerusalems durch Pompeius (Joseph. ant. Iud. 14, 72) bzw. nach der Plünderung des Tempels durch Crassus (ebd. 14, 107/9) an ihrem Platz. Als Titus iJ. 70 nC. den Tempel zerstörte, ließ er dessen Kultgegenstände im Triumphzug nach Rom bringen (Joseph. b. Iud. 5, 216f; 7, 148f; s. u. Sp. 720), u. Vespasian stellte die M. zusammen mit den anderen Beutestücken im neu errichteten Forum Pacis zur Schau (ebd. 6, 158/62). Das weitere Schicksal dieser M. ist unklar; möglicherweise ist sie beim Brand des Forums 192 endgültig zerstört worden (R. Boustan, The spoils of the Jerusalem Temple at Rome and Constantinople: G. Gardner / K. Osterloh [Hrsg.], Antiquity in Antiquity [Tübingen 2008] 334/41. 360/2).

β. Rekonstruktion unter Einbeziehung der bildlichen Darstellung am Titusbogen. (Hachlili 22/36; Yarden; M. Pfanner, Der Titusbogen [1983] 50/5. 73f Taf. 54. 63; Voß 68/78 mit Lit.; Wirgin; Eltester.) Die Darstellung der M. auf dem Titusbogen (nach 70 nC.) muss als indirekter Beleg für das Aussehen der M. des Zweiten Tempels gelten, die durch Judas Makkabäus nach der Plünderung des Tempels 169 vC. neu geschaffen worden war (im MA wurde der Titusbogen als arcus septem lucernarum bezeichnet; Bloch 63). Auf dem südl. Relief des Durchgangs zeigt eines der Bildfelder, wie die Römer im Triumphzug ihre Beute, die beiden wichtigsten Kultgeräte aus dem Jerusalemer Tempel, nach Rom bringen: Acht Träger haben den Schaubrottisch zusammen mit zwei Posaunen auf einem Tragegestell (ferculum) geschultert, sieben Männer tragen die M., die auf einem sechs- oder achteckigen Untersatz steht, durch den die Tragestangen geschoben wurden u. dessen seitliche Felder mit Meerwesen dekoriert sind. Auch dieser Untersatz dürfte ein ferculum gewesen sein (Forschungsgeschichte: Hachlili 49f). Der Fuß der M. ist unten zu einer Standfläche verbreitert, die Arme gehen vom mittleren, gerade aufsteigenden Schaft symmetrisch zu beiden Seiten u. in gerundeter Form nach oben, so dass sich die sieben Lichter der M. auf gleicher Höhe u. im jeweils gleichen Abstand voneinander befinden. Die Arme sind jeweils durch Verdickungen bzw. Einschnü-

rungen ornamentiert, die an Perlen oder auch an Blattkapitelle erinnern. Damit könnten die in Ex. beschriebenen Knäufe u. *Blumen in abstrahierter oder vereinfachter Form wiedergegeben sein (ebd. 30/2). Die Lampen wurden wahrscheinlich separat gefertigt u. oben auf die Leuchterarme gestellt. Die Größe der M. im Tempel beschreibt bMenaḥot 28b mit achtzehn Handbreit hoch, drei Handbreit für die Basis u. die Blume darauf (etwa 1,6 m hoch; vgl. Hachlili 10f; Haran 1356; Y. Brand, Ceramics in Talmudic lit. [Jerus. 1953] 309 [hebr.]). Dies stimmt mit Tamid 3, 9 überein, wonach der Priester drei Stufen hochsteigen musste, um das Licht der M. zu entzünden (Hachlili 11).

γ. Weitere Darstellungen aus der Zeit vor der Zerstörung des Tempels 70 nC. Die ältesten erhaltenen Darstellungen einer M. finden sich auf bronzenen *Münzen des Mattathias Antigonus, die er als letzter hasmonäischer König 40/37 vC. während der Auseinandersetzungen mit Herodes d. Gr. prägen ließ. Sie zeigen auf der Vorderseite den Schaubrottisch u. die hebr. Aufschrift ‚Hoherpriester', auf der Rückseite die M. in stilisierter Form mit sieben Armen, einem konischen Fuß u. der Aufschrift ΒΑΣΙΛΕΩΣ (Y. Meshorer, Ancient Jewish coinage 1 [New York 1982] 93f; ders., A treasure of jewish coins [1997] 54/6). – Aus herodianischer Zeit stammen weitere M.-Darstellungen, die die obige Rekonstruktion bestätigen: ein Graffito im Wandputz eines Hauses aus den J. 10/30 nC. im Jüd. Viertel in Jerusalem zeigt eine M. mit konischem Fuß (Höhe 20 cm, Breite 12,5 cm; der Dekor der Arme erinnert in abstrahierter Form an die M. am Titusbogen; Hachlili 42f mit Abb.; N. Avigad: IsrExplJourn 20 [1970] 4 Taf.; L. Habas, Engravings of the Temple M. and other cultic objects from the Jewish Quarter in light of literary sources and other artifacts from the Second Temple period: H. Geva [Hrsg.], Jewish Quarter excavations in the old city of Jerusalem 2 [Jerus. 2002] 329/42), fünf schematisch in Putz geritzte M. am Jason-Grab in Jerusalem (spätestens 30/31 nC.; Hachlili 43 Abb. II-4; L. Y. Rahmani: IsrExplJourn 17 [1967] 73f) u. zwei in einem während des ersten Jüd. Aufstandes (66/70 nC.) genutzten Höhlenversteck nordöstlich von Jerusalem (J. Patrich: Eretz Israel 18 [1985] 156 [hebr.; engl. Zusammenfassung 70*/71*]), drei M. auf Ossuarien (Hachlili 45 Abb. II-5; L. Y. Rahmani, A catalogue of ossuaries in the collection of the State of Israel [Jerus. 1994] 51f). Ebenfalls dem 1. Jh. zugeordnet wird die Darstellung einer M., die in der Nähe des antiken Magdala auf einem oben u. an den Seiten reliefierten großen Steinblock in einem Gebäude gefunden wurde, dessen Funktion als Synagoge umstritten ist (E. Ashkenazi, Earliest known depiction of Second Temple lamp uncovered: Haaretz [11. IX. 2009]).

c. Archäologie der Menorah nach 70 nC. Im Folgenden wird unterschieden nach dem Kontext, in dem die M. Verwendung fand. Nicht separat behandelt werden evtl. den Samaritanern zuzuordnende Funde, weil eine Unterscheidung von jüdischer Kunst nicht eindeutig möglich ist (Fine 159f; Hachlili 264/9; R. Pummer, Samaritan synagogues and Jewish synagogues: S. Fine [Hrsg.], Jews, Christians, and Polytheists in the ancient synagogue [London / New York 1999] 118/60; U. Wagner-Lux, Art. Iudaea: o. Bd. 19, 94. 107f).

1. In der Synagoge. α. Freistehende Menorot. In verschiedenen Synagogen (Hammat Tiberias [4./5. Jh.], Ḥorvat Qoshet [5./6. Jh.], Susija, Ma'on in Judaea [5./6. Jh.], Eshtemoa, Meroth, ʿEn Gedi [5. Jh.] u. Sardis [4. Jh.]) wurden mehrere (meist nicht vollständig erhaltene) steinerne u. eine bronzene freistehende M. gefunden (Hachlili 51/8 mit Abb.; Levine 182. 570/2; Voß 70). Die Arme sind mit Knäufen, Blüten u. ä. dekoriert (die Rückseite ist nicht immer ausgearbeitet) u. die M. in Hammat Tiberias besaß zudem Vertiefungen für Lampenschalen. Die Höhe der M. betrug durchschnittlich etwa 1,3 m, ein Exemplar maß 1,8 m. – Das Vorhandensein von M. in Synagogen wird durch zwei Inschriften bestätigt (Hachlili 185): Diejenige aus Sardis erwähnt die Stiftung einer M. durch Aurelius Hermogenes (A. R. Seager, The synagogue building: G. Hanfmann [Hrsg.], Sardis from prehistoric to Roman times [Cambridge, Mass. 1983] 171), diejenige aus Side beschreibt die Wiederherstellung zweier siebenarmiger Leuchter (B. Lifshitz, Inscriptions de Césarée: RévBibl 74 [1967] 57 nr. 36).

β. Bildliche Darstellungen in Mosaikböden u. in der Wandmalerei. In den Bodenmosaiken der Synagogen von Hammat Tiberias B aus dem 4. Jh., Naaran, Sepphoris u.

Susija aus dem 5./6. Jh., Bet Alfa, Bet Schean A u. Huseifa aus dem 6. Jh. gibt es jeweils ein großes Bildfeld, dass sich an prominenter Stelle vor bzw. in der Nähe der gebauten Torahnische befindet (Hachlili 59/62 mit Kat. 288/90 mit Lit.; Levine 200/19; Z. Weiss, The Sepphoris synagogue [Jerus. 2005] 73/5. 235/9; zu den benachbarten Zodiakusdarstellungen s. u. Sp. 731). In einer symmetrischen Komposition ist rechts u. links eines Torahschreins jeweils eine M. dargestellt, die meist durch weitere rituelle Objekte (zB. Schofar) oder an der M. aufgehängte Lampen ergänzt werden. Die beiden M. sind einander immer sehr ähnlich, aber nie gleich gestaltet (Hachlili 191/200). Wahrscheinlich spiegelt das Grundmuster dieser Darstellungen die reale Anordnung der Torahnische mit zwei großen, eventuell freiplastisch gestalteten, flankierenden M. in den Synagogen (s. oben; R. Hachlili, Ancient Jewish art and archeology in the Land of Israel [Leiden u. a. 1988] 361f). – In den Malereien der Synagoge von Dura Europos 244/45 nC. begegnet die M. dreimal als deutlicher Hinweis auf den Jerusalemer Tempel bzw. auf das Allerheiligste (in den Feldern WB1 u. 2; C. H. Kraeling, The Synagogue 2 [1979] 61. 119. 126 Abb. LI. LIXf; Hachlili 72/4; vgl. S. Fine: ders., Art and Judaism in the Greco-Roman world. Towards a new Jewish archaeology [Cambridge u. a. 2010] 174/85). – Zahlreiche M.-Darstellungen sind darüber hinaus im Dekor von Mosaikböden enthalten, wo sie als Schmuckmotive vorkommen können (Hachlili 59/61. 74/8 mit Kat. 356f). Sie haben in der Regel ornamental gestaltete Arme u. eine dreiteilige Basis (meist in Form von Tierfüßen). Einen exponierten Platz in der Mitte des Bodens hat die Darstellung der M. in Jericho, der die Inschrift ,Shalom al Jisrael' beigefügt ist.

γ. Im Zusammenhang mit Baudekor. (Hachlili 63/72. 78/81 mit Kat. 293/317. 358/63 u. Lit.; Voß 77/81.) Auf Architraven, Bögen, Friesen, an Giebeln, Kapitellen u. Podesten usw., die zT. auch aus Privathäusern stammen, lassen sich überwiegend aus dem 4. bis 7. Jh. zahlreiche M.-Darstellungen als Relief, Ritzzeichnung oder Malerei sowohl in Israel wie in der Diaspora finden; besonders eindrucksvoll in *Galiläa u. im Golan, wo die Fassaden der Synagogen reich geschmückt waren. Die M. kann allein dargestellt sein, sie kann von Rosetten oder anderen dekorativen Elementen flankiert oder von einem *Kranz oder wie in Kochav HaYarden (Hachlili 65 Abb. II-16) von zwei Aediculae u. einer Inschrift gerahmt werden. Wie in den Bodenmosaiken kommen auch Paare von M. vor, zT. seitlich einer Torahnische u. umgeben von Vögeln, geometrischen Motiven usw. In der Regel haben die M. sieben Arme u. eine meist dreifüßige Basis, nur selten gibt es M. mit fünf Armen. – Auf Schrankenplatten, die in den Synagogen zur Abgrenzung zwischen dem öffentlichen Bereich für die Gläubigen u. dem Bezirk für die Torah dienten, finden sich ebenfalls zahlreiche M.-Darstellungen (ebd. 66/8).

δ. Sonstiges. Auf eine in Jerusalem gefundene herodianische Sonnenuhr wurde vermutlich im Zusammenhang mit einer Zweitverwendung in römischer Zeit eine M. eingeritzt (B. Mazar, Excavations near the Temple Mount: Qadmoniot 5 [1972] 82; Heid 197 Abb. 34, der hier einen Beleg für die aus der patristischen Literatur bekannte Deutung der M. als Symbol für die Sonne sieht [s. u. Sp. 730]; Hachlili 42f ohne Datierungshinweis).

2. Im Grabkontext. In Nekropolen (zB. Bet Schearim, Rom) ist die M. in Palaestina u. in der Diaspora weit verbreitet; sie kann als Ritzung, Relief oder Malerei ausgeführt sein u. findet sich an Wänden, Architraven, auf Grabtüren, Grabsteinen u. Sarkophagen (das bekannteste Bsp. stellt die Front eines Jahreszeitensarkophags vom Anf. des 4. Jh. dar, wo im zentralen, von zwei Viktorien gehaltenen Clipeus anstelle des sonst üblichen Porträts oder Christusmonogramms eine M. wiedergegeben ist [Hachlili 95 Abb. II-60; A. Konikoff, Sarcophagi from the Jewish catacombs of ancient Rome (Wiesbaden 1986) nr. 14; AntSarkRel 5, 69 Taf. 45, 1]; auch auf zwei Bleisarkophagen aus der 2. H. 4. Jh. [L. Y. Rahmani, A catalogue of Roman and Byz. lead coffins from Israel (Jerus. 1999) 70. 86f Taf. 1f]). Diese M. in oder an Gräbern sind häufig der einzige Hinweis auf das Judentum der Verstorbenen; eine Verwendung im Totenkult ist nicht nachweisbar (Hachlili 82/96 mit Kat. 317/38. 363/427 mit Lit.; s. u. Sp. 729). – Besonders hervorzuhebende Funde aus der *Katakombe von Bet Schearim sind ein Glasteller (Durchm. 51 cm; 4. Jh.), auf dessen Rand 13 Aediculae wiedergegeben sind, unter denen u. a. eine M. steht (Hachlili 84. 334 nr. IS11.30 mit Lit.), sowie eine kleine, als

Wandrelief ausgearbeitete menschliche Figur, die eine M. auf dem Kopf trägt (3./4. Jh.; ebd. 191. 330 nr. IS11.11; s. u. Sp. 731). – Aus dem 3./4. Jh. stammen 14 teils fragmentierte Goldglasböden aus römischen Katakomben. Sie befanden sich meist neben den Sarkophagen oder eingelassen in die Wände, wo sie als Identifikationspunkte dienten. Ihre Darstellungen, häufig in zwei Register unterteilt u. durch Inschriften ergänzt, umfassen außer der M. das bekannte Repertoire jüdischer Kultgegenstände einschließlich der Torahnische (Hachlili 96/104 mit Kat. 428/31 mit Lit.; I. Schürer, A note on Jewish gold glasses: Journal of Glass Studies 8 [1966] 48/61).

3. Im Alltag. Auch auf Gegenständen des täglichen Gebrauchs finden sich Abbildungen von M.: auf Spiegeln (Hachlili 104f mit Kat. 341), auf Glasgefäßen (*Glas) des 6./7. Jh., die überwiegend wohl aus Palaestina u. Syrien stammen u. auch als Pilgerandenken aus Jerusalem mitgebracht wurden (ebd. 105/8 mit Kat. 347/53), auf diversen Schmuckstücken (ebd. Kat. 341/7), *Amuletten, Siegeln u. Gemmen, Brotstempeln (überwiegend 5./6. Jh.), Gewichten u. Keramikgeschirr (ebd. 104/10 mit Kat. 341/53. 432/9 mit Lit.). In solchen Bildzusammenhängen dürfte sich die religiöse Bedeutung der M. immer mehr in Richtung einer Dekorationsform verschieben.

4. Auf Ton- u. Bronzelampen. (Päffgen, Lampe 897; Hachlili 111/20 mit Kat. 441/77.) Der größte Teil der bekannten Ton- u. Bronzelampen wurde zwar in Katakomben gefunden, aber der Anteil der aus Synagogen u. Privathäusern stammenden Lampen ist so groß, dass nicht auf eine spezifische Verwendung im Grabkontext geschlossen werden kann. Die ältesten bekannten Öllampen, die mit einer M. dekoriert sind, gehören zum Typ Darom (70/135 nC.; Hachlili 46; V. Sussman, Ornamented Jewish oil-lamps [Jerus. 1982] 20. 31f nr. 1/5), der in Judäa gefertigt wurde. Die M. sind in der Regel mit einer konischen Basis u. mehr als sieben (meist neun) Armen wiedergegeben, auf denen angezündete Lampen stehen. Vom 3. Jh. an sind solche Öllampen sowohl in Palaestina wie in der Diaspora weit verbreitet, wobei die M. überwiegend einen dreiteiligen Fuß u. sieben Arme haben; eine Besonderheit für bestimmte Lampentypen im Hinblick auf die dargestellten M. lässt sich nicht ausmachen.

II. Formen der Menorah. Abgesehen von ganz schematischen u. abgekürzten Darstellungen lassen sich folgende Formen der M. in der Reihenfolge ihrer Entstehung unterscheiden: a) Die älteste Form der M. aus der Zeit des Ersten Tempels dürfte in der Art eines Thymiaterion vorzustellen sein u. wäre somit ein Lampenständer bzw. Leuchter für eine einzelne Lampe gewesen. b) Die M. zZt. des Zweiten Tempels (6. Jh. vC.) lässt sich als Kernos rekonstruieren: Sie setzte sich zusammen aus einem Lampenschaft mit konisch erweitertem Fuß u. einer Art Blattkapitell am oberen Ende, u. darüber befand sich eine Schale oder ein Kranz für sieben eingearbeitete oder aufgesetzte Lampen. c) Die nach 169 vC. neu geschaffene Tempel-M. kann anhand des Reliefs am Titusbogen als Leuchter rekonstruiert werden, dessen Schaft sich über einem unten konisch erweiterten Fuß erhebt u. den mittleren Arm bildet, während zu beiden Seiten sechs weitere Arme in meist gerundeter Form symmetrisch nach oben geführt sind. Alle Arme einschließlich des Schaftes sind in der Regel ornamentiert, sie enden in gleicher Höhe u. tragen die sieben Lampen der M. d) Ab dem 3./4. Jh. nC. zeigen die dargestellten M. gewöhnlich einen dreigeteilten Fuß anstelle des konisch erweiterten Fußes. e) Ab dem 4. Jh. können die Lampen der M. durch einen Querbalken verbunden sein. f) M. mit mehr oder weniger als sieben Armen: Der babyl. Talmud verbietet die Darstellung der M. mit sieben Armen, erlaubt aber gleichzeitig, Leuchter mit weniger oder mehr Armen darzustellen (bMenaḥot 28b; ʿAbodah Zarah 43a; Roš haššanah 24ab). Offenbar konnte sich dieses Verbot nicht durchsetzen, denn lediglich im Golan findet sich als lokale Besonderheit eine größere Anzahl von Leuchtern mit mehr oder weniger als sieben Armen (Hachlili 200/2). – Die Ableitung der Form der M. vom Motiv des Lebensbaumes ist weit verbreitet, u. die Gestaltung der Knäufe als Blüten oder Blattkelche u. ä. deutet in diese Richtung (vgl. auch im Folgenden Bloch 60f; Meyers 119; Voß 80f; Goodenough, Symb. 4, 73f; Yarden 39). Danach entspricht die Form der M. derjenigen von kosmischen *Bäumen des Vorderen Orients, die bereits im 9. Jh. vC. die Vorstellung vom Baum des Lebens im Paradies in der Genesis geprägt hat (so schon Z. Ameisenowa, The tree of life: JournWarbCourtInst 2 [1938/39] 326/45). Als

kosmisches Symbol ist der Baum zum einen mit der Siebenzahl (vgl. schon J. Hehn, Siebenzahl u. Sabbat bei den Babyloniern u. im AT [1907], bes. 4/16) u. zum anderen mit dem *Licht verbunden. Auch im AT ist die Sieben die Zahl der Fülle u. der Vollkommenheit. Bereits in den vorderasiat. Kulturen verbindet sich die Vorstellung vom Lebensbaum mit jener des Lichtes: der Sonnenvogel hat sein Nest in der Krone des Weltenbaumes, der pers. Lebensbaum wird als Baum des *Adlers, des Sonnenvogels, bezeichnet, u. auch die M. wird als Symbol des Lebens zum Träger des Lichtes (vgl. u. Sp. 730). Dagegen sieht Hachlili 36/9 die M. als von vorherigen Formen unabhängige jüdische Neuerfindung.

III. Verwendung im Kult. a. Im Ersten u. Zweiten Tempel. Leuchter u. Lampen wurden nach den Funden häufig in kultischen Zusammenhängen gebraucht (Päffgen, Lampe 904/23; ders., Leuchter 1209/18), u. auch die M. im Tempel Salomos wurde während des Kultes entzündet (Hachlili 171f). Ex. 27, 20f; 30, 7f; Lev. 24, 1/4 u. Num. 8, 1/4 berichten, dass der Priester **Aaron die M. zu pflegen hatte; er sollte duftenden Weihrauch verbrennen u. dafür sorgen, dass das Licht der M. vom Abend bis zum Morgen brannte (vgl. Weiteres bei Päffgen, Lampe 906f). – Auch im Zweiten Tempel galt die Pflege der M. durch die Priester als wichtiger Teil des täglichen Zeremoniells: Am Morgen wurde sie gereinigt, die Dochte wurden geschnitten u. neues Öl wurde eingefüllt; am Abend in der Dämmerung wurde die M. vom Hohenpriester entzündet u. brannte dann während der Nacht (2 Chron. 13, 11; vgl. Hachlili 176; Schürer, History 1, 279. 303). Dies wird ebenfalls beschrieben Tamid 3, 9, wo aber von mehreren Lampen die Rede ist. Nach Joseph. ant. Iud. 3, 199 brannten am Tag drei Lampen, in der Nacht alle (M. Haran, Art. M.: EncJud 14[2] [2007] 50). Zudem wird vor der M. ein Stein mit drei Stufen erwähnt, auf den der Priester beim Anzünden der M. stieg, was wiederum auf die Größe der M. schließen lässt (s. o. Sp. 721). Schließlich ist von einem sog. Ewigen Licht, ner tamid, die Rede, das nach verschiedenen Stellen in der Mischna (vgl. Hachlili 177) u. nach Joseph. ant. Iud. 3, 199 ständig brannte. Möglicherweise ist diese Lampe gleichzusetzen mit der mittleren Lampe der M. (Hachlili 177f; M. Haran, The complex ritual arts performed inside the Tabernacle: Scripta Hierosolymitana 8 [1961] 277f). Spätantike Darstellungen, besonders in Mosaiken, zeigen manchmal eine hängende Lampe im Torahschrein, die hier ebenfalls gemeint sein könnte (ebd.; Päffgen, Lampe 907). – M. u. Schaubrottisch wurden jedes Jahr anlässlich der Feste Passah, Schawuot u. Sukkot aus dem Tempel geholt u. den Pilgern gezeigt (Hachlili 175. 178; D. R. Schwartz, Viewing the holy utensils: NTStudies 32 [1986] 156).

b. In der Synagoge. Die Funde von freistehenden M. in Synagogen legen ihren kultischen Gebrauch nahe. Sie wurden aus Stein oder *Marmor gearbeitet, sind ähnlich in Form u. Größe (ca. 1,3 bis 1,6 m hoch) u. dienten mit Sicherheit als Leuchter für sieben Lampen (Hachlili 179). Dass wie bei der M. aus Hammat Tiberias A u. möglicherweise denjenigen von Chorvat Qosht u. Khirbet Susija (ebd. 51/4 mit Abb. II-8/10; 182) die Rückseite nicht ausgearbeitet ist, spricht für die Nicht-Sichtbarkeit dieser Rückseite u. eine Aufstellung in einer Nische bzw. vor einer Wand. Die M. von Maon u. auch diejenige von Sardis sind jedoch dreidimensional ausgearbeitet, selbst der Querbalken ist beidseitig beschriftet u. dekoriert (ebd. 54/6 mit Abb. IV-11f; 182). – Der Aufstellungsort der M. ist immer in der Nähe des Torahschreins zu lokalisieren, wobei sowohl der Torahschrein als auch die M. häufig in einer Nische oder Aedicula untergebracht waren (vgl. ebd. 179/86 mit Abb. u. Lit.). Die Darstellungen in den Mosaikfußböden in Bet Alfa, Bet Schean A, Hammat Tiberias B, Naaran, Sepphoris u. Susija, die sich jeweils vor der Nische oder Apsis für den Torahschrein u. die M. befinden, können insofern zur Rekonstruktion herangezogen werden, als sie die reale Anordnung der M. in den Synagogen spiegeln dürften (Hachlili 59/62 mit Abb. II-13; 184/6; dies., Art aO. [o. Sp. 723] 254f; Goodenough, Symb. 4, 75; 12, 80; J. Wilkinson, The Beit Alpha Synagogue mosaic towards an interpretation: JournJewArt 3/5 [1977/78] 20; Z. Yeivin, Reconstruction of the southern interior wall of the Khorazin Synagogue: Eretz Israel 18 [1985] 272). Gleiches gilt für eine Wandmalerei aus einem Grab in Bet Schearim u. zwei Grabplatten aus Malaga u. aus Kleinasien, die ebenfalls eine Aedicula bzw. Nische mit M. zeigen (Hachlili 184f). Auch die Darstellung einer Konche oberhalb der M. kann als abgekürzte Wie-

dergabe einer solchen Aedicula oder Nische gelten (ebd. 185 mit Bsp.). – Offenbar gab es in der Regel zwei M. in den Synagogen; ob beide die gleiche Funktion hatten oder möglicherweise eine täglich benutzt u. die zweite als Erinnerung an die Tempel-M. verstanden wurde (Wilkinson aO. 20), bleibt unklar. Jeden Tag wurde eine Lampe angezündet, am Sabbat u. an besonderen Festtagen alle sieben Lampen. Damit diente sie als Lichtträger, sie hatte eine Art kalendarische Funktion (Wochen- u. Festtage) u. sie erinnerte an die verlorene Tempel-M. (s. u. 730/2).

c. Im Grabkontext. Bis heute wurden keine dreidimensionalen Kandelaber in oder an jüdischen Gräbern gefunden, jedoch lassen sich durchaus zahlreiche Darstellungen von M. im Kontext jüdischer Gräber finden: in Wandmalereien, auf Stein- u. Bleisarkophagen, Grabtüren u. -steinen u. ä. sowie in Goldgläsern (Hachlili 187; s. o. Sp. 725). Eine kultische Funktion lässt sich für diese M.-Darstellungen nicht erschließen (Päffgen, Lampe 909), allein bei den Goldgläsern könnte man an rituelle Gefäße denken. Allerdings wurden nur die besonders kostbaren Böden gefunden, die entweder seitlich der Sarkophage lagen oder in die Wand eingelassen waren u. somit zur Kennzeichnung eines Grabes u. als Hinweis auf den Verstorbenen als Juden gedient haben dürften (Hachlili 96/104. 187). Möglich wäre darüber hinaus, dass der M. eine segenspendende Funktion zugeschrieben wurde (Hachlili 205).

d. Im Alltag. Auch in Häusern wurden bisher keine dreidimensionalen M. gefunden (zum kultischen Gebrauch von Lampen in Privathäusern vgl. Päffgen, Lampe 908f; Hachlili 188). Gemalte oder gravierte Bilder von M. auf Türstürzen usw. kommen häufiger vor, u. auch Gegenstände des täglichen Gebrauchs (s. o. Sp. 725 einschließlich Öllampen) konnten mit M. dekoriert werden; eine segenspendende Funktion ist denkbar, ebenso könnte es sich hier lediglich um die Kennzeichnung als jüdisch handeln.

IV. Symbolik u. Bildersprache. Insofern die M. in der Synagoge die Funktion der Tempel-M. übernommen hat, können beide hier zusammen betrachtet werden (das Verhältnis Tempel - Synagoge kann hier nicht geklärt werden). Die M. in der Synagoge kann als Ausdruck der Hoffnung auf den neuen Tempel gelten u. wird oft zusammen mit anderen Kultgeräten abgebildet (Hachlili 211/49), Inschriften kommen nur selten hinzu (s. o. Sp. 723). – Zur Chanukkalampe vgl. Hachlili 202/4; K. Hoheisel, Art. Jahr (kultisches): o. Bd. 16, 1104; Wallraff 108; Päffgen, Lampe 908f; M. D. Herr, Art. Hanukkah: EncJud 8 (Jerus. 2007) 331/3; zur Sabbatlampe vgl. Wallraff 108f.

a. Lichtsymbol u. Bild für die Gegenwart Gottes. Da die M. assoziiert wird mit Licht (Midraš Ps. 18 [dt.: Wünsche, Midr. 1, 158f]; Lev. Rabbah 31, 4 zu Lev. 24, 2 [dt.: Wünsche, BR 5, 1, 216/21]), kann ihre Bedeutung auch mit der des Lichtes als Ausdruck messianischer Hoffnung im AT u. in rabbinischen Schriften gleichgesetzt werden bzw. zumindest darauf verweisen (Wallraff 123f; Dulaey 6; Strack / Billerb. 3, 717d). 1 Sam. 3, 3 spricht von der Lampe Gottes (Hachlili 205; Klagsbald 129). Gottes Licht erstrahlt vielfach heller als das Licht von Sonne u. Mond (Num. Rabbah 15, 9 zu Num. 8, 2 [dt.: Wünsche, BR 4, 1, 395/400]; H. Freedman / M. Simon, The Midrash Rabbah 3 [London u. a. 1977] 649f); der Tempel leuchtet wie die Sonne überall hin (Philo leg. ad Gai. 191; Joseph. b. Iud. 5, 222). Nach Klagsbald 133 könnte das o. Sp. 725 erwähnte Relief einer Figur mit M. auf dem Kopf dieses göttliche Licht meinen.

b. Zeichen für die Heiligung des Sabbats. Nach Joseph. b. Iud. 7, 149 ist die M. Zeichen für die Heiligung des Sabbats (Dulaey 6f). Noch Didymus der Blinde (trin. 2, 14 [PG 39, 700]), Theodor v. Mopsuestia (in Ex. frg. 26 [PG 66, 648]) u. Theodoret v. Cyrus (in Ex. 60 [PG 80, 284]) kennen diese Deutung (Dulaey 7).

c. Kosmisches Symbol. Philo v. Alex. deutet in seinen Ausführungen zu Ex. 25, 31/40 (quaest. in Ex. 73/81) u. vit. Moys. 2, 102f die siebenarmige Tempel-M. als kosmisches Symbol für den Himmel, die Planeten u. Sterne, den Tierkreis u. die Jahreszeiten: Der mittlere Schaft stelle die Sonne dar, die seitlichen Arme die drei Monate in jeder der vier Jahreszeiten, u. die Lampen werden wie die Sterne bei Tag u. bei Nacht erleuchtet. Nach Joseph. ant. Iud. 3, 144f. 182 u. b. Iud. 5, 217, nach Tanḥuma, Behhalotkha V (Klagsbald 131) u. Targ. Neof. Ex. 40, 4 (SC 256, 309) symbolisiert die M. die sieben Planeten (vgl. Hachlili 204f; Päffgen, Lampe 906; Goodenough, Symb. 4, 96; M. Smith, The image of God: BullRylLibr 40 [1958] 502. 512; zur metaphorischen Deutung Gottes als

Licht des Menschen Päffgen, Lampe 908). Hieran schließen die Zodiakusdarstellungen in den Mosaikfußböden der Synagogen an (s. o. Sp. 723; vgl. Wallraff 118f. 123f; G. Stemberger, Die Bedeutung des Tierkreises auf Mosaikfußböden spätantiker Synagogen: Kairos 17 [1975] 23/56; S. Fine, Synagogue mosaics and liturgy in the land of Israel: ders., Art aO. [o. Sp. 723] 186/207).

d. Bild für die Torah. Im Anschluss an Prov. 6, 23 kann die M. zum Symbol für die Torah, das Gesetz bzw. die Lehre werden, die als Licht, d. h. als M., leuchtet (Num. Rabbah 15, 9 zu Num. 8, 2 [dt.: Wünsche, BR 4, 1, 395/400]; Berakot 57a; Klagsbald 129f).

e. Kalendarische Funktion. Die M. hat die Funktion eines Kalenders, der den rituellen Ablauf in den Synagogen bestimmt (Hachlili 200; M. Avi-Yonah, The Caesarea inscription of the twenty-four priestly courses: The teacher's yoke, Festschr. H. Trantham [Waco, Texas 1964] 51/5; R. Hachlili, The zodiac in ancient Jewish art: BullAmSchOrRes 228 [1977] 76). Am Sabbat wurden alle sieben Lampen der M. angezündet, an den übrigen Wochentagen aber nur eine Lampe (dies., Art aO. [o. Sp. 723] 254; dies. 189). Wenn zwei M. vorhanden waren, konnten diese auch auf die beiden Wochen verweisen, in denen die 24 priesterlichen Gruppen jeweils ihren Tempeldienst verrichten mussten (zweimal im Jahr je eine Woche); entsprechende Listen (meist im 3. u. 4. Jh. entstanden) zu diesen Diensten wurden in Synagogen gefunden (ebd. 199f). Auch hier schließen die Zodiakusdarstellungen in den Mosaiken an (s. o. Sp. 723).

f. Jüdisches Symbol. Ab dem 1. Jh. vC. kann die M. Orte u. Dinge als jüdisch kennzeichnen (K. Galling, Die Beleuchtungsgeräte im israel.-jüd. Kulturgebiet: ZsDtPalVer 46 [1923] 25/9; Levine 147/51), u. so wird sie zu einem Identitätssymbol u. schließlich zum jüd. Symbol schlechthin (Wallraff 108). Bereits die Münzen des Mattathias Antigonus (s. o. Sp. 721) verwenden das Bild der M. erstmals als religiöses u. politisches Symbol (Klagsbald 127f), u. die zahlreichen M. im Baudekor, an Gräbern, auf Gegenständen des täglichen Gebrauchs oder auf den meisten Lampen dürften die Bedeutung haben, einen Ort oder Gegenstand bzw. seinen Eigentümer als jüdisch zu kennzeichnen. Das o. Sp. 725 erwähnte singuläre Beispiel der Relieffigur, die eine M. auf dem Kopf trägt, dürfte ebenfalls in diesem Sinne zu erklären sein (ihre geringe Qualität, die Tatsache, dass es sich um ein Einzelbeispiel handelt u. der nicht prominente Anbringungsort lassen eine weitergehende Deutung nicht zu; zur Diskussion u. zu eventuell parallelen nichtjüd. Darstellungen Hachlili 191; M. Avi-Yonah, Art in Ancient Palestine [Jerus. 1981] 28; B. Mazar, Beth She'arim 1 [ebd. 1973] 165f; Goodenough, Symb. 1, 92; Smith aO. 501). – Der Anfang für diese Entwicklung dürfte einerseits im Verlust des Tempels liegen (Klagsbald 128), an den durch die M. als wichtigstem Kultgegenstand erinnert wird, andererseits könnte das Erstarken des Christentums vor allem im 4. Jh. den Anlass gegeben haben, sich mit Hilfe des Symbols M., das sich ab dieser Zeit immer häufiger nachweisen lässt (S. Fine / B. Zuckerman, The M. as symbol of Jewish minority status: S. Fine [Hrsg.], Fusion in the Hellenistic east [Los Angeles 1985] 23/30), bewusst von Christen abzugrenzen (L. V. Rutgers, The hidden heritage of Diaspora judaism [Leuven 1998] 83/92. 95; Hachlili 207). So unterscheiden sich zB. das Mosaik in der Synagoge in Maon / Nirim von dem in der Kirche von Schellal allein durch eine eingefügte M. (ebd. 208; dies., Aspects of similarity and diversity in the architecture and art of ancient synagogues and churches in the land of Israel: ZsDtPalVer 113 [1997] 97 Taf. 13; dies., Art aO. [o. Sp. 723] 254. 310. 314 mit Abb. 41. 43). Gleichzeitig bleibt die allgemeine Bedeutung als Lichtsymbol u. als Symbol für das göttliche Licht (s. oben; Klagsbald 129) immer enthalten u. schließt die Erinnerung an den alten u. die Hoffnung auf den neuen Tempel mit ein.

C. Christlich. I. Geschichte u. Archäologie. Für die Spätantike kann nur durch die Kombination von M. mit christlichen Motiven auf einen christl. Kontext geschlossen werden; erst im MA ändert sich dies (s. unten). – Ein geradezu archäologisches Interesse an den jüd. Kultgeräten lässt sich bei Cassiod. in Ps. 86, 1 (CCL 98, 789f) feststellen, indem er ein Bild des Bundeszeltes u. des Tempels nach den Beschreibungen des Josephus (ant. Iud. 3, 144/6. 199; b. Iud. 5, 216f; 7, 148f) in seiner bald nach 540 geschaffenen Bibel, dem Codex Grandior, anbringen ließ; erhalten blieb eine Kopie im Codex Amiatinus auf fol. 3v/4r (Florenz, Bibl. Laur. Amiat. 1; zwischen 690 u. 716), wo die M. im Inneren des Tempels

neben dem Brandopferaltar dargestellt ist (Bloch 77/9 Abb. 51).

a. Menorot in Kombination mit christlichen Motiven. Auf zwei Türstürzen in Breikah u. Farj (Hachlili 271f mit Kat. 300f nr. IS 4.31 u. 4.39) sind *Kreuz u. M. nebeneinander dargestellt. Auf einem Stein der Kirche von Avdat aus dem 6. Jh. wird eine M. von zwei Kreuzen flankiert u. von einer griech. Inschrift begleitet (ebd. 272 mit Kat. 325 nr. IS 10.36), eine Schrankenplatte aus der Kirche in Pella ist auf einer Seite mit einem Kreuz, auf der anderen Seite mit einer M. dekoriert (ebd. 272; A. Negev, The Greek inscriptions from the Negev [Jerus. 1981] 29 nr. 16 Abb. 18) u. ein Architekturfrg. des 4./5. Jh. aus Catania zeigt eine fünfarmige M. neben einem Kreuz (N. Bucaria, Sicilia Judaica [Palermo 1996] 54 Abb. 5); auf einem steinernen Stempel aus Ägypten sind eine M., oberhalb die griech. Buchstaben ΠΡΟ u. unterhalb ΒΟ u. neben der M. ein Kreuz, ein Lulav u. ein Schofar wiedergegeben (B. Bagatti, The church of the circumcision [Jerus. 1971] 203 Abb. 84, 1, 2. 85/7); vier Öllampen des 6./8. Jh. aus Ton kombinieren in ihrem Dekor M. u. Kreuz (Hachlili 272 mit Kat. 468f nr. L10.11/4), wobei die in ihrer Form stark abstrahierte M. von einigen Autoren (J. Magness, Jerusalem ceramic chronology [Sheffield 1993] 173/7. 250/8; S. Loffreda, Lucerne bizantine in Terra Santa con iscrizioni in greco [Jerus. 1989] 215/8; R. Rosenthal / R. Sivan, Ancient lamps in the Schloessinger Collection [ebd. 1978] 166; C. A. Kennedy, The development of the lamp in Palestine: Berytus 14 [1963] 83/7) als Palmzweig gedeutet wird. Eine Öllampe aus Karthago zeigt einen thronenden Christus mit Kreuzstab u. Schlange, unter dessen Füßen eine umgedrehte M. dargestellt ist (Hachlili 272f mit Kat. 460 nr. L7.15). Diese Lampe ist ein Einzelstück ohne Parallelen u. daher bleibt die Deutung dieses Bildes umstritten: Nach Bloch 67, A. Leclercq (Art. Chandelier à sept branches: DACL 3, 1, 218) u. M. Simon (Recherches d'histoire Judéo-Chrétienne [Paris 1962] 187) ist der Sieg der Kirche über die Synagoge gemeint; nach Goodenough, Symb. 2, 102; 3, 957 bringt diese Darstellung zum Ausdruck, dass das Judentum die Grundlage oder das Fundament des Christentums bildet; M. Simon (Verus Israel [Paris 1964] 414) deutet das Bild als den Versuch, jüdischen Einfluss auf das Christentum abzuwehren; nach Dulaey 3f. 24f ist die M. in diesem Bild christlich zu deuten als Hinweis auf das Kreuz u. auf Christus als Überwinder der Finsternis (s. u. Sp. 736). – Im Hinblick auf die genannten Beispiele von M. in christlichem Zusammenhang vermutet A. Reifenberg (Vergleichende Beschreibung einer jüd.-paläst. Lampe: JournPalOrSoc 11 [1931] 64), dass die Kombination von M. u. christlichen Symbolen dem Bedürfnis konvertierter Juden entsprochen habe, ein vertrautes Bildsymbol weiter zu verwenden. Goodenough (Symb. 12, 94 nr. 144; ders., An early Christian bread stamp: HarvTheolRev 57 [1964] 136f) nimmt eine generelle Übernahme jüdischer Motive durch Christen an; Hachlili 273f u. Dulaey 24/6 gehen davon aus, dass die M. christlich umgedeutet wurde. Es bleibt festzuhalten, dass sich insgesamt relativ wenige Beispiele finden, die M. u. christliche Symbole miteinander kombinieren. Dass diese Objekte, die sich keineswegs an exponierten Stellen befinden, Reflexe auf prominente verlorene Prototypen darstellen, scheint eher unwahrscheinlich, da keine weiteren Auswirkungen auf die allgemeine Entwicklung feststellbar sind. Auch der Rückschluss auf *Judenchristen als Auftraggeber ist nicht überzeugend (G. Stemberger: o. Bd. 19, 242 mit Lit.; vgl. zur Abgrenzung von jüdisch u. christlich R. S. Kraemer, Jewish tuna and Christian fish. Identifying affiliation in epigraphic sources: HarvTheolRev 84 [1991] 141/62, bes. 151).

b. Freistehende Menorot in Kirchen. Nach Bloch 89f können freistehende siebenarmige Leuchter in Kirchen erst ab etwa 800 (in Fulda u. Aniane) u. vor allem im Hoch-MA nachgewiesen werden. Diese mit Inschriften versehenen Leuchter wurden offenbar verstanden als Hinweis darauf, dass einerseits der alte jüd. Tempel durch den neuen Tempel, die christl. Kirche, ersetzt wurde (in diesem Sinne deutet Alkuin [comm. in Joh. 2, 7 (PL 100, 797)] Karl d. Gr. als neuen Salomo u. neuen David); andererseits wird die M. zum Bild für die Wurzel Jesse umgedeutet, deren Lampen die sieben Gaben des hl. Geistes darstellen (Bloch 70/3. 121).

II. Verwendung im Kult. Eine Verwendung von M. im christl. Kult lässt sich weder für die Spätantike noch für das frühe MA nachweisen; erst für das 13. Jh. ist das Entzünden siebenarmiger Leuchter in Kirchen (meist am Kreuzaltar) aus Anlass bestimm-

ter Feiertage u. ihr relativ häufiges Aufstellen an Gräbern überliefert (Bloch 120).

III. Symbolik u. Bildersprache. a. Neues Testament. In der Apokalypse, wo 1, 4. 20 von den sieben Gemeinden u. den sieben Geistern vor dem Thron gesprochen wird, in 1, 12f. 20 von den sieben goldenen Leuchtern u. in 5, 6 von den sieben Augen des Lammes als den sieben Geistern Gottes, sind die Anspielungen an die Vision aus Sach. 4 (s. o. Sp. 719), die ebenfalls vom goldenen Leuchter u. vom Geist handelt, nicht zu übersehen, so dass hier offenbar der siebenarmige Leuchter, die M., gemeint ist (Dulaey 8; Heid 197; vgl. Päffgen, Leuchter 1216).

b. Patristische Metapher. Die Deutung des siebenarmigen Leuchters durch die Kirchenväter schließt prinzipiell an die jüd. an u. ist in der östl. Tradition häufiger zu finden als in der westl. (Dulaey 24; Heid 194/202; Gahbauer). Dennoch bleibt sie insgesamt ein Randthema, der Aspekt des Lichtes ist der dominierende, u. erst im MA wird die Symbolik des neuen Tempels mit dem neuen Leuchter usw. als Ersatz für den alten jüd. Tempel (s. o. Sp. 729) bewusst aufgegriffen.

1. Kosmische Deutung. Clem. Alex. strom. 5, 6, 34 u. Iren. haer. 2, 24, 3 übernehmen von Philo die kosmische Deutung der M. (Dulaey 9; Heid 196f; s. o. Sp. 730); große Verbreitung fand sie jedoch nicht (Dulaey 12).

2. Bild für die sieben Gaben des Hl. Geistes. Wenn bei Orig. in Cant. hom. 2 (GCS Orig. 8, 159) u. Hieron. in Zach. comm. 1, 4, 2/7 (CCL 76A, 778) der Leuchter als Bild für das Gesetz u. die sieben Gaben des Geistes bezeichnet wird (Dulaey 10), so ist aufgrund der Siebenzahl durchaus die M., der siebenarmige Leuchter, gemeint. Dies gilt besonders dann, wenn direkt auf Mose, das AT oder das Gold des Tempelleuchters Bezug genommen wird: zB. Iren. demonstr. 9; Victorin. Poetov. fabr. mund. 7f (CSEL 49, 6/8); Tert. adv. Marc. 4, 123/31; Didym. in Zach. hom. 1, 281/3 (SC 83, 340) u. trin. 2, 14 (PG 39, 700); Chromat. tract. in Mt. 19, 5 (CCL 9A, 288); Quodv. prom. 2, 4 (SC 101, 300) (vgl. Dulaey 10/2). Ambrosius spricht vom ‚Hl. Geist mit sieben Dochten' (apol. Dav. 2, 9, 49 [CSEL 32, 2, 393]; ebenso Greg. Nyss. vit. Moys. 2, 181 [SC 1, 87f]). Wenn PsHeges. 5, 9, 4 (CSEL 66, 1, 311) in seiner Übersetzung von Josephus das Inventar des Tempels beschreibt, bringt er darüber hinausgehend die Lampe, die nach Mt. 5, 15 auf den Leuchter gestellt wird, in Verbindung mit dem siebenarmigen Leuchter.

3. Bild für Christus u. Symbol für das Kreuz. Zu den allgemeinen Bezeichnungen von Christus als dem Leuchter (u. / oder der Lampe) vgl. Dulaey 12/7; Päffgen, Leuchter 1216f. – Ephr. Syr. comm. in Ex. 37 (EphrSyrOp S 1, 229BC) setzt den siebenarmigen Leuchter ausdrücklich mit dem Kreuz gleich u. seine Arme mit dem sich in alle Himmelsrichtungen erstreckenden Reich des Gekreuzigten, u. comm. in Zach. 4, 2f (389 Lamy) spricht er ebenfalls vom siebenarmigen Kreuzesleuchter (Heid 195f; vgl. W. Speyer, Art. Holz: o. Bd. 16, 110). Nach Aug. in Joh. tract. 117, 3 (CCL 36, 652f) trug Jesus den Leuchter zur Richtstätte, auf dem jenes Licht entzündet werden sollte, das kein Scheffel verbergen konnte (Heid 195). Nach der Zerstörung des Tempels iJ. 70 nC. u. der Verschleppung der jüd. Kultgeräte einschließlich der M. sahen auch jüdische Autoren das Licht des Tempels erloschen (4 Esr. 10, 22 [JüdSchrHRZ 5, 4, 379]), u. für christliche Autoren konnte dem Kreuz mit der auf den Kreuzesleuchter gestellten Christussonne eine Art Ersatzfunktion für die M. zugeschrieben werden: Jesus am Kreuz nimmt den Juden das Licht ihres Leuchters fort bzw. tritt an die Stelle des Tempelleuchters (PsAthan. pass. 32 [PG 28, 241]; weitere Belege Heid 196/202; vgl. auch Greg. M. in Hes. hom. 6, 8 [CCL 142, 70/2] oder eine byz. Homilie des 6. Jh. [Leont. Byz. serm. 1: PG 86, 1992A], die von der Zeit der Synagoge u. der Kirche spricht: der siebenarmige Leuchter erlischt u. das Licht des Kreuzes wird angezündet). Clem. Alex. strom. 5, 34, 8/35, 1 überträgt zudem den kosmologischen Deutungsaspekt auf das Kreuz, womit Christus am Kreuz zur Sonne der Gerechtigkeit wird.

4. Bild für die Kirche. Wie beim Bild für Christus wird auch beim Bild für die Kirche vor allem vom Leuchter gesprochen (vgl. Päffgen, Leuchter 1217; Dulaey 17/20), u. zusätzlich geben einige Passagen den Hinweis auf den siebenarmigen Leuchter: Nach Ambr. in Lc. 7, 98 (SC 52, 43) zündet nicht mehr Aaron die Lampe im Heiligtum an, sondern Christus erleuchtet die Kirche; nach Chromat. in Mt. 19, 4, 3 (CCL 9A, 287) hat das Licht des Herrn das Haus Israel verlassen.

P. Bloch, Siebenarmige Leuchter in christl. Kirchen: Wallraf-Richartz-Jb. 23 (1961) 55/190. – M. Dulaey, Le chandelier à sept branches dans le christianisme ancien: RevÉtAug 29 (1983) 3/26. – W. Eltester, Der siebenarmige Leuchter u. der Titusbogen: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. J. Jeremias = ZNW Beih. 26 (1960) 62/76. – S. Fine, The lamps of Israel. The M. as a Jewish symbol: ders., Art aO. (o. Sp. 723) 148/65. – F. R. Gahbauer, Die Lampe (Leuchter) als Symbol für theol. u. geistl. Aussagen der Kirchenväter: Orthodoxes Forum 17 (2003) 7/28. – J. Gagé, Art. Fackel (Kerze): o. Bd. 7, 154/217. – R. Hachlili, The M. The ancient seven-armed candelabrum = JournStudJud Suppl. 68 (Leiden 2001). – M. Haran, Art. M.: EncJud 11 (Jerus. 1972) 1355/63. – S. Heid, Kreuz, Jerusalem, Kosmos. Aspekte frühchristl. Staurologie = JbAC ErgBd. 31 (2001). – V. A. Klagsbald, The M. as symbol, its meaning and origin in early Jewish art: Jewish Art 12/13 (1986/87) 126/34. – L. I. Levine, The ancient synagogue (New Haven 2000). – C. Meyers, The Tabernacle M. (Missoula 1976). – B. Päffgen, Art. Lampe: o. Bd. 22, 882/923; Art. Leuchter: ebd. 1205/18. – D. Sperber, The history of the M.: JournJewStud 16 (1965) 135/59. – J. Voss, Die M. Gestalt u. Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem = OrbBiblOr 128 (Freiburg i. Ue. 1993). – M. Wallraff, Art. Licht: o. Bd. 23, 100/37. – W. Wirgin, On the shape of the foot of the M.: IsrExplJourn 11 (1961) 151/3. – L. Yarden, The spoils of Jerusalem on the Arch of Titus = Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom 8^{0}, 16 (Stockholm 1991) 38/65.

Susanne Heydasch-Lehmann.

Mensch I (Menschenbild) s. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/79; Innerer Mensch: o. Bd. 18, 266/312; Seele.

Mensch II (Leib) s. Anatomie: o. Bd. 1, 430/7; Embryologie: o. Bd. 4, 1228/44; Finger: o. Bd. 7, 909/46; Fuß: o. Bd. 8, 722/43; Genitalien: o. Bd. 10, 1/52; Kopf: o. Bd. 21, 509/35.

Menschenfeindlichkeit s. Misanthropia.

Menschenfischer s. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 1022. 1026/8. 1036/8. 1040. 1074; Jünger: o. Bd. 19, 289.

Menschenfreundlichkeit s. Barmherzigkeit: o. Bd. 1, 1200/7; Humanitas: o. Bd. 16, 711/52; Nächstenliebe und Gottesliebe.

Menschenopfer s. Opfer.

Menschenrechte, Menschenwürde s. Auctoritas: o. Bd. 1, 902/9; Barbar: ebd. 1173/6; Bürgerrecht: o. Bd. 2, 778/86; Dignitas: o. Bd. 3, 1024/35; Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/79; Ethik: o. Bd. 6, 646/796; Freiheit: o. Bd. 8, 269/306; Fremder: ebd. 306/47; Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 233/360; Gewissen: ebd. 1025/107; Manumissio: o. Bd. 23, 56/75.

Menschensohn s. Adoption: o. Bd. 1, 105; Christus I: o. Bd. 2, 1253; Dualismus: o. Bd. 4, 345/9; Epiphanie: o. Bd. 5, 871. 874; Erwählung: o. Bd. 6, 414f; Genealogie: o. Bd. 9, 1237; Gnosis II: o. Bd. 11, 537/659; Gottessohn: o. Bd. 12, 19/58; Henoch: o. Bd. 14, 473/545; Hesekiel: ebd. 14, 1142f.

Menschwerdung s. Erlösung: o. Bd. 6, 98/219; Gewand (der Seele): ebd. 978/86; Gottmensch I/III: o. Bd. 12, 155/366; Haus III: o. Bd. 13, 964/6; Homousios: o. Bd. 16, 364/433.

Menstruation.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Allgemeines. Da die M. in monatlichem Zyklus auftritt, wurde sie auf das Wirken des Mondes zurückgeführt (Aristot. hist. an. 7, 2, 582a 34; gen. an. 2, 4, 738a 16/8; 4, 2, 767a 1/5; Galen. dieb. decr. 3, 2 [9, 903 Kühn]). Hierauf nehmen die gängigen Bezeichnungen Bezug: τὰ μηνιαῖα, τὰ ἐμμήνια, τὰ καταμήνια u. menses bzw. μηνιαία κάθαρσις u. purgatio menstrua (‚die Monatlichen‘ bzw. ‚monatliche Reinigung‘; zB. Alex. Aphrod. probl. 2, 57 [68 Ideler]; Soran. gyn. 1, 6 [1, 16

Burguière / Gourevitch / Malinas]; Plin. n. h. 7, 63; 28, 44 u. ö.; Tac. hist. 5, 6, 4; H. Gundel-Bulhart, Art. mensis: ThesLL 8 [1936/66] 752). Göttin der M. war Mena (Varro frg. 95 Cardauns; vgl. Aug. civ. D. 4, 11; 7, 2; G. Radke, Die Götter Altitaliens [1965] 212); aber auch *Hera u. *Iuno übten diese Funktion aus (so trug Letztere u. a. den Beinamen Fluonia; vgl. Roscher, Lex. 2090; Nilsson, Rel. 1^3, 432; G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 80). – Die Bewertung der M. stand im Zusammenhang mit den gegensätzlichen Vorstellungen von *Blut als heilig oder als gefährlich u. unrein. Während in griechisch-klassischer Zeit die Frau zZt. ihrer M. nicht als unrein galt (L. Moulinier, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs [New York 1975] 70), entwickelten sich gegensätzliche Vorstellungen u. entsprechende Tabuvorschriften für menstruierende Frauen ab hellenistischer Zeit (zB. E. Lupu [Hrsg.], Greek sacred law [Leiden 2005] nr. 7, 8f mit Komm. zSt. [Megalopolis, 2. Jh. vC.]; Sokolowski, LSCG-S nr. 119, 13 [Ptolemaïs, 1. Jh. vC.]; Porph. abst. 2, 50; weitere Belege Lupu aO. 210_{36}; vgl. Distelrath 607; Hopfner 333; Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult [1910] 36/9). Geschlechtsverkehr mit menstruierenden Frauen konnte sogar empfohlen werden (Hippocr. mul. 1, 8 [7, 324 Littré]; nat. mul. 8, 5 [12 Burguière]; Aristot. gen. an. 1, 19, 727b 23/5), was gegen Bewertung als Unreinheit spricht. – Die M. galt als einer der wichtigsten Belege für den fundamentalen Unterschied zwischen Mann u. Frau sowie zugleich als Beweis für die weibliche Inferiorität (King 1264; L. Dean-Jones, The cultural construct of the female body in classical Greek science: S. B. Pomeroy [Hrsg.], Women's history and ancient history [Chapel Hill 1991] 113/9).

b. Theorien über die Ursachen. Die M. wurde als Abgabe überschüssiger Flüssigkeiten, die der Körper der Nahrung entzogen habe, erklärt (Hippocr. mul. 1, 1 [8, 10/4 L.] u. ö.) oder darauf zurückgeführt, dass die *Frau aufgrund mangelnder Wärme die Nahrung nicht wie der Mann zu Samen verkochen könne u. daher als *Blut ausscheide (Aristot. gen. an. 1, 19, 726b 30/5; 4, 1, 765b 8/35). Das Ausbleiben der M. während einer Schwangerschaft wurde darauf zurückgeführt, dass der Embryo sich vom M.blut ernähre (Hippocr. mul. 1, 25 [8, 64/6 L.]; nat. puer. 14, 1; 30, 7 [11, 56. 80 Joly]; E. Lesky / J. H. Waszink, Art. Embryologie: o. Bd. 4, 1235); auch während der Stillzeit trete keine M. auf, da das M.blut zu Muttermilch verkocht werde (Aristot. gen. an. 4, 8, 777a 13/28; Galen. ven. sect. er. 5 [11, 164 Kühn]; def. med. 453 [19, 455 K.]; Jones 233/43).

c. In der Medizin. Als Durchschnittsalter für den Beginn der M. nahm man das 14. Lebensjahr an (Aristot. hist. an. 7, 1, 581a 31/581b 6; Soran. gyn. 1, 6 [1, 17 B. / G. / M.]), auch glaubte man, ihr erstes Auftreten könne Krankheiten heilen (zB. die *Epilepsie: Hippocr. aph. 5, 7 [4, 534 L.]; Plin. n. h. 28, 44). Mit dem Einsetzen der Menopause wurde zwischen dem 40. u. 50. Lebensjahr gerechnet (Aristot. hist. an. 7, 5, 585b 2/5; Soran. gyn. 1, 6 [1, 17 B. / G. / M.]; Plin. n. h. 7, 61). Weit verbreitet war die Ansicht, die M. beginne mit abnehmendem Mond (Galen. dieb. decr. 3, 2 [9, 902f K.]; Aristot. hist. an. 7, 2, 582a 34; gen. an. 2, 4, 738a 16/8 u. ö.; dagegen Soran. gyn. 1, 6 [1, 17f B. / G. / M.]; vgl. Jones 105/11). Als normale Dauer galten zwei bis vier Tage (Aristot. hist. an. 7, 2, 582b 5f; Soran. gyn. 1, 6 [1, 17 B. / G. / M.]; Hippocr. mul. 1, 6 [8, 30 L.]). Der Blutverlust wurde mit bis zu einem halben Liter (ebd.) überschätzt (Dean-Jones, Bodies 87/90; tatsächlich ca. 60 ml). Als hygienische Maßnahmen während der M. wurden Tücher verwendet (Hippocr. mul. 1, 11 [8, 42 L.]). Von *Hypatia wird überliefert, sie habe sich von einem unliebsamen Verehrer durch Zeigen benutzter Lappen befreit (Suda s. v. Ὑπατία [4, 644 Adler]). – Die M. galt als wichtiger Faktor für die *Gesundheit der Frau; schon das reguläre Einsetzen könne heilende Kräfte entfalten (vgl. Hippocr. epid. 3, 17; 4, 25 [3, 134; 5, 168 L.] u. ö.; Jones 150/8; s. oben). Ein Ausbleiben dagegen könne lebensbedrohlich sein. So wurde zB. vermutet, Brustkrebs (*Krebs III) entstehe, wenn die M. ausbleibe u. schädliches Blut nicht abfließe (Hippocr. mul. 1, 2f; 2, 133 [8, 14/24. 280/4 L.]). Aus diesem Grund soll krankhaftes Ausbleiben durch Bäder oder die Gabe von *Alraun, *Asphodelos, *Cassia, *Keuschlamm, *Krebsen u. ä. behandelt werden (Soran. gyn. 3, 2 [3, 8/16 B. / G. / M.]; Diosc. mat. med. 4, 75, 4 [2, 235 Wellmann]; Plin. n. h. 26, 156f; 28, 75; 32, 132). Bei ebenfalls ungesunder übermäßiger M. wurden Quitten (*Apfel), *Granatäpfel oder *Magnet-Therapie verordnet (Plin. n. h. 21, 119; 23, 102. 112; Soran. gyn. 3, 12 [3, 46 B. / G. /

M.]). Da alle Körperöffnungen der Frau als mit dem Uterus verbunden galten, konnte im Einzelfall M.blut nach antiker Ansicht zB. auch durch die Nase austreten (Hippocr. aph. 5, 33 [4, 544 L.]; epid. 1, 8 [2, 648 L.]; 7, 123 [4, 3 Jouanna]; Aristot. gen. an. 1, 19, 727a 11/4 u. ö.; Dean-Jones, Bleeding 183f; A. E. Hanson, Continuity and change: Pomeroy aO. 85). – Die M. konnte auch selbst als Krankheit angesehen werden, war sie doch oft schmerzhaft u. von verschiedensten Beschwerden begleitet (Aristot. hist. an. 7, 2, 582b 7/9; Hippocr. coac. 537. 541 [5, 706. 708 L.]; Dean-Jones, Bodies 125f).

d. Menstruation u. Prokreation. Weitverbreitet war die Annahme, der beste Zeitpunkt zur *Empfängnis sei direkt nach der M. (Hippocr. mul. 1, 17 [8, 56 L.] u. ö.; Aristot. gen. an. 1, 19, 727b 12/4 u. ö.; Galen. ut. diss. 10 [2, 902f Kühn] u. ö.; Soran. gyn. 1, 12 [1, 33f B. / G. / M.]). Zur Empfängnisverhütung wurde deshalb geraten, in dieser Zeit *Geschlechtsverkehr zu vermeiden (ebd. 1, 20 [1, 59f B. / G. / M.]). Der Zeitpunkt unmittelbar vor der M. dagegen galt als die am wenigsten fruchtbare Zeit im Zyklus der Frau (Hippocr. mul. 1, 24 [8, 64 L.] u. ö.); auch während der M. galt Empfängnis als kaum möglich, da das Sperma zusammen mit dem Blut ausgewaschen werde (Hippocr. nat. mul. 13, 1; 45, 1 [16. 62 B.]; Aristot. gen. an. 1, 19, 727b 12/25). – Zur M. als weiblichem Samen bzw. Beitrag der Frau zur Zeugung vgl. Aristot. gen. an. 4, 3, 768a 2/5; Lesky / Waszink aO. 1231/3; Jones 162/216.

e. Im Volksglauben. Blut allgemein u. besonders dasjenige einer schwangeren oder menstruierenden Frau besaß vor allem apotropäische Funktion: Es sollte *Hagel u. Sturmwinde abwenden u., an Türpfosten gestrichen, magische Praktiken unwirksam machen können (Plin. n. h. 28, 77. 85; PGM IV 79/83). Auch stärkende Wirkung wurde ihm zugeschrieben: So wurden Felder zur Erhöhung der Fruchtbarkeit mit M.blut besprengt (*Genitalien), ferner gab es den Brauch, menstruierende Frauen zur Unkraut- oder Ungeziefervernichtung Felder umschreiten zu lassen (Colum. 10, 357/66; 11, 3, 64; Geopon. 12, 8, 5; Pallad. op. agr. 1, 35, 3; Plin. n. h. 17, 266; 28, 78; *Circumambulatio). M.blut galt als fiebersenkend u. (kopf-) schmerzlindernd; die Berührung durch menstruierende Frauen sollte Ohrentzündungen, Augenkatarrhe, Furunkel u. ä. heilen (Plin. n. h. 28, 82/5; Alex. Trall. febr. 7 [1, 437 Puschmann]). Doch konnte der Kontakt mit einer menstruierenden Frau auch unheilvoll sein: Nach Colum. 11, 3, 50 sollen Frauen sich keinen *Kürbis- oder Gurkenfeldern nähern, da die Pflanzen einzugehen drohen, wenn sich die Frauen in der M.phase befinden; dasselbe berichtet Plin. n. h. 28, 78 von Wein, *Efeu u. Raute, u. Geopon. 12, 20, 5 von *Melonen. Ferner könne ein derartiger Kontakt bei Frauen u. Stuten eine Fehlgeburt auslösen (Plin. n. h. 28, 79f). – Dem M.blut wurden auch magische Wirkungen zugeschrieben, so war es zB. Zutat bei diversen Zauberpraktiken (ebd. 28, 85f; Damasc. vit. Isid.: 77, 13f Zintzen; vgl. Heim, Incant. nr. 54. 87. 90f; *Magie). – Plinius überliefert viele volkstümliche Vorstellungen von den Wirkungen des M.blutes. So sollen Spiegel matt u. Messer stumpf werden, Kupfer setze Grünspan an, Farben könnten verblassen (n. h. 7, 64f; 28, 79/82; vgl. Aristot. insomn. 2, 459b 27/30). *Asphalt gilt als so hart, dass er durch kein *Erz, sondern nur durch M.blut gebrochen werde (Plin. n. h. 28, 80; aufgenommen bei Isid. orig. 16, 2, 1). Sowohl die *Bohne wie auch das Goldkraut χρυσολάχανον sollen aus M.blut entstanden sein (Joh. Lyd. mens. 4, 42 [100 Wünsch]).

II. Jüdisch. a. Altes Testament. Während der Zeit ihrer M. gilt die Frau sieben Tage lang als unrein (Lev. 15, 19). Diese Unreinheit überträgt sich auf alles, was sie berührt; wer in Kontakt mit einem von ihr berührten Gegenstand kommt, gilt bis zum Abend ebenfalls als unrein u. muss seine Kleider waschen sowie selbst baden (ebd. 15, 19/23; vgl. Gen. 31, 35). Den Tempel(vorhof) darf die menstruierende Frau nicht betreten (Lev. 15, 31). *Geschlechtsverkehr mit ihr ist verboten (ebd. 18, 19; vgl. Hes. 18, 6); er macht den Mann für sieben Tage unrein (Lev. 15, 24); nach 20, 18 werden beide aus dem Volk ausgetilgt. Am achten Tag gilt die Frau wieder als rein, sofern sie kein Blut mehr absondert (15, 19). Es wird nicht explizit gesagt, sie müsse baden; da dies aber für diejenigen gilt, die mit ihr in Kontakt kommen, liegt die Annahme nahe (vgl. unten). Zu krankhaften Blutungen außerhalb der M. vgl. ebd. 15, 25/30. – Nach der *Geburt eines Sohnes ist eine Frau sieben Tage lang unrein, entsprechend den Tagen der Monatsblutung (ebd. 12, 2). – M. kann allgemein als Metapher für das Böse stehen (Jes.

30, 22; Hes. 7, 19f; 22, 10; 36, 17; Lament. 1, 8. 17; Esr. 9, 11; Koren 34). Ferner wird die M. bzw. mit ihr Verbundenes für negative Vergleiche verwendet: So heißt es zB. Jes. 64, 5, die Gerechtigkeit der Israeliten sei ‚wie eine Monatsbinde' (MT: kebeged ʿiddim); Esther verabscheut ihren vom pers. König erhaltenen Kopfschmuck so, wie die blutigen Stofffetzen ihrer Unreinheit (Esth. 4, 17w). Ähnlich vergleicht *Hesekiel die Unreinheit der Israeliten aufgrund ihrer Sünden mit der einer menstruierenden Frau, doch wendet er diesen Vergleich ins Positive, denn ebenso leicht, wie sie sich reinigen kann, wird auch Gott die Israeliten von ihren Sünden reinigen (36, 16/25).

b. Qumran. Wie im AT galt der Kontakt mit M.blut als hochgradig verunreinigend (4Q274 Frg. 1 col. i 7f). Deshalb mussten die Frauen sich während ihrer M. an speziellen Orten aufhalten (11Q19 col. 48, 14/7) u. ein Reinigungsbad nehmen, bevor sie wieder in die Gemeinschaft zurückkehrten (4Q514 Frg. 1 col. i 5f); Geschlechtsverkehr während der M. war verboten (CD 5, 7).

c. Hellenistisches Judentum. Die atl. Reinheitsgebote (s. oben) werden weiterhin eingeschärft (Philo leg. all. 1, 13; opif. m. 123f; Joseph. c. Ap. 2, 103; ant. Iud. 3, 261 u. ö.). Philon erklärt spec. leg. 3, 32f das atl. Verbot des Geschlechtsverkehrs während der M. damit, dass dieser lediglich der Lust diene (da keine Zeugung stattfinden könne: s. o. Sp. 741). – Josephus überliefert zwei Verwendungen von M.blut: Die dämonenaustreibende Pflanze Baraas lässt sich nur ausgraben, wenn man sie mit *Harn u. M.blut übergießt (b. Iud. 7, 180/5; *Alraun); zur Gewinnung von Bitumen am Toten Meer wird ebenfalls M.blut benötigt (b. Iud. 4, 480).

d. Rabbinisches Judentum. Wie im AT (u. auf dieses gestützt) gilt die Frau während ihrer M. für sieben Tage als unrein u. überträgt ihre Unreinheit auf alles, was sie berührt; deshalb ist sie von bestimmten Arbeiten befreit (von solchen, die den Mann zum [verbotenen] Geschlechtsverkehr anregen könnten, zB. der *Fußwaschung: bKetubbot 4b; vgl. Koren 34; Cohen, Menstruants 279). Rabbi Akiba vergleicht das Tragen eines Götzenbildes mit dem Kontakt zu einer menstruierenden Frau, da beides unrein mache (jŠabbat 9, 1, 11cd). In Bordelle verschleppte Jüdinnen schützen zur Verhinderung von ungewolltem Geschlechtsverkehr M. vor (bʿAbodah Zarah 18a; bTaʿanit 22a; vgl. bŠabbat 110a). Am Abend des siebten Tages muss die Frau ein Tauchbad nehmen, um wieder rein zu werden (Miqwaʾot 8, 1, 5). Weder Mischna noch Talmud verbieten es ihr, die Synagoge zu besuchen (Cohen, Purity 107; erst ab dem 6./7. Jh. ist dies untersagt: ebd. 108f; ders., Menstruants 284f); ferner darf sie in der Torah lesen, beten usw. (Tos. Berakot 2, 12). M. u. die damit verbundenen Vorschriften gelten als Strafe der Frau für das Essen vom *Baum der Erkenntnis, durch das sie Adams Tod verursacht, also sein Blut vergossen habe (Gen. Rabbah 17 zu Gen. 2, 21 [dt.: Wünsche, BR 1, 77]; bʿErubin 100b). – Der Mischna-Traktat Niddah (‚Unreinheit der Frau') beschäftigt sich ausführlich mit der M. Die Frau muss sich regelmäßig untersuchen, um etwaige Verunreinigungen durch unbemerkt eingetretene M. zu vermeiden (Niddah 1, 7c; 2, 2: morgens u. abends sowie vor u. nach dem Geschlechtsverkehr, da dieser während der M. verboten ist; vgl. ebd. 1, 7d), u. ihrem Mann anzeigen, wenn sie unrein ist (ebd. 2, 4a; vgl. bMegillah 13b). Kommt sie dieser Pflicht nicht sorgfältig nach, kann sie im Kindbett sterben (Šabbat 2, 6; Klawans 106f) oder das Kind mit Aussatz geboren werden (Lev. Rabbah 15, 5 zu Lev. 13, 2 [dt.: Wünsche, BR, 5, 1, 100]; vgl. Num. Rabbah 9, 5 zu Num. 5, 12 [dt.: ebd. 4, 1, 140]). Niddah 1, 1a/2; 9, 8/10c nennt die Symptome, die das Eintreten der M. anzeigen, u. erklärt die Berechnung des Beginns der Zeit der Unreinheit, der nicht notwendigerweise mit der ersten Wahrnehmung durch die Frau zusammenfällt (zu anormalen Erscheinungen wie zu häufiger oder ungewöhnlich langer M., ‚Blutfluss', vgl. B. Z. Barslai, Nidda [1980] 6f). Da M.blut eine der wenigen Substanzen ist, die sowohl im feuchten wie auch im trockenen Zustand verunreinigen (Niddah 7, 1a), gibt es eine genaue Klassifikation weiblicher Blutungen (ebd. 2, 5/7; Klawans 105 merkt an, M.blut heidnischer Frauen verunreinige nicht) sowie detaillierte Anweisungen für die Analyse von Blutflecken (Niddah 9, 6a/7d). Farbige Kleidung gibt Frauen die Möglichkeit, verunreinigende Befleckungen während der M. zu verdecken (bNiddah 61b). – M.blut kann zu magischen Zwecken verwendet werden (bŠabbat 75b; Koren 34. 49_6; der Glaube an seine geheimnisvolle

Kraft zeigt sich auch in der Annahme, eine menstruierende Frau könne Männer töten, wenn sie zwischen ihnen hindurchgehe: bPesaḥim 111a). – Zur Frage, ob die M. in der messianischen Zeit fortdauern wird, vgl. Midraš Ps. 73, 9; 146, 7 (dt.: Wünsche, Midr. 2, 3. 243); vgl. Strack / Billerb. 1, 889c; 4, 2, 890. 955.

B. Christlich. ‚Menstrua ist das überschüssige Blut der Frauen. Als menstrua aber wird es nach dem Mondkreislauf bezeichnet, durch den dieser Fluss hervorzukommen pflegt' (Isid. Hisp. orig. 11, 1, 140): Neben den schon im nichtchristl. Bereich gängigen Bezeichnungen (s. o. Sp. 738) verwendeten die Christen auch *Euphemismen wie τὸ εἰθισμένον ταῖς γυναιξίν, γυναικεῖα oder muliebria (Evagr. Schol. h. e. 6, 21; Aug. c. Iulian. 3, 22 [PL 44, 713]; Tert. virg. vel. 11, 8). – Äußerungen von Christen zur M. sind zum einen von den überkommenen Vorstellungen der antiken Medizin (zB. Isid. Hisp. orig. 11, 1, 140/2; Clem. Alex. paed. 1, 48, 1/49, 2), zum anderen besonders von der Auseinandersetzung mit den atl. Reinheitsvorschriften geprägt (wobei diese erst Mitte des 2. Jh. beginnt; vgl. Larin 280). Dabei kann die negative Sicht des AT u. des antiken Judentums als Hintergrund für die M. in polemischen Kontexten stehen.

I. Einschränkungen bei Menstruation. Interessant ist in diesem Zusammenhang vor allem, inwieweit biblische Reinheitsvorstellungen von den Christen übernommen wurden. So war zB. Geschlechtsverkehr während der M., wie im Judentum (s. o. Sp. 742. 744), verboten. Das atl. Verbot wurde nicht nur mit der durch ihn resultierenden Unreinheit erklärt, vielmehr war er, da nicht auf die Zeugung von Nachkommen ausgerichtet, Sünde (PsClem. Rom. hom. 11, 30, 1 [GCS PsClem. Rom. 1, 169]; Clem. Alex. paed. 2, 10, 92; Const. apost. 6, 28, 8 [SC 329, 386]; Greg. M. ep. 9, 56a, 8 [MG Ep. 2, 339]; 40-tägiges Fasten als Buße: Theodor. Cant. poenit. 1, 14, 23 [P. W. Finsterwalder (Hrsg.), Die Canones Theodori Cantuariensis (1929) 309]; s. o. Sp. 743). Hieronymus warnt sogar, er könne zu *Aussatz oder *Missbildung bei so gezeugten Kindern führen (in Hes. comm. 6, 18, 5/9 [CCL 75, 235]). Erlaubt wird er dagegen Didasc. apost. 26 (CSCO 408 / Syr. 180, 244f; vgl. Cohen, Menstruants 290).

a. Gottesdienst u. Eucharistieempfang. Zwar steht die Kirche als Gemeindehaus grundsätzlich allen Gläubigen offen, doch gab es Ausnahmen (*Abaton). So findet sich zB. die sich auf die atl. Vorschriften (vgl. Lev. 15, 31; s. o. Sp. 742) berufende Ansicht, eine menstruierende Frau sei unrein (vgl. Orig. in 1 Cor. comm. 34, 124 [JournTheolStud 9 (1908) 502]) u. dürfe deshalb keine Kirche betreten (vgl. Protoev. Jac. 8, 2: Als Maria zwölf Jahre alt wird, muss sie den Tempel verlassen, um ihn nicht [durch ihre M.] zu verunreinigen). Bischof Dionysios v. Alex. zB. zeigt sich erstaunt, dass diese Frage überhaupt der Diskussion bedürfe, geht er doch davon aus, dass fromme Frauen es gar nicht wagen, sich während ihrer M. dem Altar zu nähern oder gar die Kommunion zu empfangen (ep. 14 [103 Feltoe]; vgl. Ambr. apol. Dav. 1, 11, 56 [CSEL 32, 2, 338]). Dionysios begründet sein Verbot damit, dass Menstruierende entsprechend dem Beispiel der blutflüssigen Frau, die nur den Saum des Gewandes Jesu berührte (Mt. 9, 20), den Leib Christi nicht berühren dürfen (ep. 14 [103 F.]; vgl. Timoth. I Alex. resp. 1, 7 [I. B. Pitra (Hrsg.), Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta 1 (Romae 1864) 631]; Sev. Ant. ep. ad Caes.: CSCO 368 / Syr. 162, 141). Besonders streng in der Handhabung des Verbots sind die arab. ps.-nizänischen Kanones: Ein Presbyter oder Diakon, der einer menstruierenden Frau das Betreten der Kirche erlaubt oder gar die Eucharistie reicht, soll seines Amtes enthoben werden (29 [Mansi 2, 990]). Das Test. Dom. dagegen verbietet es einer Witwe während der M. lediglich, sich dem Altar zu nähern sowie zu kommunizieren; nicht, weil sie unrein sei, sondern aus Ehrfurcht (1, 42 [100f Rahmani]; die äthiop. Rez. verschärft u. verbietet auch das Betreten der Kirche: 37 [206f Beylot]). Auch Jakob v. Edessa begründet sein Kommunionverbot für menstruierende Frauen durch die Ehrfurcht vor den eucharistischen Gaben, sieht aber Ausnahmen für den Notfall vor (resp. 24 [CSCO 368 / Syr. 162, 239]). Das Gebet bleibt einer menstruierenden Frau jedoch, ähnlich wie im Judentum, erlaubt (Dionys. Alex. ep. 14 [103 F.]). – Eine andere Sichtweise vertritt die Didaskalie, die sich ausdrücklich gegen solche Frauen wendet, die sich während ihrer M. des Gebetes, der Schriftlesung u. der Eucharistie enthalten, da sie meinten, in dieser Zeit vom Hl. Geist verlassen zu sein (26 [CSCO 408 / Syr. 180, 238f]). Sie betont, der

Hl. Geist wohne zu jeder Zeit den Getauften inne, weshalb es nicht nötig sei, Menstruierende abzusondern oder ihnen Reinigungsvorschriften zu machen, denn auch der blutflüssigen Frau wurden trotz ihrer Blutung die Sünden vergeben (26 [241. 244]). Der Autor der Didaskalie sieht somit die atl. Reinheitsvorschriften durch Jesus außer Kraft gesetzt u. betont, Unreinheit werde nicht durch körperliche Zustände, sondern durch Sünde hervorgerufen (26 [243/5]; vgl. Mt. 15, 11). In die gleiche Richtung zielt eine Stellungnahme Gregors d. Gr., der betont, da die M. der Natur gemäß u. darum sündlos sei, dürfe einer Frau weder das Betreten einer Kirche noch der Empfang der Eucharistie verboten werden (ep. 9, 56a, 8 [MG Ep. 2, 339]; vgl. Beda h. e. 1, 27, 22f [SC 489, 226/8]; R. Meens, Ritual purity and the influence of Gregory the Great in the early MA: R. N. Swanson [Hrsg.], Unity and diversity in the church [Oxford 1996] 31/6). Er stellt es Frauen jedoch frei, aus Ehrfurcht auf die Kommunion zu verzichten: Empfängt sie die Kommunion, soll sie zwar nicht verurteilt werden, doch ist sie zu preisen, wenn sie verzichtet (ep. 9, 56a, 8 [MG Ep. 2, 339]). – Die mittelalterl. Bußbücher belegen, dass sich die Vorstellung der Unreinheit der Frau während ihrer M. lange hielt (Theodor. Cant. poenit. 1, 14, 17 [Finsterwalder aO. 308]: non intrent in ecclesiam neque communicent, nec sanctimoniales nec laicae; weitere Belege bei H. Lutterbach, Sexualität im MA [1999] 80/94; H. J. Schmitz, Die Bussbücher u. die Bussdisciplin der Kirche [1883] Reg. s. v. Communion; Meens aO. 37/41; in der Orthodoxie sogar bis heute), ehe sich die Sichtweise der Didaskalie u. Gregors durchsetzte.

b. Taufe. Derselbe Reinheitsgrundsatz wie in Bezug auf die Zulassung zu Gottesdienst u. Eucharistie steht auch hinter der Anweisung zum Taufaufschub für menstruierende Frauen (Trad. apost. 20 Botte; Can. Hippol. 19, 5 [PO 31, 376]; Timoth. I Alex. resp. 1, 6 [Pitra aO. 631]). Das Test. Dom. schreibt vor, dass Frauen nach Ende der M. zunächst ein Reinigungsbad nehmen müssen, ehe sie getauft werden können (2, 6 [120 R.]). Aus Ehrfurcht vor dem Sakrament darf eine Frau in der Zeit ihrer M. nur im Notfall mit dem neugetauften Kind zusammen sein u. es stillen (Timoth. I Alex. resp. 2, 1 [Pitra aO. 638]).

II. In der Exegese. Zur Erläuterung von 1 Cor. 3, 1f (*Milch als Speise der Unmündigen) zieht Clemens v. Alex. Parallelen zwischen dem zu Milch verkochten M.blut der Mutter, das das Kind ernährt (s. o. Sp. 740), u. dem zur Erlösung der Menschheit vergossenen Blut des *Logos, das den Glauben an Gott u. durch diesen Glauben das Fliehen an die ‚Brust des Vaters' (zum Logos, der den Unmündigen die Milch der Liebe spendet) ermöglicht hat (paed. 1, 34, 1/43, 4). – Joh. Chrysostomus stellt den Glauben der blutflüssigen Frau als beispielhaft hin, sei sie doch von Jesus vor der Menge für ihn gelobt worden (u. nicht dafür getadelt, dass sie ihn trotz ihrer Unreinheit berührte; in Mt. hom. 31, 1f [PG 57, 371f]). – Der *Hiob-Kommentar Julians ‚des Arianers' führt aus, dass das Kind im Mutterleib aus dem M.blut entsteht u. dann von Gott behaucht wird (zu Job 10, 10/2 [81 Hagedorn]: Hiob weiß sich von Gott erschaffen u. begnadet; o. Bd. 15, 392f). – Es wird vermutet, Lots Frau menstruiere auch als Salzsäule weiter (PsCypr. Gall. carm. Sodom. 125f [CSEL 23, 218]; ClavisPL[3] 1425; L. Krestan: o. Bd. 3, 479).

III. Christliche Sondergruppen. Cyrill. Hieros. catech. 6, 33 (PG 33, 597/600) erwähnt die Verwendung von Sperma u. M.blut in einem manichäischen Ritus. *Epiphanios v. Salamis berichtet, dass die *Borborianer zur Sammlung der Seele u. um aufzusteigen, Sperma u. M.blut als kultisches *Mahl zu sich nehmen u. es ‚Blut Christi' nennen (haer. 26, 4, 8. 9, 2/4. 10, 9 [GCS Epiph. 1, 281. 285. 288]; L. Fendt, Gnost. Mysterien [1922] 3f; *Barbelo-Gnostiker). Auch die *Nikolaiten sollen Samen u. M.blut sammeln, um sich so die ‚Dynamis des Prunikos' anzueignen (Epiph. haer. 25, 3, 2 [GCS Epiph. 1, 270]; vgl. ebd. 21, 4, 1 [243] zu den aus Samen u. M.blut bestehenden Mysterien der Simonianer). Ähnliches überliefert auch die Pistis Sophia: Es soll Gruppen geben, die im Rahmen eines Gemeinschaftsmahles ein mit M.blut u. Sperma angereichertes Linsengericht verzehren u. so *Jakobs u. Esaus gedenken; solches Tun wird von Jesus streng verurteilt (147 [NHStudies 9 (1978) 381]; vgl. 2 Jeû 43 [ebd. 13 (1978) 100]).

H. BALSS, Zeugungslehre u. Embryologie in der Antike: Quellen u. Stud. zur Gesch. der Naturwiss. u. der Medizin 5 (1936) 205/10. – S. J. D. COHEN, Menstruants and the sacred in Ju-

daism and Christianity: Pomeroy aO. [o. Sp. 739] 273/99; Purity and piety. The separation of menstruants from the Sancta: S. Grossmann / R. Haut (Hrsg.), Daughters of the king (Philadelphia 1992) 103/15. – L. DEAN-JONES, Menstrual bleeding according to the Hippocratics and Aristotle: TransProcAmPhilolAss 119 (1989) 177/91; Women's bodies in classical Greek science (Oxford 1994). – G. DISTELRATH, Art. M.: K.-H. Leven (Hrsg.), Antike Medizin (2005) 606f. – TH. HOPFNER, Sexualleben der Griechen u. Römer 1, 1 (1938). – L. A. JONES, Morbidity and vitality. The interpretation of menstrual blood in Greek science, Diss. Stanford (1987). – E. J. JONKERS, Einige Bemerkungen über Kirche u. heidn. Reinheitsvorschriften in den ersten sechs nachchristl. Jhh.: Mnem 3, 11 (1943) 156/60. – H. KING, Art. M.: NPauly 7 (1999) 1263/6. – J. KLAWANS, Impurity and sin in ancient Judaism (Oxford 2000). – SH. F. KOREN, The menstruant as ‚other' in medieval Judaism and Christianity: Nashim 17 (2009) 33/59. – V. LARIN, Ritual impurity: St. Vladimirs Theol. Quart. 52 (2008). – E. M. SYNEK, ‚Wer aber nicht völlig rein ist an Seele u. Leib ...' = Kanon, Sonderh. 1 (2006). – D. WENDEBOURG, Die atl. Reinheitsgesetze in der frühen Kirche: ZKG 95 (1984) 149/70.

Theresa Nesselrath.

Mercator (Marius Mercator) s. Italia II: o. Bd. 18, 1351f.

Mercurius s. Hermeneutik: o. Bd. 14, 736/9; Hermes: ebd. 772/80.

Merobaudes s. Claudianus: o. Bd. 3, 162; Hispania II: o. Bd. 15, 667; Italia II: o. Bd. 18, 1343/5.

Mesopotamien s. Babylon: o. Bd. 1, 1118/34; Edessa: o. Bd. 4, 552/97; Harran: o. Bd. 13, 634/50.

Mesrop (Maštocʿ).

Vorbemerkung. M. (gest. um 439/40 nC.) ist der Schöpfer der armen. Schriftzeichen u. Begründer der armen. Literatur. Er wirkte im Gebiet von *Armenien, Georgien (*Iberia II) u. **Albanien (in Kaukasien), in dem damals das *Imperium Romanum u. das Reich der Sassaniden um Herrschaft u. Einfluss konkurrierten.

I. Quellen. Nachrichten über Leben u. Wirken M.s vermittelt in erster Linie sein Schüler Koriun (gest. vor 444/49?), der wenige Jahre nach M.s Tod dessen **Biographie verfasste (Coriun vit. Mesrop. [ed. M. Abełyan, Koryun. Varkʿ Maštocʿi (Erevan 1941); K. H. Maksoudian, Varkʿ Mashtotsʿi, Koriwn. A photoreproduction of the 1941 Yerevan edition. With a modern translation and concordance (Delmar, NY 1985)]; dt. Übers. mit Komm.: Winkler; frz. Übers. mit Anm.: J.-P. Mahé, Koriwn. La Vie de Maštocʿ: RevÉtArm NS 30 [2005/07] 59/97; V. Inglisian, Leben des hl. Maschtotz von seinem Schüler Koriun: W. Schamoni [Hrsg.], Ausbreiter des Glaubens im Altertum [1963] 119/46 übertrug die fragwürdige Textrekonstruktion von N. Akinean, Koriwn. Patmutʿiwn varucʿ s. Maštocʿi [Wien 1952]). Koriuns Vita Mesropis lag wahrscheinlich zwei jüngeren Historikern aus Armenien, Łazar v. Parp (Ende 5. Jh.) u. Moses v. Chorene (5. oder erst 8. Jh.?), vor u. erfuhr selbst nachträgliche Überarbeitungen. – Koriun u. Łazar kennen den Namen Maštʿocʿ / Maštocʿ; Moses v. Choren u. die mittelalterl. Überlieferung verwenden M. (Mesrovp u. ä.).

II. Herkunft Mesrops u. Beginn seines Wirkens. Geboren wurde M. um 360 im Dorf Hacʿikʿ / Hacʿeakkʿ / Hacʿekkʿ / Hacʿekacʿ im Kanton Taron (heute türk. Provinz Muş) im Süden Armeniens an der Grenze zur Osrhoëne. Koriun berichtet, dass M. im Griech. bewandert war, ohne jedoch genauer zu sagen, wo er seine Ausbildung erfuhr (vit. Mesrop. 3, 1 [36 Abełyan; 96f Winkler; 66 Mahé]). Ein Aufenthalt in Antiochia wird erwogen. Nach Mos. Choren. hist. Armen. 3, 47 (R. W. Thomson, Moses Khorenatsʿi. History of the Armenians [Cambridge, Mass. 1978] 309) wäre M. Schüler des in *Cappadocia ausgebildeten armen. Oberbischofs Nerses d. Gr. (343/73) gewesen; doch fehlen darüber weitere Belege. Obschon nicht ausdrücklich be-

zeugt, dürfen Kenntnisse des Syr. bei einem aus Taron stammenden Gebildeten wie M. vorausgesetzt werden. – Aufgrund seiner Sprachkenntnisse erlangte M. die Stellung eines Sekretärs am armen. Königshof; auch bewies er beachtliches militärisches Geschick (Coriun vit. Mesrop. 3, 1 [36 Ab.; 97 Wi.; 67 Ma.]). Nachdem er sich für das asketische Leben entschieden hatte, zog er sich um 394/95 aus der Öffentlichkeit zurück, wurde Mönch u. sammelte Schüler um sich (ebd. 4, 1 [38 Ab.; 97 Wi.; 67 Ma.]). Mit ihnen ließ er sich im Kanton Gołt'n nieder (ebd. 5, 1 [40 Ab.; 97f Wi.; 68 Ma.]), einer unwirtlichen Region Armeniens, die in etwa dem heutigen Nachitschewan entspricht u. für ihre mündlich tradierten Sagen von Helden u. Göttern des vorchristl. Armenien berühmt ist. In dieser Gegend führte M. nicht nur ein Leben in Gebet u. Einsamkeit, sondern wirkte auch als Missionar der heidn. Bewohner (ebd. 5, 2f [40 Ab.; 98 Wi.; 68 Ma.]). – Armenien war seit der Taufe König Tiridates' (III oder IV) u. dem Bekehrungswerk Gregors des Erleuchters ein christl. Königreich (M. van Esbroeck, Art. Agathangelos: RAC Suppl. 1, 239/48). Das Christentum hatte als Staatsreligion den zuvor in Armenien vorherrschenden Zoroastrismus abgelöst (V. Calzolari, La citation du Ps 78 [77], 5/8 dans l'épilogue de l'Histoire de l'Arménie d'Agathange: RevÉtArm NS 29 [2003/04] 9/27; J. R. Russell, Zoroastrianism in Armenia [Cambridge, Mass. 1987]). Erste Kontakte mit dem Christentum sollen bereits in apostolischer oder subapostolischer Zeit erfolgt sein. Gemäß der Überlieferung fiel Armenien den Aposteln Thaddäus u. Bartholomäus als Missionsgebiet zu (V. Calzolari, Martyre de Thaddée arménien: P. Geoltrain / J.-D. Kaestli, Écrits apocryphes chrétiens 2 [Paris 2005] 661/96; dies., ,Je ferai d'eux mon propre peuple'. Les Arméniens en tant que peuple élu selon la littérature apocryphe chrétienne en langue arménienne: RevHistPhilosRel 90 [2010] 179/97; dies., Les apôtres Thaddée et Barthélemy. Aux origines du christianisme arménien [Turnhout 2011]; M. van Esbroeck, Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée: RevÉtArm NS 9 [1973] 241/83; ders., L'apôtre Thaddée et le roi Sanatruk: M. Nordio / B. L. Zekiyan [Hrsg.], Atti del II simposio intern. ,Armenia - Assiria' [Padua 1988] 83/106). Der Anspruch apostolischer Gründung der Kirche Armeniens wird hauptsächlich von *Apokryphen gestützt, die Thaddäus u. Bartholomäus in Verbindung bringen einerseits mit *Edessa (Hauptstadt der Osrhoëne) u. anderseits mit Urbanopolis, einer Stadt wohl an der Grenze zwischen Römer- u. Perserreich (ders., La naissance du culte de s. Barthélémy en Arménie: RevÉtArm NS 17 [1983] 171/95; ders., The rise of saint Bartholomew's cult in Armenia from the 7th to the 13th cent.: T. Samuelian / M. Stone [Hrsg.], Medieval Armenian culture [Chico 1984] 161/78). Ihre zwei legendären *Gründer repräsentieren damit die beiden Anfangsströmungen des armen. Christentums; die eine, von Cappadocia ausgehend, beeinflusste die nordwestl. Gebiete Armeniens, u. die andere, aus der Osrhoëne, den Süden des Landes, besonders Taron, M.s Heimat. – Anfang des 5. Jh. war das Heidentum noch nicht untergegangen, sondern herrschte weiterhin besonders in Randgebieten Armeniens wie Gołt'n. Koriun zufolge suchte M., darob tief betrübt (vgl. Rom. 9, 1f), nach einem geeigneten Weg, das Heidentum seiner Landsleute zu überwinden (vit. Mesrop. 5, 4 [40 Ab.; 98 Wi.; 68 Ma.]). Schließlich hatte er die Lösung: Um den Armeniern den Zugang zum Wort Gottes zu ermöglichen u. damit die Bekehrung des Landes zu vollenden, galt es, Schriftzeichen zu finden, die im Stande waren, den Lautbestand der armen. Sprache genau wiederzugeben, damit die Bibel in das Armenische übersetzt u. direkt in der Landessprache gepredigt werden konnte (s. u. Sp. 753/5). Die Alphabetisierung Armeniens sowie die Anfänge seiner Literatur sind demnach unmittelbar verknüpft mit christlichen Missionsbemühungen. Die Aufzeichnung der grundlegenden Texte des Christentums in armenischer Schrift u. Sprache im 5. Jh. offenbart zugleich das Streben nach kultureller u. religiöser Autonomie, vor allem gegenüber dem zoroastrischen Iran, der seit 387/90 über das östl. (Groß-) Armenien herrschte, aber auch gegenüber der byz. u. der syr. Welt. Hundert Jahre lang hatten die Armenier in Griechisch u. Syrisch den christl. Glauben bekannt u. Gottesdienst gefeiert. Doch Anfang des 5. Jh. wurde der Mittlerdienst fremder Sprachen u. Schriften nicht mehr als angemessen empfunden. Um einen unüberwindlichen Schutzgraben zu schaffen gegenüber dem beherrschenden Iran u. seinen Assimilierungsplänen, suchten die ar-

men. Gebildeten u. Kleriker, dem armen. Volk Kennzeichen eigener Identität zu geben. Die Annahme des Christentums durch die Armenier erfolgte u. a. im Widerstand gegen das pers. Vorbild u. im Willen, die Eigenheit des armen. Volkes zu prägen u. zu behaupten. Das zunehmend als Teil nationaler Identität angesehene christl. Bekenntnis vertrug sich auf die Dauer nicht mit der Verwendung fremder Schriftsysteme.

III. Erfindung der armen. Schrift u. Anfänge der armen. Literatur. Die Ausbildung eines armen. Alphabets erfolgte im ‚Lande Arams' während einer Reise M.s in die syr. Städte Edessa u. Melitene (um 405; Coriun vit. Mesrop. 7, 1 [46 Ab.; 99f Wi.; 70 Ma.]). Vorausgegangen war der gescheiterte Versuch, das von einem Syrer u. Bischof namens Daniel entwickelte Schriftsystem (wahrscheinlich aram. Herkunft) im Unterricht zu verwenden (ebd. 6, 3 [42/4 Ab.; 98f Wi.; 69 Ma.]; Mouraviev). Nach dem Entwurf der neuen (‚Mesrop'schen') Schriftzeichen wandte sich M. nach Samosata (A. Breitenbach / S. Ristow, Art. Kommagene [Euphratesia]: o. Bd. 21, 253. 256f. 259/62) u. dort an den griech. Kalligraphen Rhopanos (Rufin), um den Formenschatz des armen. Alphabets zu vervollkommnen (Coriun vit. Mesrop. 8, 4 [48/50 Ab.; 100 Wi.; 71 Ma.]). Die entstandene Schrift gilt als ‚eine ganz originelle Eigenschöpfung' unter Abwandlung einzelner Grundformen zu den verschiedenen Buchstaben. Sie ist in Schriftrichtung (links nach rechts) u. Reihenfolge an das griech. Alphabet angelehnt, mit Einschub zusätzlicher nötiger Buchstaben, um sich dem Lautbestand der armen. Sprache genau anzupassen (J. Assfalg, Art. Armen. Schrift: H. Kaufhold [Hrsg.], Kl. Lex. des Christl. Orients [2007] 59f). – Im Anschluss daran begannen M. u. seine Schüler mit der Übersetzung der Bibel, zuerst der Proverbia Salomonis (Coriun vit. Mesrop. 11, 1 [54 Ab.; 100f Wi.; 74 Ma.] mit Zit. von Prov. 1, 2). Später wandte man sich der Übertragung von Werken syrischer u. griechischer Kirchenväter zu, die M.s Schüler auf weiteren Reisen nach Edessa (um 432) u. nach Kpel (um 434/35) sammelten (Coriun vit. Mesrop. 29. 31 [74/6 Ab.; 111f Wi.; 84f Ma.]). Neben das Übersetzen u. Schreiben trat das Unterrichten der ‚gottgegebenen Schriftzeichen' in Schulen. In größerem Umfang wurden Jugendliche aus allen armen. Gegenden für ‚die anstehende Missionierung der unwissenden Menschen' ausgebildet (ebd. 11. 13f [58 Ab.; 103f Wi.; 75 Ma.]). Eine erste Reise nach Kpel hatte bereits um 423/25 stattgefunden; bei dieser Gelegenheit verlieh Kaiser Theodosios II M. den Beinamen ‚Akoimete' (ebd. 16, 2 [64 Ab.; 101. 107 Wi.; 79 Ma.]), der offenbar mehr eine von M. geübte u. auch im Kpler Akoimeten-Kloster gepflegte Form der Askese als eine kirchl. Würde bezeichnet. Vom Kaiser erbat u. erlangte M. die Erlaubnis, die armen. Schriftzeichen auch in den bei der Teilung (Groß-) Armeniens 387 an das Imperium Romanum gefallenen Gegenden zu lehren (18. 22 [64/8 Ab.; 106/8 Wi.; 79f Ma.]). – Während ihres Aufenthaltes in Edessa iJ. 432 erlebten die Schüler M.s den Konflikt zwischen den Anhängern des Bischofs Rabulas u. denen des Ibas, des Vorstehers der ‚Schule der Perser' (W. Liebeschuetz, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 901f). Rabulas folgte der alexandrin. Glaubensposition, wie sie das 1. Konzil v. Ephesos iJ. 431 unter Verurteilung der Lehren des Nestorius formuliert hatte, während Ibas an der antiochen. Christologie festhielt (C. Rammelt, Ibas v. Edessa [2008] mit Lit.). Im Zentrum des Konflikts stand einer der Hauptvertreter der antiochen. Exegese, Theodor v. Mops.; er war iJ. 428 im Frieden mit der Kirche gestorben, wurde aber nach 431 aufgrund des Schattens, der durch seinen Schüler Nestorios auf ihn fiel, verurteilt (Coriun vit. Mesrop. 23 [86 Ab.; 115f Wi.; 89 Ma.]). Möglicherweise hatten M. u. Theodor persönlich miteinander Kontakt. M. könnte mit dem *Chorbischof Μαστούβιος ἐξ Ἀρμενίας identisch sein, dem nach Phot. bibl. cod. 81 (1, 187 Henry) der Traktat Theodors Contra magos (ClavisPG 3861) gewidmet war, den auch M.s Schüler *Eznik v. Kołb kannte. Beweise für diese Gleichsetzung jedoch fehlen (Garsoïan 69f; Winkler 201/3). – In diesen Jahren wurden die Armenier durch Akakios v. Melitene vor den Irrtümern der antiochen. Theologie gewarnt, der sie bis dahin gefolgt waren. Bemühungen um strikte Rechtgläubigkeit verstärkten sich im armen. Klerus. Um 434/35 ging die zweite Gesandtschaft nach Kpel, wo die Übersetzer zuverlässige Kopien der griech. Bibel erwarben, auf deren Grundlage sie eine Revision der ersten, vom syr. Text ausgegangenen armen. Bibelübersetzung durchführten. Ferner brachten sie nach Armenien die Satzungen der Konzilien v. Nikaia 325 u. Ephesos 431 mit sowie patristische

Schriften wie den Tomus ad Armenios (ClavisPG 5897) des Proklos v. Kpel (Coriun vit. Mesrop. 19, 4 [74/6 Ab.; 112 Wi.; 84f Ma.]; J. Rist, Proklos v. Kpel u. sein Tomus ad Armenios, Diss. Würzburg [1993] mit Lit.). Von nun an wandte sich die Übersetzungstätigkeit stärker Werken alexandrinischer Theologie zu (J.-P. Mahé, L'Arménie et les pères de l'église: J.-C. Fredouille / R.-M. Roberge [Hrsg.], La documentation patristique [Laval 1995] 157/79).

IV. Eigene Schriften? Koriun zufolge verfasste M. ‚aus der Erleuchtung u. dem Saft der prophetischen Schriften' eigene Werke, ‚voll der Wahrheit des evangelischen Glaubens' (vit. Mesrop. 20 [78 Ab.; 112f Wi.; 85f Ma.]). Charakterisiert werden sie als ‚leicht zugänglich', mit vielen Gleichnissen u. geschichtlichen Vorbildern, damit sie selbst ‚für die Allerdümmsten u. die, die sich in sinnlichen Affären amüsieren', rasch zu fassen seien (ebd.). Pseudepigraphe Schriften lassen sich jedoch nur schwer von möglicherweise authentischen unterscheiden. Ein Teil der Forschung betrachtet mit der mittelalterl. Tradition M. u. seinen Zeitgenossen (I-)Sahak I d. Gr. (348/439) als Autoren der ältesten originalarmen. Bußtroparien (G. Hakobyan, Šarakanneri žanre hay mij nadaryan grakanowt'yan mej [‚Die Gattung der Scharakane in der mittelalterl. armen. Lit.'] [Erevan 1988] 72/4; N. Dēr Nersēsean: Bazmavep 120 [1962] 253/82). Doch ist diese Zuschreibung umstritten. Zu Unrecht gilt M. als Urheber des **Agathangelos-Buches (Bardenhewer 5, 183. 199) sowie der mit Yačaḥapatum (στρωματεῖς, ‚Teppiche') überschriebenen Sammlung monastischer Katechesen (K. K'iparean: Bazmavep 120 [1962] 237/42), die manche Gregor dem Erleuchter (gest. um 325) zuerkennen wollen (dt. Übers. J. M. Schmid, Reden u. Lehren des hl. Gregorius des Erleuchters [1872]). Das armen. Euchologion ‚Maštoc'' ist nicht nach diesem M.-Maštoc' benannt, sondern nach Katholikos Maštoc' I (898/99).

V. Missionstätigkeit u. Tod. Koriun vergleicht M. einerseits mit *Mose (s. unten) u. anderseits durch subtile biblische Anspielungen mit dem Heidenapostel u. ‚Erleuchter' Paulus, dessen Sendung M. fortführte, indem er das Evangelium Christi in die entlegensten Gebiete Kaukasiens brachte. Die Missionsanstrengungen M.s berührten tatsächlich auch Völker u. Gebiete jenseits der Grenzen Armeniens, besonders die Meder (Bewohner der Mark' beiderseits des Aras-Flusses, vom Ararat bis nach Gołt'n), die Siunier (im Südosten Armeniens), Georgien (*Iberia II), das kaukasische Albanien (nordöstlich des Kura [Mtkvari]), u. das Tal von Gardman (im östl. Kanton Utik') (Coriun vit. Mesrop. 14/6. 18f [60/76 Ab.; 102. 104/6. 109f Wi.; 77/85 Ma.]). Koriun zufolge schuf M. Schriftzeichen auch für das Georgische (vgl. o. Bd. 17, 63 [Lit.]) u. das Kaukasisch-Albanische (N. Papuaschwili, Das älteste Denkmal der udischen Sprache: OrChr 91 [2007] 124/33; J. Gippert u. a. [Hrsg.], The Caucasian Albanian palimpsests of Mount Sinai 1 [Turnhout 2009]). – Nach Abschluss seines Wirkens als Missionar kehrte M. nach Armenien zurück u. lebte dort als Wandermönch u. -prediger, jederzeit bereit, gewünschte Unterstützung überall zu gewähren (Coriun vit. Mesrop. 23 [86 Ab.; 113/5 Wi.; 89 Ma.]). Er starb um 439/40 (ebd. 26 [90/6 Ab.; 117f Wi.; 91f Ma.]). Sein Grab in Oschakan (in der Nähe von Etschmiadsin [Vałaršapat]), wo er nach ebd. (94 Ab.; 118 Wi.; 92 Ma.) bestattet wurde, ist noch heute Ziel zahlreicher Pilger.

VI. Auseinandersetzung mit dem Heidentum. Da eigene Schriften M.s fehlen (s. oben), ist nur aus den Schilderungen Koriuns zu entnehmen, auf welche Weise M. gegen das Heidentum vorging. Wie von Aussagen des AT zum *Götzendienst nahegelegt u. zum christl. Topos geworden, schildert Koriun die Bekehrung vom Heiden- zum Christentum als Übergang von der Finsternis zum *Licht, ‚von dämonischen u. teuflischen Gebräuchen' zu Sittsamkeit u. Kultur. Die Vernichtung des Heidentums wollte M. tiefgreifend u. unumkehrbar durchsetzen. So ‚riss' er die Bewohner von Gołt'n aus den Fesseln der alten heidn. Traditionen ‚heraus', in denen sie ‚gefangen' waren (ebd. 5, 2 [40 Ab.; 98 Wi.; 68 Ma.]). Die Meder wurden durch die Predigt des M. von der früheren ‚Veranlagung der Ihrigen ganz herausgelöst' (10, 1 [54 Ab.; 102 Wi.; 73 Ma.]). Bezüglich der Georgier behauptet Koriun, M. habe ihre Jugend im ‚Schmelzofen des Unterrichts ... von Schmutz u. Rost' abscheulicher *Dämonen u. von Idolatrie herausgelöst. Das christianisierte Volk sei aus ‚seinen alten Traditionen herausgerissen worden' u. habe selbst die Erinnerung daran verloren, so dass es jetzt mit Ps. 45 (44), 11 sagen könne: ‚Ich habe mein Volk vergessen u. das Haus mei-

nes Vaters' (15, 2 [62 Ab.; 106 Wi.; 78 Ma.]). Dieses Zitat belegt als Ziel der Mission eine vollständige Entfremdung von der heidn. Vergangenheit u. Auflösung der Bindung an die Vorfahren, um Platz zu schaffen für die Annahme des Christentums als des neuen Identifikationsprinzips eines Volkes (15, 3 [64 Ab.; 106 Wi.; 78 Ma.]).

VII. Würdigung Mesrops in der altarmen. Geschichtsschreibung. Laut Koriun trafen dank der Übersetzungstätigkeit des M. u. seiner Schüler in Armenien ‚plötzlich Mose ... mit dem Heer der Propheten u. Paulus ... mit der gesamten Apostelschar, mit dem Evangelium Christi ... ein, traten zusammen auf u. begannen, Armenisch zu sprechen' (10, 1 [51 Ab.; 103 Wi.; 74f Ma.]). Zu seiner Zeit wird das ‚selige' Armenien wahrhaft ‚wunderbar' (11, 3 [56 Ab.; 103 Wi.; 74f Ma.]), denn ihm wird die höchste Manifestation göttlicher Gnade gewährt. Für Koriun war die Schaffung der armen. Schrift ein Offenbarungsereignis u. mächtiges Zeichen der *Erwählung des armen. Volkes. Mose, der die Gesetzestafeln von Gott empfing, ist mit M. vergleichbar, der ‚das göttliche Geschenk der Schrift' empfing, die den Armeniern den Zugang zum Wort Gottes gestattete (9, 3 [52 Ab.; 101f Wi.; 72 Ma.]). Beiden, Mose wie M., wurde eine Theophanie zuteil; beide kannten ‚die Kunst, die zu Gott zu sprechen' erlaubt (22, 5 [84 Ab.; 114 Wi.; 88 Ma.]); beide übermittelten die von Gott gewollten Vorschriften einem ganzen Volk u. einem ganzen Land. Die gesamte nachfolgende altarmen. *Historiographie übernimmt diese Sicht u. schildert die Geschichte Armeniens als einen neuen *Gottesbund mit dem armen. Volk. Die im Einen Wort des Einen Gottes begründete Einigung untermauert die Einheit des Volkes u. garantiert seine Bewahrung. In der armen. Tradition wird M. folglich nicht nur als Initiator einer nationalen Literatur u. als einer der wichtigsten Missionare Armeniens gesehen, sondern auch als derjenige, der den Armeniern das kulturell-religiöse Instrumentarium gab, sich ihrer Identität als Volk zu vergewissern u. den Wechselfällen einer Geschichte zu trotzen, in deren Verlauf die Zeiten der Abhängigkeit gegenüber solchen der Unabhängigkeit bei weitem überwogen.

B. ANANEAN, Vark' S. M. Maštoc'i (Vie des S. M. Maštoc') (Venise 1964). – BARDENHEWER[2] 5, 197/201. – B. DÜMLER, Zwischen Professionalität u. Charisma. Die Erfindung des armen. Alphabets durch M. Mastoc nach der Vita des Koriwn: P. Rychterová / S. Seit / R. Veit (Hrsg.), Das Charisma. Funktionen u. symbolische Repräsentationen = Beitr. zu den histor. Kulturwiss. 2 (2008) 97/125. – F. FEYDIT, Considérations sur l'alphabet de saint M. et recherche sur la phonétique de l'arménien[2] (Vienne 1982). – V. GARDTHAUSEN, Über den griech. Ursprung der armen. Schrift: ZsDtMorgGes 30 (1876) 74/80. – N. G. GARSOIAN, L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient = CSCO 574 / Subs. 100 (Lovanii 1999). – V. HOVHANNISSIAN, L'alphabet arménien et son action historique: RevÉtArm NS 2 (1965) 361/73. – J. MARQUART, Über den Ursprung des armen. Alphabets in Verbindung mit der Biographie des hl. Mašt'oc' = Stud. zur Armen. Geschichte 1 (Wien 1917). – A. MEILLET, Rez. J. Marquart: RevÉtArm 1 (1920/21) 163f. – S. N. MOURAVIEV, Les caractères daniéliens: RevÉtArm NS 14 (1980) 55/85; Les caractères mesropiens (leur genèse reconstituée): ebd. 87/111; Erkataguir ou Comment naquit l'alphabet arménien (St. Augustin 2010). – H. J. NERSOYAN, The Why and When of the Armenian alphabet: JournSocArmStud 2 (1985/86) 51/71. – P. PEETERS, Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien: RevÉtArm 9 (1929) 203/37. – J. RUSSELL, On the origin and the invention of the Armenian script: Le Muséon 107 (1994) 317/33. – A. SCHMIDT, Rez. G. Winkler: ByzZs 90 (1997) 502/6. – M. VAN UYTFANGHE, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1088/364, bes. 1233 (Lit.). – G. WINKLER, Koriwns Biographie des M. Maštoc'. Übers. u. Komm. = OrChrAn 245 (Roma 1994). – K. YUZBAŠYAN, Une nouvelle hypothèse sur l'origine de l'alphabet arménien: RevÉtArm NS 17 (1983) 625. – B. L. ZEKIYAN, I processi di cristianizzazione e di alfabetizzazione dell'Armenia in funzione di ‚modelli'. Verso una teologia dell'etnia e della ‚Chiesa etnica': R. F. Taft (Hrsg.), The formation of a millennial tradition. 1700 years of Armenian Christian witness (301/2001) = OrChrAn 271 (Roma 2004) 161/81.

Valentina Calzolari
(Übers. Andreas Weckwerth).

Messalianer.

I. Name u. Ursprung. Der Name M. geht über das Lat. (Mes- / Massaliani) u. Griech.

(Μεσ- / Μασσαλιανοί) auf das aram. mṣallyānē, ‚die Betenden', zurück. Dementsprechend begegnet im Griech. auch die Parallelbenennung εὐχῖται (Euchiten). Die Bezeichnung wird erstmals in der 2. H. des 4. Jh. für eine radikale asketische Strömung verwendet, die im syr.-mesopotamischen Raum entstanden war. In späteren Jhh. wurde sie, mit abnehmender Genauigkeit, auf verschiedene asketische Gruppierungen unterschiedlicher Lokalisierung angewandt, die man auf die ursprünglichen Namensträger zurückführte. – Die M. verursachten seit dem späten 4. Jh. beträchtliche Unruhe in weiten Teilen der östl. Reichshälfte u. provozierten eine Reihe von kirchlichen u. kaiserlichen Verurteilungen. Nahezu alles, was über sie bekannt ist, stammt aus gegnerischen Quellen u. ist daher fragwürdig. Hauptzeugnisse: Ephr. Syr. hymn. c. haer. 22, 4 (CSCO 170 / Syr. 77, 78); Epiph. haer. 80 (GCS Epiph. 3, 484/96); Theodrt. h. e. 4, 11; haer. 4, 11 (PG 83, 429B/32C); Philoxen. Hierap. ep. 108/10 (PO 30, 851/5); Phot. bibl. cod. 52, 12b/13b (1, 36/40 Henry). – *Ephraem Syrus beendet seine (während seines Aufenthalts in Edessa verfassten) Ausführungen über die M. mit dem Ausruf: Gott verstieß ‚die M. wegen ihrer Ausschweifungen. | Der Gütige möge sie zu seiner Hürde zurückführen' (hymn. c. haer. 22, 4 [CSCO 170 / Syr. 77, 78]). Gleich Ephraem setzt auch *Epiphanius die M. auf den letzten Platz seiner Häresienliste u. charakterisiert sie damit als eine junge Erscheinung. Ihre Ursprünge weiß er nicht zu erklären u. beklagt, dass sie ‚weder Anfang noch Ziel, weder Kopf noch Wurzel haben, sondern gänzlich unbeständig, gesetzlos u. irregeführt sind u. weder den Halt eines Namens noch von Regeln, Richtlinien oder Gesetzgebung besitzen' (haer. 80, 3, 3 [487]). Als einzige konkrete Information gibt er an, dass es in *Antiochia M. gebe u. dass sie aus Mesopotamien stammten. Theodoret liefert detailliertere Berichte über die M., alias ‚Enthusiasten', u. bestätigt ihre Herkunft aus Syrien. Als Anführer nennt er Dadoes, Sabbas, Adelphios, Hermas u. Symeon (h. e. 4, 11; haer. 4, 11 [PG 83, 429B/32C]). Photios, der sich auf einen Kodex des 6. Jh. stützt (Gribomont, Dossier 614), gibt Adelphios den Vorrang, bezeichnet Sabbas als ‚Kastraten' (*Kastration) u. Symeon als ‚Unkraut des Bösen' (bibl. cod. 52, 12b [1, 37 H.]). Er erwähnt Hermas nicht, trägt aber einen weiteren Sabbas u. Eustathios v. Edessa nach (ebd.). Philoxenos v. *Hierapolis bezeichnet Adelphios geradewegs als den ‚Urheber dieser Häresie' (ep. 108 [PO 30, 851]). – Eine wiederkehrende Beschuldigung gegen die M. ist ihre Verbindung mit nichtchristlichen Gruppierungen u. Vorstellungen. Epiphanios verbindet sie mit paganen Häresien nachkonstantinischer Zeit, den ‚Euphemiten oder M.', aus denen die Martyrianer u. die Satanianer hervorgegangen seien (haer. 80, 2f [GCS Epiph. 3, 486/8]). Die Verknüpfung mit heidnischen M. ist reine Vermutung u. gründet lediglich in einer beiden Gruppierungen gemeinsamen exzessiven u. fehlgeleiteten Betonung des Betens (einschließlich des Gebets im Freien). Im 8. Jh. nimmt Johannes v. Damaskus die vermutete Verbindung mit paganen Häresien wieder auf (haer. 80 [PTS 22, 41]). Epiphanios vertritt die Ansicht, die Arbeitsverweigerung der M. gehe letztlich auf Mani zurück (haer. 80, 4, 3 [GCS Epiph. 3, 489]; *Manichäismus). Ähnlich schreibt Theodoret, die Euchiten litten ‚an der Krankheit der Manichäer' (hist. rel. 3, 16 [SC 234, 276/8]). Severos v. Ant. beklagt, die M., ‚sonst auch bekannt als Manichäer', behaupteten, das Böse sei eine substantielle Wirklichkeit u. Teil unseres Wesens geworden (c. addition. Iulian. [CSCO 296 / Syr. 125, 28]). *Hieronymus bringt die M. mit der pelagianischen These menschlicher Vollendungsmöglichkeit in Verbindung u. verwurzelt die Häresie im paganen Begriff der *Apatheia, einem Irrtum, den sie mit Cicero u. Origenes teilen sollen (adv. Pelag. prol. [CCL 80, 3/5]). Obwohl eindeutig als Verunglimpfungen gedacht, deuten die wiederholten Bezugnahmen der Quellen auf den Manichäismus sowie eine übertriebene Betonung der Apatheia doch auf einen realen, wenn auch nicht quantifizierbaren Einfluss von nahöstlichem *Dualismus u. landläufigem Stoizismus auf die Bewegung der M. Ähnlich schwer umschreibbar, doch plausibel, ist die Vermutung einer Verbindung zwischen den M. u. älteren syrischen Erscheinungsformen des Enkratismus (*Enkrateia). Die Ursprünge der Bewegung bleiben im Dunkel, doch treten die M. als ein Beispiel von frühem syrischen Asketismus in Erscheinung, stark gefärbt von einem lebhaften Gefühl für die Macht des Bösen u. des Hl. Geistes, einer radikalen Antwort auf gewisse evangelische Weisungen, einer weit verbreiteten philoso-

phischen Bildung sowie einer kritischen Einstellung gegenüber gesellschaftlichen Normen u. kirchlichen Strukturen.

II. Geschichte der Bewegung. Angebliche Verbindungen zu Nichtchristen sind freilich normaler Teil des häresiologischen Prozesses, in dem Lehrabweichungen zur Rechtfertigung u. Bekräftigung eines Urteils dienen, das anfangs nur instinktives Unbehagen, besonders des griech.-röm. Episkopats, angesichts ungewohnter u. beunruhigender Bräuche u. Sitten dieser radikal asketischen Bewegung gewesen war. In Übereinstimmung mit Ephraems Hinweis auf die Zügellosigkeit der M. ist es Epiphanios' erste Sorge, dass bei ihnen Männer u. Frauen ‚am selben Ort' schlafen (haer. 80, 3, 4 [GCS Epiph. 3, 487]). Er kritisiert ihre regelwidrigen Essgewohnheiten u. ihre Nichtbeobachtung der Fastenbestimmungen, greift ihre radikale Armut u. unverantwortliche Bettelei (*Mendicus) an u. betont demgegenüber die Verpflichtung zur Arbeit (ebd. 80, 3, 4. 6; 4, 1/6, 3 [487/91]). Dies ähnelt den Bedenken der Bischöfe auf dem Konzil v. Gangra (praef.; cn. 1/20 [1, 242/50 Beneševič, Syntagma]), das sich besonders gegen die Eustathianer (o. Bd. 1, 764f; 19, 583f [Lit.]) wandte. Tatsächlich spielte nur die Anklage der Geringschätzung von Hand-*Arbeit in der weiteren Verurteilung der Häresie eine bedeutende Rolle. – Fragen der Lehre geraten ins Blickfeld bei einer Reihe von Synoden gegen die M. zwischen ca. 390 u. 431 nC. Photios bietet kurze Notizen über die Synoden v. Side u. v. Antiochia aE. des 4. Jh. unter Amphilochios v. Ikonion bzw. Flavian v. Ant. Die antiochenische Synode stellt er als Beginn einer von Flavian orchestrierten Kampagne gegen die M. dar (bibl. cod. 52, 12b [1, 36f Henry]). Theodoret behauptet, dass Flavian die M. erfolgreich aus Syrien vertrieb u. sie daraufhin Zuflucht in Pamphylien fanden (h. e. 4, 11, 8). Er berichtet ferner ausführlich, wie Flavian dem von Edessa nach Antiochia verbrachten Adelphios geschickt die Erklärung entlockte, nur eifriges Gebet, nicht die Taufe, vermöge den der menschlichen Natur seit Geburt innewohnenden Dämon zu vertreiben. Nach dessen Vertreibung komme der Hl. Geist u. offenbare seine Anwesenheit zugleich spürbar wie sichtbar, indem er Apatheia hervorrufe. Danach sei keine asketische Übung mehr notwendig u. man könne Gott mit leiblichen Augen sehen (ebd. 4, 11, 5/7; haer. 4, 11 [PG 83, 429CD]; A. H. Armstrong, Art. Gottesschau: o. Bd. 12, 16f). Daneben greift Theodoret die Verachtung der M. für Handarbeit u. ihre Beschäftigung mit Träumen an (haer. 4, 11 [429C]). – Die Synoden v. Side u. v. Antiochia waren offensichtlich nicht in der Lage, das Problem der M. einzuschränken. Im J. 415 nC. beklagt Hieronymus, ganz Syrien sei von ihrer Lehre infiziert (adv. Pelag. prol.: CCL 80, 3f). Photios berichtet, dass Patriarch Attikos v. Kpel (406/25 nC.) die Bischöfe Pamphyliens brieflich aufforderte, die M. zu vertreiben (bibl. cod. 52, 13a [1, 38 H.]). Unter Attikos' Nachfolger Sisinnios verurteilte das Konzil v. Kpel iJ. 426 nC. die M., erneut mit Hervorhebung Pamphyliens (ebd.). Ein kaiserl. Erlass vJ. 428 verbot neben anderen Häresien die ‚M., Euchiten oder Enthusiasten' u. untersagte ihnen jegliche Zusammenkunft auf dem Reichsgebiet (Cod. Theod. 16, 5, 65, 2). Die Kpler Verurteilung wurde durch das Konzil v. Ephesus 431 nC. bestätigt. Die M.frage angesprochen hatten Valerian v. Ikonion u. Amphilochios v. Side, beides Bischöfe aus den betroffenen Gebieten *Lykaonien u. Pamphylien. Ein von Valerian dem Konzil vorgelegtes messalianisches ‚Asketikon' wurde mit dem Anathema belegt. Die Konzilsakten ordnen an, dass als M. Verdächtigte der ‚so abscheulichen Häresie' abschwören müssen oder exkommuniziert werden u., falls Kleriker, ihre Ämter verlieren (AConcOec 1, 1, 7, 117f). – Details der Verurteilung der M. auf den Konzilien v. Kpel u. Ephesus sind vermutlich in den Häresiographien des Timotheos v. Kpel (haer.: PG 86, 1, 45/52) u. des Joh. v. Damaskus (haer. 80 [PTS 22, 41/6]) erhalten (Fitschen 69/88; Stewart 52/69). Die Listen der verurteilten Positionen bei Timotheos u. Johannes beruhen deutlich auf früheren Quellen u. kreisen um dieselben Grundthemen, die schon Theodoret anführt. Die Listen verurteilen u. a. die messalianische Leugnung der Wirksamkeit von Sakramenten, Ablehnung von Handarbeit, das Verständnis von Apatheia als Sündlosigkeit, die Erwartung einer sinnlichen Schau der Trinität (Armstrong aO.), lebhafte Dämonologie, Vorliebe für Träume u. Visionen sowie die Lehre vom subsistenten Bösen (s. o. Sp. 760). Zudem werden gewisse soziale Abweichungen verzeichnet, so die Bereitschaft, Ehen aufzulösen, entflohene Sklaven aufzunehmen u. Frauen in

Machtpositionen aufsteigen zu lassen. Letztere Vorwürfe erinnern erneut an die Anschuldigungen gegen die Eustathianer auf dem Konzil v. Gangra (s. o. Sp. 761). Die Konzilien v. Kpel u. Ephesus bilden offenbar den Höhepunkt des Versuches, eine deviante asketische Bewegung zu systematisieren u. zu zerstören. – Dass die konziliaren Versuche, Lehre u. Verhalten der M. zu systematisieren, zu einem Teil künstlich waren, verdeutlicht das die Spätantike durchziehende Fortbestehen von Gruppierungen, denen das Etikett M. lose angehängt wurde. Alexander der Akoimete wird bald nach seiner u. seiner Wandermönche Ausweisung 426 nC. aus Kpel durch Neilos v. Ankyra mit ‚Adelphios v. Mesopotamien' (s. o. Sp. 759) in Verbindung gebracht (ad Magn. 21 [PG 79, 997A]; Vööbus, History 2, 190f). Einziger Grund, den Neilos dafür anführt, ist beider Geringschätzung der Handarbeit. Die Vita Alexandri erwähnt, dass Alexander u. die Akoimeten einer nicht näher spezifizierten Häresie beschuldigt wurden (48 [PO 6, 696f]); wegen ihrer Betonung des unablässigen Betens dürfte die Anschuldigung wohl auf Messalianismus gelautet haben. Die Apophthegmata patrum legen die Anwesenheit von ‚Euchiten' im Ennaton-Kloster bei Alexandrien vor 450 nC. nahe (12, 10 [SC 474, 214]); allerdings ist hier wie bei Neilos einziger ausdrücklicher Anklagepunkt die Vermeidung von Handarbeit. Photios schildert die Affäre des ‚messalianischen' Presbyters Lampetios, der um 460 nC. in Kleinasien wegen angeblicher Ablehnung festgelegter Gebetsstunden u. ungehörigen Umgangs mit Frauen denunziert wurde (bibl. cod. 52, 13ab [1, 39f H.]). Ob Lampetios tatsächlich M. war, ist nicht sicher; nur etwa 50 Jahre nach dieser Affäre greift Severos v. Ant. zwar die Lampetios unterstellte Meinung an, die Liebe zu Christus führe zu Sündlosigkeit, bezeichnet Lampetios jedoch nicht als M. (hom. cathedr. 108 [PO 25, 717]). Joh. v. Damaskus behandelt die Lampetianer getrennt von den M. u. stellt keine Verbindung zwischen beiden her (haer. 98 [PTS 22, 58f]). Ein ähnlicher Fall ist der des Geldverleihers Markianos im 6. Jh., dessen Anhänger Timotheos v. Kpel gleich den Lampetianern zu den M. zählt (haer.: PG 86, 1, 45/8). – Möglicherweise verlagerten die Verurteilungen der M. im Verein mit den Reformbemühungen (s. u. Sp. 764/6) das eigentliche Problem der M. (nicht aber ihren verdächtigen Asketen gerne beigelegten Namen) aus dem *Imperium Romanum hinaus nach Osten. Darauf scheinen Verurteilungen durch eine armen. Synode iJ. 447 nC. (PSyr 3, CLXXXVII/CXCI) sowie eine Reihe von Konzilien des Katholikats Seleukia-Ktesiphon im späten 6. Jh. hinzudeuten (Conc. vJ. 576 cn. 1 [J. B. Chabot, Synodicon orientale (Paris 1902) 115f]; Conc. vJ. 586 cn. 8 [ebd. 144f]; Conc. vJ. 596 [ebd. 196/200]). – Im Gegensatz dazu bildeten im Westen die M. anscheinend nie ein Problem. *Augustinus begegnete zwar Mönchen, die Arbeit scheuten (op. monach. 1 [CSEL 41, 531]), doch kannte er M. nur von fern u. aus zweiter Hand. Er gibt durch nichts zu erkennen, dass sie eine tatsächliche Bedrohung darstellten (haer. 57 [CCL 46, 325/7]). Mitte des 6. Jh. konnte der nordafrikan. Bischof Facundus v. Hermiane gegenüber Kaiser Justinian von den M. als von einer Häresie sprechen, ‚deren Name wie auch deren Häresie vernichtet' sei (defens. 8, 7, 18 [CCL 90A, 257]; Fitschen 285). – Die Bezeichnung ‚M.' tritt ab dem 10. Jh. im byz. Reich wieder häufig auf, vor allem im Zusammenhang mit Bogomilen u. Hesychasten, entbehrt nunmehr aber jeder tatsächlichen Verbindung zu den M. des 4. u. 5. Jh.

III. Rezeption. a. PsMakarios / Symeon. (H. Dörries, Symeon v. Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen ‚Makarios'-Schriften = TU 55, 1 [1941]; Die Theologie des Makarios-Symeon = AbhGöttingen 3, 103 [1978].) Die Verurteilung der M. war jedoch nicht die einzige Möglichkeit im Umgang mit ihnen. Die Werke des PsMakarios / Symeon (flor. 370/90 nC.; W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 [1971] 43f) stellen ein ausgearbeitetes Reformprogramm dar, das aus etwa demselben asketischen Milieu hervorgeht wie die entstehende messalianische Bewegung. Gleich dem syr. Liber graduum (Mitte bis Ende 4. Jh.; R. A. Kitchen / M. F. G. Parmentier [Hrsg.], The Book of Steps. The Syriac Liber Graduum [Kalamazoo 2004]) gewährt PsMakarios / Symeon einen Einblick in das syro-mesopotamische asketische Hinterland der M. Die früher geläufige Bezeichnung beider Werke als messalianisch hat die neuere Forschung großenteils verworfen oder wenigstens nuanciert. Zwar gibt es bei PsMakarios / Symeon viele Berührungspunkte mit den M. zugeschriebenen Positionen, doch verteidigt er

explizit die Integrität u. Notwendigkeit der Taufe, warnt wiederholt vor den Gefahren der Gleichsetzung von Apatheia u. Sündlosigkeit, schärft große Vorsicht gegenüber Visionen ein u. verwirft die Lehre vom subsistenten Bösen (Plested, bes. 31/45). Er stand offensichtlich in hohem Ansehen bei Kreisen, die später als M. gebrandmarkt wurden. Dies macht verständlich, dass verstümmelte Exzerpte aus seinen Werken Aufnahme fanden in die anti-messalianische Liste des Joh. v. Damaskus, die dieser ‚aus dem Buch' der M. zusammengestellt haben will (haer. 80 [PTS 22, 42/6]). Wenn dieses ‚Buch' identisch ist mit dem in Ephesus verurteilten messalianischen ‚Asketikon' (s. o. Sp. 762; Staats, Beobachtungen 236), dann ist sehr wahrscheinlich, dass darin makarianisches Material enthalten war. Die teilweise Verurteilung (wenn es eine solche war) beendete jedoch das antimessalianische Programm des PsMakarios / Symeon nicht. Es wurde in allem Wesentlichen, wenn auch mit Vorsicht, von Markos Eremites u. Diadochos v. Photike fortgeführt (Plested 73/175).

b. Gregor v. Nyssa. Bei seiner Nachahmung der irenischen Bemühungen des *Basilius um Reform des eustathianischen *Mönchtums lässt sich *Gregor v. Nyssa für sein Werk De instituto christiano (GregNyssOp 8, 1, 40/89) direkt von PsMakarios / Symeon inspirieren. Gregors Schrift beruht auf PsMakarios / Symeons Epistola magna u. nicht umgekehrt (R. Staats, Gregor v. Nyssa u. die M. Die Frage der Priorität zweier altkirchl. Schriften = PTS 8 [1968], bes. 101/15; ders., Makarios-Symeon. Epistola Magna. Eine messalianische Mönchsregel u. ihre Umschrift in Gregors v. Nyssa ‚De Instituto Christiano' = AbhGöttingen 3, 134 [1984] 28/33; gegen W. Jaeger, Two rediscovered works of ancient Christian literature. Gregory of Nyssa and Macarios [Leiden 1954], bes. 37/47). In seinem Lob gewisser geisterfüllter Mesopotamier (ordin.: GregNyssOp 9, 1, 337f) spricht Gregor um 381 sehr wahrscheinlich von asketischen Gruppen, die mit PsMakarios / Symeon in Verbindung standen (R. Staats, Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor v. Nyssa In suam ordinationem: VigChr 21 [1967] 165/79). Während er an anderer Stelle abweichende Formen des asketischen Enthusiasmus kritisiert (virg. 23 [GregNyssOp 8, 1, 333/43]), deutet Gregors In suam ordinationem auf seine Bereitschaft hin, den charismatischen syro-mesopotamischen Asketismus aufzufangen. Dieser Vorgang ist Teil der breiteren Strategie der Kappadokier, Kraft u. Energie der radikalen asketischen Gruppierungen in die Strukturen der größeren Gemeinschaft der Kirche zu integrieren.

c. Cyrill v. Alex. Er rät Amphilochios v. Side, sich hinsichtlich der Häresie der M. mit einfacher Abschwörung zu begnügen u. einfache Leute nicht mit spitzfindigen Fragen über bestimmte Lehrsätze oder Personen zu quälen (ep. 82 [PG 77, 376AB]). Solche pastorale Sensibilität Cyrills macht den antiochenischen Vorwurf verständlich, er sei gegenüber den ‚Euchiten oder Enthusiasten' zu nachsichtig, lasse diese Häretiker sogar zur Kommunion zu (AConcOec 1, 1, 3, 42) u. besetze selbst das Konzil v. Ephesus u. a. mit pamphylischen M. (ebd. 1, 1, 5, 126). Die Vorstellung, Cyrill habe M. nach Ephesus gebracht, ist seltsam, weil das stark von ihm geprägte Ephesinum vielmehr eine Verurteilung der M. aussprach (s. o. Sp. 762). Cyrills Ansatz, die Häresie zu verdammen, nicht aber Häretiker aufzuspüren oder gar zu schaffen, stellt eine konstruktive Behandlung des M.-Problems dar, die das monastische Reformprogramm der Kappadokier ergänzt.

IV. Zusammenfassung. Der Messalianismus war wohl niemals mehr als eine breit erfahrbare Bewegung mit geringer innerer Kohärenz. Ihre Form- u. Strukturlosigkeit spiegeln sich in der anhaltenden Schwierigkeit, diese ‚Häresie mit vielen Namen' (Timoth. haer.: PG 86, 1, 48) genau zu benennen. Die Quellen geben keine exakte Auskunft über das Wesen des Messalianismus, sondern führen nur Einzelheiten an, um ihn formell als Häresie zu bewerten. ‚Messalianismus' war im Wesentlichen ein Übername für eine aus dem syr. Osten stammende radikalasketische Strömung, die den griech.-röm. Bischöfen, die ihr zuerst begegneten, mehrheitlich unwillkommen war u. von ihnen nur schlecht verstanden wurde. Dies besagt jedoch nicht, dass die M. Trugbilder waren oder sich die Auseinandersetzung mit ihnen lediglich als Fall interkultureller Missverständnisse erweist (Vööbus, History 2, 127/39; Staats, Beobachtungen 237f; Stewart, bes. 234/40). Radikale Askese bildete eine Herausforderung der institutionalisierten

Kirche im gesamten Röm. Reich u. darüber hinaus. Die syro-mesopotamische Ausprägung dieser radikal-asketischen Strömung mit ihrer unklaren Theologie u. ungewohnten Sprache, Symbolik u. Lebensform wurde geradezu unweigerlich Zielscheibe kirchlicher u. kaiserlicher Missbilligung, welche jedoch weder die einzige noch die effektivste Art des Umgangs mit den M. darstellte (s. o. Sp. 764/6).

D. CANER, Wandering, begging monks. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity = Transformation of the Classical Heritage 33 (Berkeley 2002). – V. DESPREZ, Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au Concile d'Éphèse = Spiritualité orientale 72 (Paris 1998). – H. DÖRRIES, Die M. im Zeugnis ihrer Bestreiter. Zum Problem des Enthusiasmus in der spätantiken Reichskirche: Saeculum 21 (1970) 213/27. – K. FITSCHEN, Messalianismus u. Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchl. Ketzergeschichte = ForschKirchDogmGesch 71 (1998). – J. GRIBOMONT, Le dossier des origines du Messalianisme: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 611/25; Le monachisme au 4e s. en Asie Mineure. De Gangres au Messalianisme: StudPatr 2 = TU 64 (1957) 400/16. – A. GUILLAUMONT, Art. Messaliens: DictSpir 10 (1980) 1074/83; Aux origines du monachisme chrétien = Spiritualité orientale 30 (Bégrolles-en-Mauges 1979). – J. MEYENDORFF, St. Basil, Messalianism and Byz. Christianity: St Vladimir's Theol. Quarterly 24 (1980) 219/34; Messalianism or Anti-Messalianism? A fresh look at the ‚Macarian' problem: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 (1970) 585/90. – M. PLESTED, The Macarian legacy. The place of Macarius-Symeon in the eastern Christian tradition (Oxford 2004). – R. STAATS, Beobachtungen zur Definition u. zur Chronologie des Messalianismus: JbÖstByz 32 (1982) 235/44; M.forschung u. Ostkirchenkunde: W. Strothmann (Hrsg.), Makarios-Symposion über das Böse = GöttOrForsch 1, 24 (1983) 47/71. – C. STEWART, ‚Working the Earth of the Heart'. The Messalian controversy in history, texts and language to AD 431 (Oxford 1991). – A. VÖÖBUS, A history of asceticism in the Syriac Orient 1/3 = CSCO 184. 197. 500 / Subs. 14. 17. 81 (Louvain 1958/88); On the historical importance of the legacy of Pseudo-Macarius = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 23 (Stockholm 1972).

Marcus Plested (Übers. Theresa Nesselrath).

Messias s. Christus I: o. Bd. 2, 1250/7; David: o. Bd. 3, 594/603; Dynamis: o. Bd. 4, 434/48; Genealogie: o. Bd. 9, 1205/7; Gottessohn: o. Bd. 12, 38f. 41/52; Gottmensch II: ebd. 288/307.

Messing s. Erz: o. Bd. 6, 443/502.

Metall s. Erz: o. Bd. 6, 443/502; Gold: o. Bd. 11, 895/930.

Metanoia s. Bekehrung: o. Bd. 2, 105/18; Buße: ebd. 802/12; Gewissen: o. Bd. 10, 1025/107; Henoch: o. Bd. 14, 487/91.

Metapher s. Bildersprache: o. Bd. 2, 341/6; Parabel.

Metatron s. Engel V: o. Bd. 5, 216/8. 221/4; Henoch: o. Bd. 14, 483f.

Methodius von Olympus.

A. Leben u. Werk. I. Leben. M. lebte in der 2. H. des 3. Jh., wie aus seiner Gegnerschaft gegen Porphyrius u. Origenes zu schließen ist. Er starb wahrscheinlich 311/12 in der

letzten großen *Christenverfolgung (Hieron. vir. ill. 83 [190 Ceresa-Gastaldo]), möglicherweise als Märtyrer. Die in der M.-Forschung einflussreiche These von K. Quensell (Die wahre kirchl. Stellung u. Tätigkeit des fälschlich so gen. Bischofs M. v. Olympus, Diss. Heidelberg [1952]), M. sei der letzte Vertreter des freien, pneumatischen Lehrertums gewesen, hat in der kirchl. Tradition keinen Anhaltspunkt; vielmehr lässt sich die übereinstimmende Auskunft der Tradition, dass M. das Bischofsamt innegehabt habe, aus seinen Schriften bestätigen (Bracht, Vollkommenheit 346/58). Die spätantiken u. mittelalterl. Quellen kennen insgesamt sechs verschiedene angebliche Bischofssitze des M. (Olympus, Patara, Myra in Lykien, Side in Pamphylien, Tyrus in Phoinikien, Philippi in Makedonien), die alle in den lykisch-pamphylischen Raum weisen. Sogar die geographisch entlegenen Städte lassen sich letztlich auf Lykien zurückführen: Tyrus auf einen Flüchtigkeitsfehler des *Hieronymus, der wahrscheinlich in seiner Quelle den Namen der lykischen Stadt Phoinika las, an Phoinikien dachte u. dann den Namen der phoinikischen Metropole Tyrus niederschrieb (Th. Zahn, Über den Bischofssitz des M.: ZKG 8 [1886] 15/20), Philippi möglicherweise auf einen Fehler in der altslav. hsl. Überlieferung, der in die griech. Tradition zurückwirkte (Bracht, Question 5f). Der ältestbezeugten Olympus-Tradition kommt die höchste Wahrscheinlichkeit zu (ebd. 8/10). Gleichwohl ist M. in den Ostkirchen als ‚M. v. Patara‘ bekannt.

II. Werk. Gesamtedition (griech. Text bzw. dt. Übers. des slav. überlieferten Textes): G. N. Bonwetsch (Hrsg.), M. = GCS 27.

a. Überlieferung. M. schrieb griechisch. Von seinen insgesamt 14 bekannten u. zumindest fragmentarisch vorliegenden Schriften ist nur das ‚Symposium‘ vollständig in der Originalsprache erhalten. Von weiteren Schriften (aut., creat., lepr., res., frg. in Job, frg. mart.) existieren mehr oder weniger umfangreiche griech. Frg. Eine nahezu vollständige altslav. Übers. aus dem 10. Jh., in der nur symp., frg. in Job, frg. mart. u. creat. fehlen, ermöglicht die Zuordnung der Frg. u. erschließt weitere Schriften (cib., sang., vit.).

b. Chronologie. In den methodianischen Schriften ist nur angegeben, dass symp. vor res., diese wiederum vor cib. verfasst sei (cib. 1, 1). Obwohl weitergehende chronologische Einordnungen kaum möglich scheinen (T. D. Barnes, M., Maximus, and Valentinus: JournTheolStud NS 30 [1979] 47/55), versucht Patterson (Theology 5/199; ders., Sovereignty 26/33. 198f. 239), aufgrund der Annahme einer Entwicklung von M.’ Kritik an Origenes eine Chronologie der Schriften zu etablieren: 1. De autexusio; 2. De lepra (?); 3. Symposium; 4. De sanguisuga; 5. De resurrectione; 6. De cibis; 7. De creatis.

c. Gattungen. Die meisten methodianischen Schriften (aut., symp., res., creat., lepr.) folgen der Gattung des platonischen *Dialogs, in dem eine Hauptfigur (meist Eubulius als Pseudonym des M.) in Dialog mit einem oder mehreren Diskussionspartnern tritt. Der platonisierenden Gattungswahl entsprechen zahlreiche Zitate u. Anspielungen aus platonischen Schriften (Jahn). Sang., cib. u. vit. sind Traktate, davon sang. u. cib. in Briefform.

d. Schriften. 1. Dialoge. α. De autexusio. (Ed.: GCS Method. 143/206; slav. Text mit frz. Übers.: A. Vaillant, Le De autexusio de M.² = PO 22, 631/888 [Turnhout 1974].) Die frühe Schrift ist zu gut zwei Dritteln griechisch erhalten. Die altslav. Übers. bietet ein Gesamtbild des Dialogs, in dem die Frage ‚Unde malum?‘ erörtert wird. Zwei heterodoxe Gesprächspartner des M. wollen auf unterschiedliche Art den Ursprung des Bösen aus der *Materie erklären (aut. 5, 1/16, 1). Die ältere M.-Forschung ordnete sie mit der hsl. Überlieferung aufgrund ihres *Dualismus u. ihrer Ähnlichkeiten zu Hermogenes als (valentinianische) Gnostiker ein (noch Patterson, Opponents 226f; ders., Origen 501), doch sprechen Ergebnisse der neueren Forschung dagegen (K. Greschat, Apelles u. Hermogenes [Leiden 2000] 164/6). Vielmehr vertritt der erste Heterodoxe eine mittelplaton. Anschauung, der zufolge das Böse ein Überbleibsel der zunächst ungeformten u. ungeordneten Materie ist, die schon vor der Schöpfung zusammen mit Gott existierte u. aus der Gott das Seiende durch Trennung u. Ordnung schuf (aut. 3, 9). Der zweite Heterodoxe vertritt dagegen die origenistische Auffassung, dass die Materie schon immer Beschaffenheiten aufgewiesen habe, aus denen das Böse ein Ausfluss sei (ebd. 9, 2f; zur Bestimmung der Dialoggegner Bracht, Vollkommenheit 47/68). In aufwendigen Argumentationsgängen widerlegt M. diese kosmologischen Lösungsansätze u. entwickelt

einen anthropologischen Ansatz, der den Ursprung des Bösen in der menschlichen Entscheidungsfreiheit sieht (aut. 16, 2/20, 8).

β. Symposium. (Ed.: GCS Method. 3/141; H. A. Musurillo / V.-H. Debidour, Methode. Le banquet = SC 95 [Paris 1963].) Als Gegenstück zum platon. ‚Symposium' konzipiert, gehört diese Schrift zur Dialoggattung des sog. sokratischen Symposiums (Voss 102/15; Bracht, Vollkommenheit 174/206; Zorzi, Reinterpretazione 106/14), d. h. es greift Form u. Anlage des platon. ‚Symposium' auf u. lehnt sich an einigen Stellen sogar wörtlich daran an. Inhaltlich jedoch setzt M. den platon. Reden zum Preise des Gottes *Eros zehn Reden zum Lobpreis der Reinheit (ἁγνεία) entgegen, die von zehn Jungfrauen (παρθένοι) während eines Gastmahls unter einem *Keuschlamm-Strauch (ἄγνος) im paradiesartigen Garten der Arete, der Tochter der Philosophia, gehalten werden (s. u. Sp. 779f). Symp. 1/3 erörtern den Ursprung u. den Wert von *Jungfräulichkeit, *Ehe u. Kindererzeugung, ebd. 4/7 behandeln die Merkmale von Reinheit u. Jungfräulichkeit, 8/10 ihr Wesen u. ihre Wirkungen. Bildet im platon. ‚Symposium' die Rede des Sokrates, der wiederum unter dem Anspruch der Wahrheit (Plat. conv. 201c) wiedergibt, was er selbst von Diotima lernte, den von allen Teilnehmern gelobten Höhepunkt (ebd. 212c), so erhalten bei M. alle Rednerinnen den Siegeskranz von der Gastgeberin Arete u. gelten somit als autoritativ, wobei die Rede der Thekla (symp. 8) besonders hervorgehoben wird (ebd. 11, 283f). Sie beschließt den Dialog mit einem *Hymnus auf Christus, für den die Jungfrauen sich rein halten u. dem sie entgegeneilen wollen (ausführliche Inhaltsangabe zum ‚Symposium' o. Bd. 19, 567/70). M. hat als Reaktion auf das ‚Symposium' viele Anfeindungen erfahren (cib. 1, 1f).

γ. De resurrectione. (Erhaltener griech. Text u. Übers. der altslav. Übertragung: GCS Method. 219/424.) Als eine der späteren Schriften des M. um 310 entstanden (Dechow 509), ist die aus drei Büchern bestehende Schrift die umfangreichste im Corpus Methodianum, obwohl M. sie nicht hat vollenden können (cib. 1, 1). Die griech. Frg. lassen sich nur mit Hilfe der gegen Ende zunehmend verkürzenden altslav. Übers. einordnen. Der Dialog erörtert die leibliche Auferstehung von den Toten. Der Arzt Aglaophon setzt zwei Argumente dagegen: Das exegetische Argument besagt, dass der Leib nach Gen. 3, 21 (als ‚Fellkleid' der Seele) die Strafe für den Sündenfall darstelle (*Gewand der Seele); das naturwissenschaftl. Argument besagt, dass man nicht ausmachen könne, in welchem Stadium der Veränderung durch Alter u. Krankheit der Körper auferstehe (res. 1, 4/12 unter Berufung auf *Hippokrates u. *Aristoteles). Er wird von M.' Reisebegleiter Proclus mit zwei weiteren Argumenten unterstützt: Die erforderliche Identität von irdischem u. auferstandenem Körper sei nicht möglich, weil der durch die Verwesung in seine Bestandteile aufgelöste Körper nicht aus denselben Bestandteilen wieder zusammengesetzt werden könne (ebd. 1, 14/8), zum anderen sei die Auferstehung allein hinsichtlich der Form, nicht aber der Substanz nach zu erwarten, weshalb der Leib als geistiger Leib auferstehe (ebd. 1, 19/26 mit Zitat aus einem Komm. des Origenes zu Ps. 1 [vgl. ClavisPG 1425, 1f]). In seiner Entgegnung votiert M. alias Eubulius für die leibliche Auferstehung, unterstützt von seinem Freund Memian. Er betont die positive Qualität des Leibes (res. 1, 27/33) u. beruft sich, gegen Origenes polemisierend, auf Gottes Schöpfermacht (ebd. 1, 34/2, 8). Im dritten, nur skizzenhaft erhaltenen Buch tritt Origenes in eigener Person als Dialogpartner auf.

δ. De lepra. (Griech. Frg. u. Übers. der altslav. Übertragung: GCS Method. 451/74.) M. legt Lev. 13 allegorisch aus, indem er die dort genannten Arten des *Aussatzes anthropologisch als Seelenkrankheiten nach Art der stoischen *Affekte deutet (lepr. 5/12). Daneben stellt er gleichberechtigt eine ekklesiologische Interpretation von Lev. 13 (lepr. 13/8).

ε. De creatis. (GCS Method. 493/500.) Der Hauptteil des nur fragmentarisch in Phot. bibl. cod. 235 (4, 85/7 Henry) erhaltenen Dialogs (Echtheit nachgewiesen durch Buchheit, Studien 129/33) befasst sich in polemischer Auseinandersetzung mit origenistischen Gegnern mit der Schöpfungslehre (creat. 2/7). Weitere Themen sind eine Auslegung von Mt. 7, 6 (creat. 1), Ekklesiologie (8), Ausführungen über die Schöpfungsmittlerschaft (9. 11), Mose als Verfasser des Buches *Hiob (10) u. ein Referat von Origenes' Ablehnung des *Chiliasmus (12).

2. Traktate. a. De sanguisuga. (Übers.: GCS Method. 477/89.) Der an einen nicht

weiter charakterisierten Eustachius gerichtete Brief wurde möglicherweise vor De resurrectione verfasst (s. u. Sp. 774) u. legt in anschaulichem Stil Prov. 30, 15f (sang. 3/6) u. Ps. 19 (18), 2. 5 (sang. 7/10) aus. Der **Blutegel aus Prov. 30, 15f wird auf die Sünde hin interpretiert, die wie der Blutegel schadlos ist, solange sie sich außerhalb des Menschen befindet, aber großen Schaden anrichtet, sobald sie in seinem Inneren ist. Im Hintergrund steht die stoisch geprägte Auffassung, dass der Leib bzw. die Sinneswahrnehmungen das Tor sind, durch das die Außenwelt, bei M. besonders die Sünde, in den Menschen eindringt (vgl. symp. 11, 282f; ferner M. Pohlenz, Die Stoa 1[6] [1984] 142). Ps. 19 (18), 2 bezieht M. auf Christus als Ehre u. Weisheit Gottes.

β. De cibis. (Übers.: GCS Method. 427/47.) Der späte, an zwei Frauen gerichtete *Brief befasst sich einleitend mit der Bedeutung von Leiden, Anfechtung u. Tugend für die Vervollkommnung des Menschen (1/5). Im umfangreicheren zweiten Teil werden die Reinheitsgebote aus Num. 19 typologisch ausgelegt; besonders wird das Motiv der jungen *Kuh auf Christus hin interpretiert (6/15).

γ. De vita. (Übers.: GCS Method. 209/16.) Dieser Traktat, der am stärksten stoischen Einfluss erkennen lässt, behandelt die Wechselhaftigkeit des Lebens u. die vernünftige Einstellung dazu. Es sei unvernünftig, sich gegen Veränderungen des Lebens zu sträuben, weil man sich damit des Ungehorsams Gott gegenüber schuldig mache (1); geboten sei vielmehr der vernünftige *Gehorsam gegenüber Gott (2), der die Veränderungen im Menschenleben wie die Kreisläufe in der Natur bestimme (4). Diesen Gehorsam könne man durch *Askese einüben (3). Biblische Belege (Christus u. *Johannes d. T. als Vorbilder der Askese: Lc. 21, 1/4; Mt. 25, 35f) werden erst gegen Ende der Abhandlung (7f) genannt.

3. Fragmente. Nur fragmentarisch erhalten sind die Fragmenta in Iob (Ed. des griech. Textes: GCS Method. 511/9; Echtheit wahrscheinlich, s. G. N. Bonwetsch: ebd. XXXIX; Buchheit, Studien 174) u. Frg. der Schrift De martyribus (Ed. des griech. Textes: GCS Method. 520).

4. Verlorene Schriften. Die von Hieronymus (vir. ill. 83 [190 Ceresa-Gastaldo]) erwähnten Schriften (Genesis-Komm., Komm. zum Hohenlied, Adv. Origenem de pythonissa u. Adv. Porphyrium) sind nicht erhalten. Die von G. N. Bonwetsch: GCS Method. 503/7 als adv. Porph. 1/3 herausgegebenen Frg. sind unecht (Buchheit, Studien 120/9). Die sang. 10, 4 angekündigte Schrift De carne ist möglicherweise mit res. identisch (Patterson, Sovereignty 26f).

5. Unechte Schriften. Die Festreden De Simeone et Anna (zwischen 325 u. 650; Buchheit, Studien 133/40; ClavisPG 1827) u. In ramos palmarum (nacharianisch; Buchheit, Studien 140/3; ClavisPG 1828) sind M. zu Unrecht zugeschrieben. Die Apokalypse des PsM., die im MA große Wirkung entfaltete, wurde Ende des 7. Jh. syrisch verfasst (Ed.: G. J. Reinink, Die syr. Apokalypse des PsM. = CSCO 540f / Syr. 220f [Lovanii 1993]) u. schon bald ins Griech. u. Lat. übersetzt (Ed.: W. J. Aerts / G. A. A. Kortekaas, Die Apokalypse des PsM. = CSCO 569f / Subs. 97f [ebd. 1998]).

B. Lehre. I. Vorbemerkung. M. ist im Hinblick auf das komplexe Umfeld theologischer u. philosophischer Strömungen, die ihn beeinflussten, ‚far more than the sum of his sources' (Patterson, Sovereignty 9. 225). Platon nimmt er vor allem in der äußeren Anlage u. in wörtlichen Anspielungen seiner Schriften auf. Gegen mittelplatonische Anschauungen wendet er sich in seiner Theologie u. Kosmologie, wohingegen seine Soteriologie neuplatonische Einflüsse vermuten lässt. Stoisches Gedankengut ist konstitutiv für seine Anthropologie. Explizit setzt er sich von verschiedenen Häresien u. von einem astrologischen Fatalismus (symp. 8, 14, 210/17, 230) ab. Zu Origenes, dessen erster Kritiker er ist, hat er ein ambivalentes Verhältnis.

II. Bibelauslegung. M. kennt sowohl den buchstäblichen als auch den geistigen, typologischen bzw. allegorischen Schriftsinn u. kann ein u. dieselbe Schriftstelle auf beide Arten auslegen (zB. die buchstäbliche Auslegung von Gen. 2, 23f in symp. 2, ergänzt durch die allegorische Auslegung ebd. 3; *Allegorese; *Bildersprache; *Hermeneutik). Dabei gesteht er der buchstäblichen Auslegung vor allem neutestamentlicher Stellen u. des Buchs Genesis volle Gültigkeit zu, gibt aber dem geistigen Schriftverständnis den Vorzug (lepr. 4, 5f). In der geistigen Schriftauslegung ist er von Origenes abhängig, doch in der Frage des buchstäblichen

Schriftsinns setzt er sich von ihm ab, indem er ihm vorwirft, diesen zu vernachlässigen (res. 3, 8, 3; vgl. W. E. Gerber, Art. Exegese III: o. Bd. 6, 1220). Ob M. hier antiorigenistische Polemik betreibt oder ob er Origenes' Lehre vom dreifachen Schriftsinn (vgl. Orig. princ. 4, 2, 1/9) nicht präzise kennt, lässt sich aufgrund der Quellenlage nicht entscheiden. M.' typologisches Schriftverständnis ist ein doppeltes, darin die platon. Dreistufigkeit von Ideenwelt, Erscheinungswelt u. Nachbildnerei aufnehmend (Voss 110f; Bracht, Vollkommenheit 149/52; vgl. Plat. resp. 10, 597a/8d): Das Gesetz als Typos u. Schatten (τύπος καὶ σκία) des *Evangeliums kündigt dieses an, u. das Evangelium wiederum kündigt als Bild (εἰκών) der Wahrheit die Wahrheit selbst (αὐτὴ ἡ ἀλήθεια) an (symp. 9, 2, 240; vgl. cib. 7, 4/7).

III. Gotteslehre. M. ist zurückhaltend in seinen Aussagen über Gott, ‚denn wahr von Gott zu sprechen ist schwierig‘ (sang. 1, 2). Die wenigen Stellen, an denen er sich über das Wesen Gottes äußert, lassen erkennen, dass sein Gottesbild (*Gottesvorstellung) mit dem in der paganen u. christl. Antike allgemein anerkannten übereinstimmt: Im ‚Symposium‘ übernimmt er aus dem platon. ‚Symposium‘ (211a. d. e) die Vorstellung Gottes als Schönheit (κάλλος), ungezeugt u. körperlos, anfanglos u. unvergänglich, unwandelbar, nicht alternd u. bedürfnislos (symp. 6, 1, 134). Gottes Bedürfnislosigkeit ist wie seine Vollkommenheit ein gemeinsamer Nenner der paganen u. christl. Antike bis zum Anfang des 4. Jh. Er spielt eine tragende Rolle in M.' Argumentation gegen die Origenes zugeschriebene Behauptung, ‚dass das All gleichewig sei mit dem allein weisen u. bedürfnislosen Gott‘ (creat. 2, 1), weil zu einer Zeit, in der das All noch nicht geschaffen worden sei, Gott nicht als Schöpfer anzusehen sei. M. zeigt dagegen, dass Gott auch als Schöpfergott bereits vor Erschaffung der Welt vollkommen ist, weil er sich selbst genügt u. keines anderen, also auch nicht der Schöpfung bedarf, um vollkommen zu sein (ebd. 2/7). Gottes Wesen ist trinitarisch (symp. 5, 2, 111; cib. 12, 3f), wie M. in Abgrenzung zu Sabellius, Artemas, den Doketen u. den *Ebioniten betont (symp. 8, 10, 196f).

IV. Christologie. M. vertritt eine subordinatianistische Christologie, ohne daraus Konsequenzen im Sinne eines Proto-Arianismus zu ziehen (R. Williams, Arius[2] [London 2001] 167/71). Er beschreibt Gott-Sohn im Verhältnis zu Gott-Vater als einen ‚Anfang nach dem eigentlichen anfangslosen Anfang‘ u. identifiziert die Weisheit mit dem präexistenten *Logos in seiner Funktion als Schöpfungsmittler (creat. 11). Im Schöpfungsgeschehen kommt Gott-Vater die Priorität zu, weil er aus dem Nichtseienden die Materie erzeugt, die er dann durch den Sohn als die ‚allmächtige u. kraftvolle Hand des Vaters‘ ordnet (ebd. 9). Wie bei *Irenaeus, *Clemens v. Alex. u. Origenes gilt der Sohn als das Bild Gottes, nach dem wiederum der Mensch geschaffen wurde (symp. 6, 1, 134; res. 1, 35, 2). Grundstein von Christi Heilswirken ist die Inkarnation des Logos in Jesus Christus, in der sich die grundlegende Neuschöpfung des Menschen als eines neuen Adam vollzieht. Der Logos erfährt durch seine Einwohnung im Menschen keine Veränderung seiner Natur, vielmehr bleibt seine Gottheit in ihrer Vollkommenheit erhalten (symp. 3, 4, 59/61).

V. Kosmologie. M. hält fest, dass Gott der Schöpfer u. Erhalter der Welt im Allgemeinen u. des Menschen im Besonderen ist. Unter dieser ‚Überschrift‘ nimmt er Elemente der stoischen bzw. zeitgenössischen popularphilosophischen Kosmologie auf (res. 2, 10). Die Elementenlehre, die von Empedokles entwickelt (bes. SVF 31 B 6. 17. 22), von Platon aufgenommen (Tim. 31b/33a. 52d/56c), im Mittelplatonismus weitertradiert wurde (Alcin. didasc. 13 [168f Hermann]) u. in der Stoa ihre wirkungsvollste Ausprägung fand, kommt bei M. wie schon zuvor bei *Iustinus Martyr (dial. 62, 2) zum Tragen: Sowohl das All als auch der Mensch wurden aus den vier Elementen Feuer, Luft, Erde u. Wasser geformt. Mensch u. *Kosmos sind dabei Nachahmungen voneinander, so dass M. den Menschen in stoischer Terminologie mit einer Stadt vergleichen (res. 1, 34, 1; vgl. Dio Chrys. or. 36, 36f: der Kosmos als Stadt) u. als Mikrokosmos bezeichnen kann (vgl. Clem. Alex. protr. 1, 5, 3), den Kosmos analog dazu als Meganthropos (res. 1, 34, 3). M. greift auch die stoische Lehre vom Weltenbrand auf, in dem die Elemente in ihren Urzustand zurückkehren, um gereinigt u. in einer neuen Weltperiode wieder erneuert zu werden (ebd. 1, 47f), wobei M. im Gegensatz zur Stoa eine einmalige ἐκπύρωσις der erstgeschaffenen Welt annimmt, auf die ihre

Neuschöpfung zu ewiger Dauer folgen wird. M. verortet sich in der kosmologischen Theorienlandschaft seiner Zeit, indem er sich sowohl von Weltentstehungstheorien abgrenzt, die eine Unbegrenztheit u. Leere, auch ein Unvorherbedachtsein u. Ungeordnetsein aller Dinge annehmen (ebd. 2, 10, 1 unter Erwähnung von Demokrit u. *Epikur; aut. 3, 9 gegen die mittelplaton. Annahme einer ungeordnet dahintreibenden, mit Gott zusammen existierenden Materie, die sich etwa bei Alcinous, Plutarch, Atticus u. Numenius findet), als auch von origenistischen Theorien, die einen gleichewigen, geordneten u. gestalteten Kosmos neben Gott annehmen (ebd. 9, 2f; creat. 2. 6). Zugleich hält M. jedoch mit Theophilus v. Ant. u. Irenaeus an der Anschauung einer Schöpfung aus dem Nichtseienden fest (aut. 7, 4; 22, 10; res. 3, 23, 5 u. ö.; vgl. Rom. 4, 17) u. vereinbart sie über die Annahme des ordnenden Schöpfungsmittlers mit der stoischen Elementenlehre (creat. 9). Im Sinne einer creatio continua geht M. davon aus, dass Gottes Schöpfungshandeln anhält, so dass jeder einzelne Mensch direktes Geschöpf Gottes ist (symp. 2, 2, 33).

VI. Anthropologie. a. Grundzüge. Der Schlüssel zum Verständnis von M.' Anthropologie ist sein Vollkommenheitsgedanke: Die Entwicklung des Menschen verläuft in einem heilsgeschichtlichen Dreischritt von Verlust, Wiedergewinnung u. eschatologischer Vollendung seiner ursprünglichen, schöpfungsgemäßen Vollkommenheit (Bracht, Vollkommenheit). In seinen Ausführungen zu den einzelnen Phasen der individuellen Heilsgeschichte nimmt M. Elemente der stoischen Handlungstheorie auf u. tritt in Auseinandersetzung mit der platon. Auffassung vom Aufstieg zu Gott.

b. Handlungstheorie. M.' Handlungstheorie wird am deutlichsten in seiner Auslegung von Rom. 7 (res. 2, 1/8), die er zur Verteidigung der leiblichen Totenauferstehung entwickelt, um zu zeigen, dass Gott den Menschen durch die Parusie Christi nicht von seinem Leib, sondern von der Sünde erlöst hat (ebd. 2, 8, 5). Dabei folgt er in der Sache u. weitgehend auch in der Terminologie der stoischen Handlungstheorie. Ansatzpunkt ist, dass der Mensch, anders als die anderen Geschöpfe (aut. 16, 2f), bei der Schöpfung mit der Eigenschaft der Entscheidungsfreiheit (τὸ αὐτεξούσιον, wörtl. ,Selbstmächtigkeit') ausgestattet wurde. Diese Entscheidungsfreiheit wurde wirksam, als Gott sein Gebot gab, wodurch sich die Umwelt für den Menschen in Dinge differenziert, die in seiner Befugnis (ἐξουσία) liegen, u. andere, die seiner Befugnis entzogen sind. Diese Differenzierung ist die Voraussetzung für die Begierde (ἐπιθυμία, stoisch ὁρμή), die sich auf Dinge richtet, die zwar gegenwärtig sind, aber nicht in der menschlichen Befugnis liegen. Sie kommt mit dem Denken des Üblen über den Menschen, sie liegt nicht an uns (ἐφ' ἡμῖν) u. ist infolgedessen nicht schuldhaft. Die Gedanken (ἐνθύμημαι, λογισμοί) gelangen wie die stoischen φαντασίαι von außen durch die Sinnesorgane in den Menschen hinein. M. fasst diesen Vorgang, den die Stoa wertfrei versteht, als Prüfung (δοκιμή) des Menschen auf, die vom Teufel gewirkt wird. Kraft seines Wahlvermögens (προαίρεσις) urteilt der Mensch selbstmächtig über die Begierde u. wählt, was er will (ἑλέσθαι ὃ βούλεται, stoisch συγκατάθεσις), ob er die bösen Gedanken ,gebraucht' (χρῆσθαι) u. in Handlung umsetzt oder ob er nur das tut, was in seiner Befugnis liegt. Das Gebrauchen der Gedanken liegt also am Menschen, so dass er dafür verantwortlich ist u. bei einer Entscheidung über seine Befugnis hinaus u. gegen Gottes Gebot schuldig wird. Deshalb definiert M. das Böse als Ungehorsam gegen Gott (ebd. 17, 2). Hat der Mensch einmal die falsche Wahl getroffen, setzt ein Habitualisierungsprozess ein, denn die Sünde (ἁμαρτία), die aus dem ersten Ungehorsam entstanden ist, nistet sich im Menschen ein. Als das Gesetz des habituell gewordenen Bösen im Menschen beeinträchtigt sie die Entscheidungsfreiheit des Menschen in zunehmendem Maße. Daraus resultieren Krankheiten der Seele, die den stoischen *Affekten entsprechen (Lust, Furcht, Traurigkeit, Zorn statt stoisch Begierde; lepr. 5). Vor dem Hintergrund dieser stoisch geprägten Handlungstheorie wird deutlich, dass die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen von zentraler Bedeutung für M.' Sündenlehre ist, weil hier der Ursprung des Bösen liegt. Infolgedessen vertritt M. weder eine Erbsünden- noch eine Erbschuldlehre, sondern jeder Mensch erfährt seinen individuellen Sündenfall.

VII. Soteriologie. a. Taufe. Auch für die Soteriologie spielt die oben beschriebene Handlungstheorie eine tragende Rolle. In

der Taufe wird die Neuschöpfung des Menschen, die sich erstmals u. grundlegend in Jesus Christus vollzog, auf den Täufling übertragen, indem Christus in ihm geistig geboren wird, so dass der Getaufte, platonisch ausgedrückt, an Christus teilhat (symp. 8, 8, 190/2). Dadurch wird seine ursprüngliche Vollkommenheit grundsätzlich wiederhergestellt. In der Taufe findet zwar Sündenvergebung statt, doch ist der Getaufte dem Eindringen der üblen Gedanken nicht entzogen, so dass er nun zwei Bewegungen in sich fühlt, die Begierde des Fleisches u. die Begierde der Seele (ebd. 8, 17, 230). Entsprechend der methodianischen Handlungstheorie hat er sich nun selbstmächtig zwischen beiden zu entscheiden; bei einer Entscheidung für die Begierde der Seele setzt ein Habitualisierungsprozess zum Guten ein, gleichbedeutend mit einem Wachsen in der Taufvollkommenheit. M. kennt folglich verschiedene Grade der Vollkommenheit unter den Erlösten.

b. Parthenia als Streben nach Vollkommenheit. Diesen Prozess beschreibt M. im ‚Symposium', indem er das platon. Verständnis des menschlichen Strebens zum Göttlichen kritisch modifiziert: In der platon. Dialektik ist der Eros das Streben des Menschen, das ihn durch verschiedene Bereiche, in denen das Schöne sich manifestiert, über sich selbst hinaustreibt bis zur Schau des göttlichen Schönen an sich. Diese befähigt ihn dann zur Zeugung der wahren Tugend, durch die allein er in einem anderen Menschen ‚Unsterblichkeit' erlangen kann (Plat. conv. 201d/12a, bes. 209cd in Verbindung mit 211e/2a). M. setzt dagegen die Jungfräulichkeit (παρθενία; vgl. G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 567/70), unter der er viel mehr als sexuelle Enthaltsamkeit von Kindheit an versteht: παρθενία ist das durch die Einwohnung Christi von Gott gewirkte menschliche Streben (sang. 1, 6), das den Menschen mit Flügeln der Besonnenheit emporträgt zur Schau des göttlichen Schönen u. zur Unvergänglichkeit (symp. 8, 1f, 171/3 unter Anspielung auf Plat. Phaedr. 247bc), wo er die Tugenden wie Früchte der Paradiesesbäume genießt u. in sich aufnimmt (symp. 8, 3, 175/8). Christus gilt als der Erste der Jungfräulichen (ἀρχιπάρθενος), weil sich zum einen die Neuschöpfung des Menschen erstmals u. grundlegend an ihm vollzog u. weil zum anderen sein Lebenswandel das Vorbild ist, dem die Christen auf ihrem Aufstiegsweg nachfolgen sollen (ebd. 1, 4, 23f). Er übernimmt die Mittlerfunktion, die im platon. ‚Symposium' dem Eros zukommt. M. steht in der neuplaton. u. christl. Auslegungstradition des platon. ‚Symposium', die aus der platon. Dialektik von Aufstieg u. Wiederabstieg nur den Stufenweg zur Schau des Göttlichen rezipiert (Bracht, Vollkommenheit 206/33). Obwohl M. der Jungfräulichkeit als asketischer Lebensform eine Heilsrelevanz besonderen Grades zuspricht, die sogar die des Martyriums übertrifft (symp. 7, 3, 156), ist sie doch nur eine Sonderform der Reinheit (ἁγνεία), die grundsätzlich allen Christen, auch Verheirateten, möglich ist u. zum Heil führt (ebd. 9, 4, 252). Damit verteidigt M. die in sexueller Enthaltsamkeit geführte Ehe u. sogar Kinderzeugung in Besonnenheit (παιδοποίησις μετ' σωφροσύνης; nicht die maßlose sexuelle Lust; ebd. 8, 2, 173) gegen enkratitische Strömungen seiner Zeit (Prinzivalli; *Enkrateia).

VIII. Ekklesiologie. Die *Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ist eine wirkmächtige Größe sui generis, die die bloße Summe ihrer Glieder übersteigt (symp. 8, 5, 183). Sie ist als hilfreiche Lebensgefährtin Christi (vgl. Gen. 2, 18 LXX) zugleich die Mutter, die den Samen der christl. Lehre empfängt, aus dem dann während des *Katechumenats wie im Mutterleib die zunächst noch unvollkommenen Anfänger in den christl. Lehren heranreifen, bis sie in der Taufe ‚zur Größe u. Schönheit der Tugend' (wieder-) geboren u. selbst Kirche werden (symp. 3, 8, 73/5; vgl. J. C. Plumpe, Mater Ecclesia [Washington, D.C. 1943] 109/22). Außerhalb der Kirche kann kein Mensch seine verlorene Vollkommenheit wiedererlangen. Deshalb entwirft M. eine detaillierte Bußordnung, der zufolge im Rahmen des kirchl. Bußwesens eine Sündenvergebung nach der Taufe nicht nur einmal (wie sonst im 3. Jh. bei Tertullian, Clemens v. Alex. u. Origenes), sondern wiederholt möglich ist (lepr. 6, 7/8, 1; Bracht, Vollkommenheit 277/93 mit Forschungsgeschichte).

IX. Eschatologie. Der Vervollkommnungsprozess des Christen kommt in der Auferstehung von den Toten zur Vollendung. M. entwickelt seine Auferstehungslehre gegen Origenes' spiritualistisches Verständnis der Auferstehung. Allein dem Willen u. der Schöpfungstätigkeit Gottes ist es

zu verdanken, dass der einzelne Mensch unter Wahrung seiner Identität an Leib u. Seele neu zu einem unsterblichen, sündlosen Menschen geschaffen wird (res. 2, 19f; 30, 3; 3, 16, 8f), denn der radikale Bruch des leiblichen Todes bringt die Mitwirkung des Menschen an seiner Vervollkommnung zum Erliegen. M. lehrt in typologischer Interpretation von Lev. 23, 39/43 einen Chiliasmus, dem zufolge die Christen nach ihrem leiblichen Tod zunächst die Auferstehung u. das 1000-jährige Reich (,die wahren Sabbate', vgl. Gen. 2, 2f) u. erst nach dessen Ablauf die verheißene Vollendung (symp. 9, 5, 254) erleben, darin möglicherweise jüdische millenaristische Interpretationen des *Laubhüttenfests aufgreifend (Patterson, Millenarianism). Allerdings haben die chiliastischen Elemente keine tragende Funktion in M.' *Eschatologie, denn res. 2, 21 legt er dieselbe Schriftstelle ohne Annahme eines 1000-jährigen Reichs aus.

C. Das Urteil des Methodius über die pagane Kultur u. das Judentum. I. Pagane Kultur. M. verfügt über eine gute *Bildung, die es ihm ermöglicht, zu bestimmten Themen Fragestellungen u. Literaturgattungen der griech. Philosophie aufzugreifen, um in diesem vorgegebenen Rahmen die christl. Lehre mit der pagan-griech. Weltanschauung in Beziehung zu setzen. Auf diese Weise stellt er sich auf eine gemeinsame Kommunikationsbasis mit der griech.-röm. Kultur, arbeitet aber die christl. Inhalte um so profilierter heraus, um so das Neue bzw. Alternative des Christentums herauszustellen. Während er platonische Elemente bewusst rezipiert u. sich kritisch mit dem Platonismus in seinen zeitgenössischen Ausprägungen auseinandersetzt, nimmt er populär-stoisches Gedankengut mit weitgehender Selbstverständlichkeit auf.

II. Judentum. M. spiegelt einen polemischen Antijudaismus, wie er Anfang des 4. Jh. bei christlichen Schriftstellern verbreitet war. Er verfügt über Kenntnisse jüdischer Schriftauslegung (bes. symp. 9; Patterson, Millenarianism; Daniélou 266/8), von der er sich, oft polemisch, abgrenzt. Im Rahmen seines doppelten typologischen Schriftverständnisses würdigt er die typologische Vorankündigung des Evangeliums durch das jüd. Gesetz (symp. 5, 7, 128), doch wirft er ,den Juden' (οἱ Ἰουδαῖοι) vor, dass sie diese ,Tiefen der Schrift' nicht wahrnähmen, weil sie nach weltlichen Dingen strebten (ebd. 9, 1, 238) u. ihre Hoffnung auf diese fremde, vergängliche Erde setzten (ebd. 4, 4, 103). M. kritisiert am Judentum also vor allem, dass die Schrift ausschließlich buchstäblich statt typologisch verstanden werde. Die in seinen Augen damit verbundene Ignoranz u. Ablehnung gegenüber der christl. Lehre führt er auf seelische *Blindheit (sang. 9, 5) u. fehlenden *Glauben (symp. 4, 4, 103) zurück.

D. Bedeutung u. Nachwirkung. M. wurde zu Unrecht in der patristischen Forschung über lange Zeit als Kirchenvater zweiter Güte behandelt (Zorzi, Metodio). Seine Schriften bieten detaillierte Einblicke in die Bibelauslegung, Theologie u. Frömmigkeit der vornizänischen kleinasiat. Christen, weil M. neben Eusebius v. Caes. der einzige Schriftsteller der östl. Kirche in der Zeit des 40-jährigen Friedens vor der letzten großen *Christenverfolgung ist, dessen Schriften erhalten sind. M. rezipiert Irenaeus u. Clemens v. Alex. Er wendet sich gegen zeitgenössische enkratitische Strömungen; als einer der ersten Kritiker des Origenes prägt er die altkirchl. Origenes-Rezeption maßgeblich (zB. Epiph. haer. 64 [GCS Epiph. 2, 419/22]; zu Hieronymus S. Jannaccone, La genesi del cliché antiorigenista e il platonismo origeniano nel Contra Iohannem Hierosolymitanum di S. Girolamo: GiornItFilol 17 [1964] 14/28). Zahlreiche altkirchl. Schriftsteller haben M. zitiert oder benutzt (u. a. Adamant. dial.: aut., res.; Eus. praep. ev.: aut. als Werk eines Maximus [vgl. Eus. h. e. 5, 27]; Eznik v. Kolb, haer.: aut.; Epiph. haer.: res.; Procop. Gaz. in Gen.-Iudic.: aut., res., cib.; Belege u. weitere Zeugnisse bei G. N. Bonwetsch: GCS Method. IX/XVII). Außerdem Greg. Nyss.: aut., lepr., sang., bes. res. (vgl. T. J. Dennis, Gregory on the resurrection of the body: A. Spira / Ch. Klock [Hrsg.], The Easter Sermons of Gregory of Nyssa [Cambridge, Mass. 1981] 55/80; Patterson, Sovereignty 186/96). Die altslav. Übersetzung des Corpus Methodianum wurde möglicherweise in Auftrag gegeben, um mit Hilfe methodianischer Argumente der in der 1. H. des 10. Jh. in Bulgarien aufgekommenen dualistischen bogomilischen Bewegung entgegenzutreten (Dujčev 126f). M. wird als Heiliger verehrt (in der röm.-kath. Kirche als hl. M. v. Olympus am 18. IX., in den orthodoxen Kirchen als hl. M. v. Patara am 20. VI.). Der von Theophanes Graptos verfasste Odenkanon

(Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ 5 [Ἐν Ῥώμῃ 1899] 322/5) hebt u. a. M.' bleibende Bedeutung (Ode 4, 3) als Kritiker des Origenes u. anderer ‚Häresien' sowie, unter Anspielung auf das ‚Symposium', als Lehrer der *Askese hervor (ebd. 3, 1/4; 6, 3).

G. N. BONWETSCH, Die Theologie des M. = AbhGöttingen 7, 1 (1903). – K. BRACHT, Der bedürfnislose Gott. Zum antiken Hintergrund einer Gottesbezeichnung bei M.: Wort u. Dienst 27 (2003) 233/47; ‚Your memory, which brings us the way of salvation, o hierarch M.': J. Leemans (Hrsg.), More than a memory. The discourse of martyrdom and the construction of Christian identity in the history of Christianity = Annua nuntia Lovaniensia 51 (Leuven 2005) 419/35; The question of the episcopal see of M. of Olympus reconsidered: StudPatr 34 (ebd. 2001) 3/10; Vollkommenheit u. Vollendung. Zur Anthropologie des M. v. Olympus = StudTextAntChr 2 (1999); Zur Wirkungsgeschichte des M. v. Olympus bzw. Patara in der Tradition der orthodoxen Kirchen: StudPatr 42 (Leuven 2006) 57/63. – V. BUCHHEIT, Homer bei Methodios v. Olympos = RhMus 99 (1956) 17/36; Studien zu Methodios v. Olympos = TU 69 (1958). – J. DANIÉLOU, La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique: StudPatr 1 = TU 63 (1957) 262/79. – J. F. DECHOW, Origen and corporeality. The case of M.' On the resurrection: R. J. Daly (Hrsg.), Origeniana Quinta = EphTheolLov 105 (Leuven 1992) 509/18. – I. DUJČEV, L'œuvre de Methode d'Olympe ‚De libero arbitrio' et les discussions entre orthodoxes et hérétiques: Balcanica 8 (1977) 115/27. – J. FARGES, Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. Contribution à l'étude des rapports du Christianisme et de l'Hellénisme à la fin du 3e s. (Paris 1929); Méthode d'Olympe. Du libre arbitre. Traduction, précédée d'une introduction sur les questions de l'origine du monde, du libre arbitre et du problème du mal dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne avant M. (ebd. 1929) 1/142. – M. HOFFMANN, Der Dialog bei den christl. Schriftstellern der ersten vier Jhh. = TU 96 (1966) 67/83. 109/30. – A. JAHN, S. Methodii opera et S. Methodius platonizans 1/2 (Halis Saxonum 1865). – M. MARGHERITIS, L'influenza di Platone sul pensiero e sull'arte di S. Metodio d'Olimpo: Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi = Pubbl. della Università Cattolica del Sacro Cuore 5, 16 (Milano 1938) 401/12. – J. MONTSERRAT-TORRENTS, Influencias platónicas en el ‚Banquete' de Metodio de Olimpo: Scriptorium Victoriense 16 (1969) 5/33. – L. G. PATTERSON, M.' millenarianism: StudPatr 24 (Leuven 1993) 306/15; Who are the opponents in M.' De resurrectione?: ebd. 19 (1989) 221/9; M. on Origen in De creatis: Daly aO. 497/508; M. of Olympus and the plan of salvation: Pro ecclesia 9 (2000) 228/35; M. of Olympus. Divine sovereignty, human freedom, and life in Christ (Washington, D.C. 1997); The anti-origenist theology of M. of Olympus, Diss. Columbia Univ. New York (1958). – J. PÉPIN, Platonisme et stoïcisme dans le ‚De autexusio' de Méthode d'Olympe: Forma futuri, Festschr. M. Pellegrino (Torino 1975) 126/44. – E. PRINZIVALLI, Desiderio di generazione e generazione del desiderio. Metodio d'Olimpo e le polemiche sull'eros fra 3 e 4 sec.: S. Pricoco (Hrsg.), L'Eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo = Armarium 9 (Soveria Mannelli 1998) 39/66. – C. TIBILETTI, Ascetismo filosofico e ascetismo cristiano: Orpheus 6 (1985) 422/31; Metodio d'Olimpo. Verginità e platonismo: ebd. 8 (1987) 127/37. – B. R. VOSS, Der Dialog in der frühchristl. Literatur = StudTestAnt 9 (1970) 91/134. – M. B. ZORZI, Metodio d'Olimpo, un autore minore?: RevÉtAug 52 (2006) 31/56; La reinterpretazione dell'eros platonico nel Simposio di Metodio d'Olimpo: Adamantius 9 (2003) 102/27; The Use of the Terms ἁγνεία, παρθενία, σωφροσύνη, and ἐγκράτεια in the Symposium of M. of Olympus: VigChr 63 (2009) 138/68.

Katharina Bracht.

Michael s. Engel VII: o. Bd. 5, 243/51.

Midas s. Esel: o. Bd. 6, 573; Exedra: ebd. 1165/7; Garten: o. Bd. 8, 1048f. 1059; Gold: o. Bd. 11, 907/9; Gyges: o. Bd. 13, 154f; Kybele: o. Bd. 22, 576/602.

Midrasch s. Haggadah: o. Bd. 13, 334f; Hermeneutik: o. Bd. 14, 739; Juden: o. Bd. 19, 198; Kommentar: o. Bd. 21, 305f.

Migration s. Durchzug durch das Rote Meer: o. Bd. 4, 370/89; Exodus: o. Bd. 7, 22/44; Fremder: o. Bd. 8, 306/47; Gründer: o. Bd. 12, 1115/21; Hungersnot: o. Bd. 16, 828/93; Limes: o. Bd. 23, 163/207.

Mikrokosmos s. Gnosis II: o. Bd. 11, 545/55; Himmel: o. Bd. 15, 175. 182; Kosmos: o. Bd. 21, 614/761.

Milch.

A. Allgemein. M. ist die von Säugetieren (auch Menschen) zur Ernährung ihrer Jungen produzierte Flüssigkeit; die von Tieren erzeugte M. dient auch den Menschen als Nahrungsmittel u. wird zu anderen Produkten weiterverarbeitet (*Käse). In der antiken Welt wurde die M. als eine Form von *Blut verstanden (vgl. Aristot. gen. an. 4, 8; Hippocr. gland. 16 [8, 570/2 Littré]; Galen. san. tu. 1, 7 [6, 35f Kühn]; Macrob. Sat. 5, 11/5. 17). – Die lat. Bezeichnung lac leitet Cassiod. in Ps. 118, 70 (CCL 98, 1087) von liquor her, da es wesentlich aus Flüssigkeit bestehe; Isid. orig. 11, 1, 77 dagegen führt lac aufgrund der Farbe auf λευκός zurück. Griechisch heißt M. γάλα (bei Homer γλάγος; vgl. zB. Il. 2, 471; zu dem bei Thespis belegten κναξζβί [833 Nauck²] vgl. K. Preisendanz, Art. Ephesia Grammata: o. Bd. 5, 518). Das Mischgetränk aus *Honig u. M. heißt τὸ μελίκρατον (Eustath. Od. 10, 519 [1, 393 Stallbaum]; Schol. in Eur. Orest. 115 [1, 109 Schwartz]; Sallinger / Böcher 436f; Wyß 19f; M. Schuster, Art. Met: PW 15, 2 [1932] 1308f; s. u. Sp. 791).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Muttermilch. Obwohl man die medizinischen Vorzüge der Mutter-M. kannte (Plin. n. h. 28, 71/5) u. Favorinus (bei Gell. 12, 1) sowie Plutarch (lib. ed. 3CD) die Auffassung vertraten, eine Mutter solle ihre Kinder selbst stillen, war es in den oberen Gesellschaftsschichten gängige Praxis, eine Amme zu beschäftigen (wie Soran. gyn. 2, 8 [2, 28/32 Burguière / Gourevitch / Malinas] empfiehlt). Papyri überliefern zahlreiche Verträge für Ammen (BGU 4, 1058. 1106/12. 1153; PBouriant 14). In der Forschung wird vereinzelt die Meinung vertreten, das Phänomen sei weiter verbreitet gewesen (Bradley, Wetnursing 203); die genannten Ausführungen des Favorinus zB. wurden angeregt durch seinen Besuch bei einer jungen Mutter, die eine Amme angestellt hatte. Soranus warnte, dass die in den ersten Tagen der Stillzeit produzierte M. schlecht verdaulich sei, weshalb Neugeborene in dieser Zeit mit Hydromel (einer Mischung aus Honig u. Wasser) gefüttert werden sollten (gyn. 2, 7 [2, 27 B. / G. / M.]; vgl. Ep. Barn. 6, 17). – Favorinus lehrte, mit der Mutter-M. würden moralische Prinzipien weitergegeben. Dies könnte erklären, warum Catos Mutter die Kinder von Sklaven gestillt haben soll (Plut. vit. Cat. mai. 20, 3). In seiner ausführlichen Abhandlung der physischen Merkmale einer Amme u. ihrer Lebensweise beschäftigte sich Soranus auch mit ihren sittlichen Eigenschaften; seine Empfehlungen sind vor allem praktischer Natur u. deuten nicht darauf hin, dass er die Überzeugung teilte, eine Amme gebe dem Säugling mit ihrer M. moralische Werte mit (gyn. 2, 10 [2, 35/9 B. / G. / M.]). In der moralischen Reflexion über Ammen geht die Tendenz dahin, vor allem Umgebung u. Sprache, denen der Säugling während des Stillens ausgesetzt ist, zu diskutieren (Cic. Tusc. 3, 1, 2; Tac. dial. 29; Quint. inst. 1, 1, 5); auch Sorge um das physische Wohlergehen des Kindes wird bekundet, da es von der Pflege durch die Amme abhängig sei; dies scheint die beste Erklärung für die Anweisungen der Pythagoreerin Myia zu sein, eine Amme solle weder temperamentvoll noch geschwätzig oder gefräßig (*Gefräßigkeit), vielmehr ordentlich, maßvoll u. erfahren sein (H. Thesleff, The Pythagorean texts of the Hellenistic period [Åbo 1965] 123f).

b. Milch von Tieren. Aristoteles beobachtete, dass manche Tiere, so Kamele, Schafe, Ziegen, *Kühe sowie Pferde- u. Eselstuten, mehr M. produzieren, als sie für ihre Jungen benötigen (hist. an. 3, 20, 522a 25/522b 2). Dennoch tranken anscheinend gebildete Schichten in der Regel keine M.; sie galt vielmehr als Getränk der Nomaden u. Hirten. So spiegelt Cäsars Beschreibung der Gallier, Britannier u. Germanen als von M. u. Fleisch lebend (b. Gall. 4, 1; 5, 14; 6, 22) Bemerkungen Herodots über africanische Viehhirten

(4, 191) wie von Epiphoros über die Skythen (bei Strab. 7, 3, 9) wider; ähnlich werden Polyphem (Od. 9, 244/7) u. *Ganymed (Lucian. dial. deor. 4, 3) als M.trinker dargestellt (vgl. auch Philostr. vit. soph. 2, 7 [2, 62f Kayser] über den sagenhaften Herakles Agathion, der angeblich schmecken konnte, ob die M. von Frauenhand gemolken worden war; vgl. dazu K. Münscher, Art. Herodes nr. 13: PW 8, 1 [1912] 948f). Dalby 217 vermutet, dass das Frischhalten von M., besonders in der Stadt, ein Problem darstellte u. sie deshalb, außer von sehr Reichen, meist als Käse verzehrt wurde. Plinius erwähnt zwar Methoden, um Frisch-M. aufzubewahren (n. h. 20, 53); das eigentliche Problem stellte jedoch die schnelle Kühlung der M. nach dem Melken dar, so dass sie häufig noch am selben Tag zu Käse weiterverarbeitet wurde (Verg. georg. 3, 394/404). Daher sollten Columellas Bemerkungen, Nomaden seien M.trinker u. das Schaf produziere M. u. Käse für die Landbevölkerung sowie erlesene Gerichte für die Tafeln der Reichen, so verstanden werden, dass alle Schichten M.produkte verzehrten, der Konsum von Frisch-M. jedoch auf ländliche Gegenden beschränkt war (7, 2, 1f). Zwar diskutiert Varro die unterschiedlichen Eigenschaften der M. verschiedener Tiere (rust. 2, 11, 1f); das Preisedikt Diokletians nennt jedoch nur Schafs-M. (6, 95 [117 Lauffer]), was darauf schließen lässt, dass diese am häufigsten verzehrt wurde. Dafür spricht ebenfalls, dass Columella das Melken von Kühen nur im Zusammenhang mit dem Entwöhnen von Kälbern behandelt (6, 24, 5).

1. Medizin u. Magie. Plinius erläutert n. h. 28, 33 die medizinischen Eigenschaften der M. verschiedener Tiere, ebenso Galen. alim. fac. 3, 15 (6, 681/9 Kühn). An anderer Stelle verschreibt Plinius Stuten-M. oder Schweinehoden vermischt mit Schweine-M. als Heilmittel gegen *Epilepsie (n. h. 28, 224). Plinius d. J. schickte Zosimus nach Forum Iulii, weil dort sowohl Luft wie M. gesund seien (ep. 5, 19, 7). – Auch in der *Magie findet M. Verwendung: PGM I 5, 20 beschreibt das Ertränken eines Vogels in (mit *Honig vermischter) Kuh-M. sowie das anschließende Trinken als Teil eines Rituals. Esels-M. wird ebd. II 22 für die Reinigung eines Bettes zur Vorbereitung eines Beschwörungszaubers vorgeschrieben. Andere Beschwörungszauber erfordern das Trinken von mit Wein vermischter M. einer schwarzen *Kuh (ebd. XIII; Weiteres bei Hopfner, OZ 2, 2 §264. 289f).

2. Kult. a. Allgemein. Varro berichtet von einem von Hirten mit M. statt Wein durchgeführten Opfer (rust. 2, 11, 5); die Betonung der Hirten sowie die Seltenheit einer solchen Praxis deuten auf die außergewöhnliche Natur dieses Opfers hin u. belegen die enge Verbindung von M. u. Hirtengenre. Ähnlich bäuerliche Gaben erwähnen Vergil (ecl. 7, 33: ein Armer mit ertragsarmem Garten bringt Priapus nur M. dar) u. Ovid (fast. 4, 745f: Hirtenopfer für Pales). Auch Daphnis' Opfer für die Nymphen, eine mit M. besprengte Ziege (Longus 2, 30), hat einen ländlichen Hintergrund; vergleichbar sind die von Plutarch beschriebenen Opfer an Rumina, auf die ebenfalls M. gegossen wurde (quaest. Rom. 57, 278C). Ländliche Ursprünge könnten auch den Hintergrund des Berichtes bilden, Romulus habe M. statt Wein geopfert (Plin. n. h. 14, 88). Plinius erklärte diese Praxis mit Mangel an Wein, wobei das von ihm andernorts überlieferte Gelöbnis des L. Papirius, nach einem Sieg über die Samniten einen kleinen Becher Wein darzubringen, wohl als Ausnahme zu gelten hat (ebd. 14, 91). Denn auch zu seiner Zeit findet sich M. noch häufiger als Opfergabe. Auch anlässlich der Feriae Latinae wurde am Beginn des Konsulatsjahres ein M.opfer dargebracht (Cic. div. 1, 18). Macrobius überliefert, der Maia dargebrachter Wein sei als ‚M.' u. das Gefäß als ‚Honigtopf' bezeichnet worden (Sat. 1, 12, 25); dies deutet darauf hin, dass sich ein ursprüngliches Opfer von M. u. Honig (μελίκρατον) unter griechischem Einfluss zu einem Weinopfer gewandelt hatte.

β. Totenkult. Libationen von M. finden sich auch in der Beschwörung von Toten: Odysseus opferte den Toten M. u. Honig, sowie Wein, Wasser u. Gerstenmehl (Od. 10, 518/20; 11, 26/8). Vergleichbar sind die Anweisung Helenas an Hermione, ein Trankopfer aus mit Honig u. Wein vermischter M. am Grab Klytaimestras darzubringen (Eur. Orest. 115), u. die Beschwörung des Geistes des Darius durch Atossa mithilfe einer Libation von M. sowie Honig, Wasser u. unverdünntem Wein (Aesch. Pers. 609/15). Graf 212 zitiert einen Kommentar Plutarchs, der diese Libationen als νηφάλια bezeichnet (quaest. conv. 4, 6, 672B), u. folgert daraus einen wesentlichen Unterschied zwischen diesen Trankopfern u. den herkömmlichen,

die verdünnten Wein verwendeten: Er sieht in ihrer Darbringung zur Verbindungsaufnahme mit den Toten ein Zeichen ihrer außergewöhnlichen Natur (Graf 217). Porphyrius führt die Verwendung von M. u. Honig bei der Totenbeschwörung auf die enge Verbindung von M. mit der Entstehung von Leben zurück (antr. nymph. 13). Lateinische Quellen bezeugen ebenfalls diese Praxis: Verg. Aen. 5, 77/99 berichtet von **Aeneas' Libation u. Opfer am Grab seines Vaters, um dessen Geist zu beschwören (*Manes). Sil. Ital. 13, 432/4 schildert Scipios Opfer von M. u. Honig. CIL 11, 1420, 19 (aus Pisa) enthält Anweisungen zu einem jährlichen Gedenkopfer von M., Öl u. Honig an die Schatten. Für orientalische Parallelen vgl. A. Hermann, Art. Durst: o. Bd. 4, 397f.

γ. Mysterienkulte. Auch hier finden sich Hinweise auf den Gebrauch von M. So opferten die Epheben in Athen der Göttermutter am Fest der Γαλαξίο[ι]ς (IG 2/3², 1, 2, 1011, 13); der *Kybele geweiht war vermutlich ein Altar in Thessalonike, der einen zum Kultpersonal gehörenden γαλακτηφόρος nennt (IG 10, 2, 1, 65; vgl. Ch. Avezou / Ch. Picard, Inscriptions de Macédoine et de Thrace: BullCorrHell 37 [1913] 97/100). Clemens v. Alex., der die Mysterien von Kybele u. *Attis mit denen der *Demeter (*Eleusis) verwechselt, erwähnt einen Eingeweihten, der behauptet, ‚aus der Zymbel getrunken' zu haben (protr. 2, 15). Die Ausführungen des Sallustios, das Trinken von M. sei Teil des Initiationsrituals in die Mysterien von Kybele u. Attis (de diis 4), scheinen sich auf dasselbe Ritual zu beziehen wie Clemens, doch bleibt vieles unklar. Ähnlich undurchsichtig ist die Behandlung verschiedener Arten von Bechern bei Athenaeus, der u.a. die Verwendung von M. im Demeterkult erwähnt (dipnos. 11, 460d), doch scheint auch dies den Bericht des Clemens zu unterstützen. – In den Orphisch-Dionysischen Mysterien (*Liber) findet sich der Hinweis auf den Gebrauch von M. in der rätselhaften Bemerkung IG 14, 641, 1. 642, der Eingeweihte sei (anscheinend) wie ein Böcklein in die M. gefallen; W. Speyer vermutet, dass der Myste als mit der M. der Göttin aufgezogenes Kind angesehen wurde (Zu den antiken Mysterienkulten: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 3 [2007] 116). Das dritte Fresko der ‚Villa dei Misteri' in Pompeii stellt u. a. eine ein Zicklein säugende Nymphe dar sowie im Vordergrund eine Ziege; dies könnte auf Inhalte der Mysterien hinweisen (S. Eitrem, M.- u. Weinwunder in den Dionysosmysterien: Opuscula, Festschr. K. Kerényi [Stockholm 1968] 11/4). – Der Kult der Isis Lactans bestand von der ägypt. Antike bis in römische Zeit. So stellt zB. der Isistempel in Philae sowohl Tiberius wie Ptolemaeus VII dar, die der den Horusknaben stillenden Isis Opfer darbringen (V. Tran Tam Tinh / Y. Labrecque, Isis Lactans [Leiden 1973] 6f). Ob diese Verehrung auch in hellenistischer Zeit kultischen Ausdruck fand, ist nicht bekannt. Aus früherer Zeit ist überliefert, dass der Pharao die M. einer Isis repräsentierenden Kuh trank u. dadurch Unsterblichkeit erhielt (R. Reitzenstein, Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius: ArchRelWiss 7 [1904] 403). In ähnlicher Weise schildert Apuleius einen Priester, der in einer Prozession zu Ehren der Isis einen brustähnlichen Gegenstand trug, von dem als Libation M. floss (met. 11, 10, 6; vgl. den Bericht des Kallixeinos von einem im alexandrin. Fest des Dionysos mitgeführten Wagen, auf dem aus zwei künstlichen Quellen M. u. Wein hervorsprudelten [FGrHist 627 F 2]; zu Isis vgl. auch *Gottesgebärerin). – Da sich weder in der jüd. noch der griech.-röm. Kultur Belege dafür finden (abgesehen von Mythen wie zB. um Romulus u. Remus), dass Säuglinge mit Tier-M. gefüttert wurden, symbolisierte der Ritus in den Mysterienkulten, Neophyten M. zu trinken zu geben, nicht lediglich eine neue Geburt, vielmehr spezifisch ein Neugeborenwerden als Eingeweihter; so stellt es zB. das oben erwähnte Fresco aus Pompeii dar.

c. Metapher. Mutter-M. als Gegensatz zu fester Nahrung wird von Epiktet zur Bezeichnung eines elementaren Curriculums verwendet (diss. 2, 16, 39; 34, 24, 9). – Eine ganz eigene symbolische Welt wird durch die Vorstellung geschaffen, dass Ströme von M. u. Honig ein Zeichen göttlicher Gewogenheit oder Erscheinung seien. *Euripides zB. beschreibt, wie Wein, M. u. Honig fließen, während die Mysten von Bacchus (*Liber) besessen sind (Bacch. 142f). Bezüge auf dieses Phänomen finden sich auch Eur. Ion 534A, Ael. Aristid. or. 2, 74 (1, 167 Lenz / Behr; den Sokratiker Aeschines zitierend) u. Philostr. imag. 1, 14. Bei römischen Autoren des 1. Jh. vC. ist dieses Bild ein besonderes Zeichen der *Aetas aurea (Ovid. met. 1, 111; Tibull. 1,

3, 45; Hor. ep. 16, 47/50; Sallinger / Böcher 446f; Wyß 39/51). Ströme von M. u. Honig vermutet man auch auf der Insel der Seligen (parodistisch bei Lucian. ver. hist. 2, 13) oder in *Indien (Dio Chrys. or. 35, 18). Teils speist sich diese Vorstellung aus den Erzählungen von Reisenden, teils ist sie reiner *Mythos u. teils Ideal ländlicher Einfachheit (*Bukolik). – Schließlich wird M. als besonderes Beispiel für weiße *Farbe verwendet (Nonn. Dion. 4, 142; 14, 420).

d. Mythen u. Wunder. Dem mythischen König Aristaios v. Arkadien wird zugeschrieben, als erster aus M. *Käse hergestellt (Iust. / Trog. 13, 7) sowie das aus M. u. Honig bestehende Rauschgetränk μελίκρατον erfunden zu haben (Plin. n. h. 14, 53; Sallinger / Böcher 442; *Erfinder; s. o. Sp. 785); letzteres ist ein weiteres Indiz für die enge Verbindung von M. u. Honig mit der *Aetas aurea bzw. dem Ideal ländlicher Einfachheit. – *Nonnos' Bemerkung, Dionysos habe Unsterblichkeit erlangt, weil er ‚die M. der Unsterblichkeit' aus Heras Brust getrunken habe (Dion. 40, 419), gibt die o. Sp. 786 erwähnte Vorstellung wieder, dass die Mutter-M. bestimmte Eigenschaften transportiere; das Gesäugtwerden durch eine Göttin ist ein im Alten Orient verbreitetes Motiv (vgl. Hermann aO. bes. 393). – Es gibt Erzählungen, in denen Männer Kinder säugen (Athamas: Nonn. Dion. 9, 309), u. solche, in denen Frauen ihre Eltern durch Mutter-M. am Leben erhalten (Val. Max. 5, 4 extr. 1; 5, 4, 7; zu dieser sprichwörtlichen ‚Caritas romana' vgl. W. Deonna, Deux études de symbolisme religieux [Bruxelles 1955]). – Schließlich zeigt sich die enge Verbindung von M. u. Blut im Bericht über den wundersamen Stein, an den Kassandra in Troja gefesselt war: Rieb man an der einen Seite, sonderte er M. ab, rieb man an der anderen Seite, Blut (Ampel. 8, 11).

II. Jüdisch. a. Muttermilch. R. Meir gibt in bNiddah 9a die verbreitete antike Vorstellung wieder, M. sei eine Form von Blut. Dies ist vermutlich auch der Grund, weshalb sich die Diskussion von M. im Talmud hauptsächlich mit der Frage beschäftigt, ob Mutter-M. unrein mache (bKeritot 13b; bKelim 12b. 111b. 113b. 114b. 116a). BKetubbot 60a erörtert, wie lange man ein Kind stillen solle.

b. Milch von Tieren. Die rabbin. Diskussion über M. konzentriert sich besonders auf das bibl. Verbot, ein Zicklein in der M. seiner Mutter zu kochen (Ex. 23, 19; Dtn. 14, 21), u. dessen Implikationen (Ḥullin 8 u. ö.). Philo deutet dieses Verbot als den Versuch, Grausamkeit zu verhindern (virt. 8).

c. Metapher. Bei jüdischen Autoren findet sich die gleiche metaphorische Verwendung von M. wie bei ihren paganen Zeitgenossen. So gebraucht zB. Philo den Gegensatz von M. u. fester Nahrung ähnlich wie Epiktet (s. o. Sp. 790), indem er die ‚milchigen' Fächer der Schule u. die ‚festen' Tugenden, die die Philosophie lehrt, gegenüberstellt (quod omn. prob. lib. 160; congr. erud. gr. 19; agr. 9; migr. Abr. 29; somn. 2, 10). – Das verheißene Land wird häufig als ‚Land, in dem M. u. Honig fließen' beschrieben (Ex. 3, 8. 17; Lev. 20, 24 u. ö.). E. Levine (The land of milk and honey: JournStudOT 87 [2000] 43/57) schlägt vor, diesen Ausdruck auf Wildnis zu beziehen, u. bringt so die M. mit einem Fehlen von Zivilisation in Verbindung (vgl. o. Sp. 786f). In der Regel wird er jedoch als Hinweis auf ein Land des Überflusses verstanden. Hierauf bezieht sich auch die Bemerkung Cant. 4, 11, unter der Zunge der Braut seien M. u. Honig. In den Targumim wird der Ausdruck mehr indirekt wiedergegeben, so zB. Targ. PsJonat. Dtn. 6, 3: ‚ein Land, dessen Früchte rein sind wie M. u. süß wie Honig'; ähnlich Targ. Neof. Ex. 3, 8; Dtn. 31, 20 u. ö.: ‚ein Land, das Früchte hervorbringt, die so rein wie M. u. süß wie Honig sind'. J. D. M. Derrett (Whatever happened to the land flowing with milk and honey?: VigChr 38 [1984] 178/84) vermutet, dass die Targumim die Formulierung des Pentateuchs von den nicht-jüd. Vorstellungen von Strömen von M. u. Honig (die oft in Verbindung mit kultischem Geschehen standen: s. o. Sp. 790) absetzen wollten. So entmythisiert zB. Rami b. Ezekiel den Ausdruck ‚Land, in dem M. u. Honig fließen': Als er nach Bene Berek kam, sah er Ziegen unter Feigenbäumen weiden, von den Feigen troff Honig, von den Ziegen M., so dass Honig u. M. sich vermengten; daraufhin äußerte Rami, dies sei das Land, wo M. u. Honig fließen (bKetubbot 111b). Dennoch ist dieses Bild in Pesiqta Rabbati 37, 1 (163a Friedmann; engl.: W. Braude, Pesikta Rabbati [New Haven 1968] 2, 687) noch lebendig, wo davon gesprochen wird, dass Flüsse von Wein, Honig, M. u. Balsam von den Baldachinen fließen werden, die Gott für den Messias errichtet.

d. Milchwunder. BŠabbat 53b berichtet von einem Mann, dessen Frau gestorben war u. einen Säugling zurückließ. Er konnte sich keine Amme leisten u. wurde selbst in die Lage versetzt, das Kind stillen zu können.

C. Christlich. I. Muttermilch. Die Christen scheinen den allgemeinen antiken Glauben geteilt zu haben, dass M. eine Art von Blut sei (vgl. Simon Magus bei Hippol. ref. 6, 12, 5; Clem. Alex. paed. 1, 6; Macar. Magn. apocrit. 3, 23). Ebenfalls kann man davon ausgehen, dass sie wie ihre Zeitgenossen Ammen beschäftigten; so erkennt Augustinus Gott als die eigentliche Quelle der Nahrung, die er von seinen Ammen empfing, u. deutet an, er habe das Verlangen nach Christus mit der Mutter-M. aufgesogen (conf. 3, 4, 8). Mutter-M. spielte auch eine wichtige Rolle in der Geschichte des hl. Theodor: Als seine Mutter starb u. der Vater keine christl. Amme fand, konstruierte er sich eine künstliche Brust, durch die er das Kind mit einer Mischung aus Wasser u. Honig fütterte (Vit. Theodor.: H. Delehaye [Hrsg.], Les legendes grecques des saints militaires [Paris 1909] 185). L. Radermacher (Hippolytos u. Thekla [Wien 1916] 26_1) sieht Philostrats' Erzählung über Herakles als Vorbild dieser Legende (s. o. Sp. 787) u. vermutet die Vermeidung eines Kontaktes mit Frauen als Hintergrund. Das Ziel der Geschichte scheint vielmehr zu sein, dass Theodorus keinen Kontakt mit Heiden haben u. vor allem keine heidn. M. zu sich nehmen sollte. Auch habe diese erste Nahrung Theodors zu seinem späteren Vegetarismus geführt.

II. Milch von Tieren. a. Allgemein. Der alltägliche Gebrauch von M. u. M.produkten erscheint bei den Christen nicht anders als bei ihren Zeitgenossen, abgesehen von der kultischen Verwendung.

b. Kult. Bei der Behandlung des kultischen Gebrauchs von M. im Christentum stellt sich das Problem der Differenzierung, wann der Begriff M. symbolisch gemeint ist u. wann er sich auf tatsächliche Praktiken bezieht. So interpretiert zB. Engelbrecht viele Bezüge auf M. im eucharistischen Kontext als Darstellung kultischer Praktiken, wohingegen in den meisten dieser Fälle eher metaphorischer Sprachgebrauch vermutet werden kann.

1. Westen. α. Taufeucharistie. Die Verwendung von M. in der sich an die Taufe anschließenden Erstkommunion der Neugetauften ist im Westen gut bezeugt. Trad. apost. 21 Botte überliefert, dass ein Becher mit M. u. Honig zusammen mit Bechern mit Wein u. Wasser einen Teil dieser Eucharistie bildete. Leider ist die Frage der Herkunft der Traditio apostolica nicht geklärt (*Hippolyt; Stewart-Sykes 124/6 nimmt für Trad. apost. 21 Botte römischen Ursprung an, was gestützt wird durch die im Sacramentarium Veronense 205 [26 Mohlberg] erwähnte Segnung von M. u. Honig für Neugetaufte). Auch in *Africa ist diese Praxis um 200 bekannt. Tertullian spricht davon, dass Neugetauften ein Becher mit M. u. Honig gereicht werde (cor. 3); adv. Marc. 1, 14 könnte darauf hindeuten, dass auch markionitische Gemeinden diese Praxis pflegten. Ebenfalls in diesem Licht lässt sich Cyprians Bemerkung, dass wir von der Kirche geboren u. von ihrer M. ernährt würden (unit. eccl. 5), auf die Taufe u. die in der anschließenden Eucharistie gereichte M. beziehen, doch ist auch dies nicht völlig sicher. So könnte sich zB. eine ähnliche Äußerung des *Ambrosius, die Kirche als verheiratete Jungfrau habe uns geboren u. mit ihrer M. gestillt (virg. 6, 31), lediglich auf die Eucharistie beziehen u. nicht auf in diesem Kontext gereichte M., da eine solche Praxis für *Mailand nicht belegt ist. Die Aussage Zenos v. Verona, die Kirche schenke allen ein u. dieselbe Geburt (durch die Wasser der Taufe) u. ein u. dieselbe M. (2, 29, 2 [CCL 22, 203]), bleibt ähnlich unscharf.

β. Deutung. Eher unwahrscheinlich ist, dass eine Verbindung zwischen christlicher Praxis u. der Gabe von M. während der Initiationsrituale der Mysterienkulte existierte (*Initiation). Die Mischung der M. mit Honig könnte darauf hindeuten, dass für den Neugetauften eine neue Zeit beginnt (Trad. apost. 21 Botte bezieht sich ausdrücklich auf das Land, in dem M. u. Honig fließen). Möglich ist jedoch auch, dass es sich lediglich um die Relikte eines rituellen *Mahles handelt, in dem die für eine ländliche Gemeinde typischen Speisen verzehrt wurden u. das vor demselben kulturellen Hintergrund steht wie der Kybelekult. So ist es bemerkenswert, dass die Trad. apost. auch die Darbringung von Käse kennt (6 Botte; ein Abschnitt, der auf oriental. Ursprünge verweist). Daneben gibt es weitere Belege aus dem Westen für die Darbringung von M. u. Honig:

Das Breviarium Hipponense (cn. 23 [CCL 149, 40]) befasst sich mit dieser Praxis; dabei unterscheidet es zwischen dem ‚Mysterium der Säuglinge' u. der normalen Feier der Eucharistie. Auch Hieronymus kennt diesen Brauch, den er als Nahrung für Säuglinge interpretiert; er betont, er sei nur in westlichen Kirchen bekannt (in Jes. comm. 15, 55, 1f [CCL 73A, 618]; c. Lucif. 8 [PL 23, 172]). Joh. Diaconus (?) beantwortet eine die Darreichung von M. u. Honig bei der Taufeucharistie betreffende Frage, indem er sich auf das Lev. 20, 24 genannte Gelobte *Land bezieht, das er als das Land der Auferstehung versteht (ep. ad Sen. 12 [A. Wilmart, Analecta Reginensia (Città del Vat. 1933) 177]).

γ. Der erste Petrusbrief. Ein Hinweis auf Initiationsriten bzw. Taufeucharistie mit M. wurde auch hinter der Ermahnung 1 Petr. 2, 2 ‚Verlangt, gleichsam als neugeborene Kinder, nach der unverfälschten, geistigen M.' vermutet (F. L. Cross, 1 Peter. A paschal liturgy [London 1954] 32f sowie E. G. Selwyn, The first epistle of S. Peter [ebd. 1946] 155, der den ersten Petrusbrief für den Ursprung des Ritus hält). Doch bezieht sich diese Stelle auf Mutter-M., nicht auf in kultischem Kontext konsumierte M. von Tieren; im Hinblick auf die verwendeten Adjektive (λογικός, ἄδολος) steht hier eher die Vorstellung im Hintergrund, dass die Mutter-M. bestimmte Charaktereigenschaften übertragen kann (vgl. Ep. Barn. 6, 17; Tite). An dieser Stelle soll noch einmal betont werden, dass weder die jüd. noch die griech.-röm. Kultur (in geschichtlicher Zeit) die Ernährung von Säuglingen mit Tier-M. kannten; wenn die Mutter unwillig oder unfähig zum Stillen war, wurde eine Amme eingestellt. Des Weiteren war die M., die in christlichen Initiationsriten gereicht wurde, mit Honig vermischt, was eher an die Typologie des Goldenen Zeitalters (*Aetas aurea) oder die einfachen Opfer der griech. Welt erinnert als an die M., auf die sich der erste Petrusbrief bezieht.

2. Osten. α. Syrien u. Gaza. Obwohl in der westl. Kirche gut belegt, ist diese Praxis im Osten (außerhalb Ägyptens) kaum bekannt. Prokop v. Gaza kennt diesen Brauch, der ‚in alter Zeit' ausgeübt wurde, u. vermutet, dass er in einigen Kirchen noch zu seiner Zeit gepflegt werde (comm. in Jes. 55, 1/13 [PG 87, 2, 2552]). Das Trullanum verbietet schließlich die Darbringung von M. (cn. 57 [250 Ohme]; vgl. vorher schon Can. apost. 2 = Const. apost. 8, 47, 2 [SC 336, 274]). Dies könnte darauf hindeuten, dass dieser Brauch weiter verbreitet war, als die spärlichen Quellen es vermuten lassen; auf jeden Fall zeigt sich hier wieder eine Umwelt, in der M. leicht erhältlich u. ihr Gebrauch weit verbreitet war. Besonders *Ephraem des Syrers Polemik gegen die Darbringung von M. u. Honig ist bemerkenswert, da diejenigen, die sie praktizierten, anscheinend behaupteten, es sei ein reineres Opfer (c. haer. hymn. 47, 6 [CSCO 170 / Syr. 77, 164f]); eine Behauptung, die an die Bemerkung Plutarchs zur Reinheit eines M.opfers erinnert. Da Ephraem vermutlich von Markioniten spricht, die einen westl. Brauch übernommen hatten, zeigt dieses Beispiel eine interessante zusätzliche Rechtfertigung, die hellenistische Vorstellungen mit der besonderen Sorge der Markioniten nach Reinheit verbindet.

β. Ägypten (Patriarchat Alexandrien). Schwierig ist die Frage, ob es diesen Brauch auch in christlichen ägyptischen Initiationsriten gab. Canon. Hippol. 19 (PO 31, 382/4) kennt den Becher mit M. u. Honig, wobei dies auch lediglich die Quelle (die Trad. apost.) widerspiegeln könnte u. nicht die tatsächliche Praxis der ägypt. Gemeinde, in der die Canones redigiert wurden. Interessanterweise interpretiert der Redaktor diesen Becher dahingehend, dass die Neugetauften Säuglinge seien, während er gleichzeitig in den bei der Darreichung des Bechers gesprochenen Worten die eschatologische Deutung des Originals beibehält. Vergleichbar ist der (vermutlich alexandrinische) Taufordo im Kontext des äthiop. Textes der Trad. apost. mit seiner Konsekrierung eines Bechers von M. u. Honig (22, 12/6 [120/5 Duensing]; Th. Schermann, Die Abendmahlsliturgie der Neophyten nach ägypt. Quellen vom 2. bis 6. Jh.: ZKTh 36 [1912] 464/88). Auch hier stellt sich die Frage, ob dieser Brauch aus der ursprünglichen Traditio apostolica stammt oder ob seine Ähnlichkeit mit ihr zu seiner Anfügung an das Manuskript führte. Clemens v. Alex. extensiver Gebrauch der M.metaphorik im Zusammenhang mit Eucharistie u. *Katechumenat (s. u. Sp. 797) verkompliziert die Frage weiter. Die Epiklese über M. in der nubischen Liturgie (H. Brakmann, Defunctus adhuc loquitur. Gottesdienst u. Gebetslit. der unter-

gegangenen Kirche in Nubien: ArchLiturgWiss 48 [2006] 326) sowie die Nennung von M. in koptischen Taufordines (Sallinger / Böcher 467; Usener 183/95) würden jedenfalls dafür sprechen, dass die Darreichung von M. an Katechumenen ein fester Bestandteil der alexandrin. Taufliturgie war u. sich dadurch in ganz Ägypten verbreitete.

III. Metapher. Wie bereits erwähnt, hat die M. eine Fülle an Assoziationen. Aufgrund dieser unterschiedlichen Bedeutungen ist es oft schwer, den Gebrauch der Metaphern zu verstehen, besonders ob dahinter eine reale oder sakramentale Praxis steht.

a. Weisheitliche Interpretation. 1. Clemens v. Alex. Dies trifft besonders auf die Art u. Weise zu, in der Clemens die unterschiedlichen Stränge symbolischer Bedeutung verwebt. Das weisheitliche Verständnis von M. (1 Petr. 2, 2; Ep. Barn. 16) ist weit verbreitet, u. auch Clemens verwendet M. ausdrücklich in diesem Kontext: ‚Himmlische M., aus den süßen Brüsten der Braut, die Gaben deiner Weisheit‘ (paed. 3, 101, 3). M. erhält ferner einen symbolischen Wert als von der Kirche als Mutter hervorgebrachte Weisheit (bes. in Bezug auf den Logos; ebd. 1, 42, 1f); wenn die Verbindung zwischen Blut u. M. explizit festgestellt wird, scheint dies der Schlüssel zu einem weisheitlichen Verständnis der Eucharistie zu sein (ebd. 1, 35/52). So ist für Clemens die 1 Petr. erwähnte M. von Christus gemolken u. eine Form seines Blutes; die Assoziation von Blut u. M. ermöglicht so durch die Eucharistie die Vermittlung von Weisheit an die Gläubigen. Der Zweck dieses Abschnitts ist es, die Christen gegenüber dem (gnost.?) Vorwurf zu verteidigen, dass ihr Verzehr der M. Christi auf eine spirituelle Unmündigkeit hinweise; deshalb unterstreicht Clemens, dass diese M. wahre Substanz Christi sei u. nicht als weniger wertvoll als Fleisch angesehen werden dürfe. Vielmehr sei Christus selbst mit dieser M. gemeint, die die Mutter Kirche ihren Kindern gebe. Ob diese Symbolik von Clemens selbst geschaffen wurde oder im allgemeinen Gebrauch war, ist unklar; auf jeden Fall ist sie für ihn von großer Bedeutung; dies wird u. a. darin deutlich, dass er den Paedagogus mit einem Hymnus beendet, in dem Christus als ‚himmlische M.‘ tituliert wird (3, 101, 3).

2. Oden Salomos. Auch Od. Sal. 19 zeigt ein spirituelles Verständnis von M.: Der Sohn ist wie ein Becher voll mit M. vom Vater. Dieses Verständnis von Jesus als M. vom Vater könnte auch der Schlüssel zu ebd. 8, 16 sein. Eine von Engelbrecht 515 vorgeschlagene Verbindung zur Eucharistie ist möglich; dann würde auch hier die Eucharistie weisheitlich verstanden. – Eine Verbindung zur Taufeucharistie mit den Gaben M. u. Honig scheint Od. Sal. 8, 16 (der Vater bereitet seine Brust dazu vor, dass die Erwählten von ihr hl. M. trinken) vorzuliegen, da hier davon gesprochen wird, dass Christus die Erwählten bereits versiegelt habe; doch könnte auch ein weisheitliches Verständnis zugrunde liegen, da der Kontext über die Geburt der Erwählten handelt (*Brust). Die wahrscheinlichste Anspielung der Oden Salomos auf die Taufeucharistie findet sich 4, 10, wo die Quellen des Herrn M. u. Honig spenden, u. der Dichter darum bittet, damit besprengt zu werden. Eine besondere Verbindung von M. zur Taufeucharistie in den Oden Salomos ist somit möglich u. auch eine allgemeinere Bezugnahme auf die Eucharistie als solche; aber dies ist nur eine der Möglichkeiten. Kennzeichnend für das Problem, das sich durch die Bezüge auf M. in den Oden stellt, ist Od. Sal. 35, 5: ‚Er gab mir M., den Tau des Herrn.‘ Mit Betz 17f kann dieser Abschnitt als Hinweis auf die Eucharistie interpretiert werden; doch öffnet der Hinweis auf den Tau eine ganz neue symbolische Welt mit ähnlicher Unschärfe wie die der M.

b. Eucharistische Interpretation. Mit Sicherheit eucharistisch (u. wiederum auf eine weisheitlich verstandene Eucharistie bezogen) ist die Bemerkung bei Iren. haer. 4, 38, 1 zu deuten: ‚Darum bot er sich uns selbst als M. dar ... damit wir, von der Brust seines (= Christi) Fleisches ernährt u. durch solche M.speise daran gewöhnt, das Wort Gottes zu essen u. zu trinken, das Brot der Unsterblichkeit in uns zu haben vermögen, das der Geist des Vaters ist.‘ Hier zeigt sich eine Interpretation, in der die eucharistischen Gaben als von Gott bereitgestellte Nahrung verstanden werden analog zu der Nahrung, die eine Mutter ihrem Kind gibt; diese Nahrung drückt sich in der Gabe der Weisheit aus, die in der Eucharistie geschenkt wird. Doch erfordert diese Interpretation keine tatsächliche kultische Praxis. – Didasc. apost. 9 (CSCO 401 / Syr. 175, 109) macht zB. in der Beschreibung des Bischofs als Vater u. Mutter deutlich, dass sich das Füttern mit

M. durch den Bischof auf das Wort bezieht u. der durch die Hand des Bischofs in der Taufe erfolgten Zeugung folgt. – Betz 9 geht davon aus, dass 1 Petr. 2, 2 eine Anspielung auf eine Eucharistie ist, die die Symbolik der M. verwendet. Dies ist aber keineswegs die einzig mögliche Interpretation. Clemens stellte diese Verbindung her, indem er M. als eine Form von Blut verstand (s. o. Sp. 797). In späterer Zeit wird die Metaphorik der M. in Bezug auf die Eucharistie deutlicher u. es fehlt deren weisheitliche Interpretation; so zB. bei *Makarius Magnes, der mithilfe des Bildes der stillenden Mutter Joh. 6, 54 erklärt (apocrit. 3, 23); vergleichbar bemerkt Narsai v. Nisibis, dass die Kirche als geistliche Mutter den Gläubigen Leib u. Blut Christi gebe, so wie eine Mutter ihre Kinder an ihrer Brust ernähre (hom. 21 [A. Mingana (Hrsg.), Narsai doctoris Syri homiliae et carmina 1 (Mausilii 1905) 347; engl. Übers.: R. H. Connolly, The liturgical homilies of Narsai (Cambridge 1909) 52]). Bei den östl. Autoren ist es jedoch wahrscheinlich, dass es sich um Bilder handelt; ein liturgischer Ritus scheint weder dahinterzustehen noch sich gar davon abzuleiten, da die liturgische Verwendung von M. u. Honig wohl (abgesehen von Ägypten) auf den Westen beschränkt war.

c. Stillen. Weniger ausdrücklich auf die M. bezogen, sondern eher auf das Säugen ist Ev. Ver.: NHC I 24, 9/11, wo die Brust des Vaters den Sohn offenbart. Dies erinnert an die Vorstellung, dass Mutter-M. mehr als nur Nahrung überträgt (s. o. Sp. 786). Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Ephraem, wo Christus die Schöpfung stillt (nativ. 4, 149. 153 [CSCO 187 / Syr. 83, 34]). – Das Symbol der M. als spirituelle (u. nicht speziell eucharistische) Nahrung wird von Augustinus verwendet. Er beschreibt sich selbst als Kind, das beim Herrn M. trinkt u. die unverderbliche Speise genießt (conf. 4, 1, 1). In Joh. tract. 98, 6 (CCL 36, 579f) verwendet er in seiner Auslegung von Joh. 16, 12 (‚Noch vieles habe ich euch zu sagen') nicht nur das Bild von M. als einfacher Nahrung, sondern weist auch darauf hin, dass eine stillende Mutter selbst Nahrung aufnehmen muss, u. stellt so den milchspendenden Jesus als Mittler dar.

d. Einfache Nahrung. M. (als Säuglingsnahrung) kann auch als Gegensatz zu fester Nahrung dienen (s. o. Sp. 790 zu Epiktet) u. die Art der Unterweisung darstellen (1 Cor. 3, 2; Hebr. 5, 12f). Auch Clemens v. Alex. kennt diese Symbolik u. verwendet sie neben dem weisheitlichen u. eucharistischen Verständnis von M. Vielleicht fügt er dem noch eine antignostische Spitze hinzu, indem er deutlich macht, dass M. eine für jeden Christen ausreichende Nahrung sei (paed. 1, 45, 3). – Dieselbe Sprache verwenden auch Origenes, der die Katechumenen als kleine Kinder bezeichnet, die durch die M. Christi ernährt werden (in Iud. hom. 6, 2 [GCS Orig. 7, 500]; in Gen. hom. 4, 6 [ebd. 6, 56]; c. Cels. 3, 52f), Gregor v. Naz., der or. 2, 45 (SC 247, 148) die M. der grundlegenden Lehren mit der festen Nahrung vergleicht, die diejenigen benötigen, die schon reifer u. zur Unterscheidung von wahr u. falsch fähig sind, Gregor v. Nyssa (in Cant. comm. 1 [GregNyssOp 6, 33]) u., allerdings pejorativ, Pinytus v. Knossos gegenüber Dionysius v. Korinth (bei Eus. h. e. 4, 23, 8). Auch zZt. des *Boethius ist diese Symbolik der M. noch bekannt (Boeth. cons. 1, 2, 2).

e. Zeichen der Endzeit. Ob hergeleitet aus der Hl. Schrift oder aus griechisch-römischer Tradition, ein Überfluss an M. u. Honig ist ein Zeichen der Endzeit, so zB. 4 Esr. 2, 19, wo sich Quellen von M. u. Honig neben zwölf früchtetragenden Bäumen finden, oder Orac. Sib. 3, 749, die von Strömen von M. berichten, während Honig vom Himmel fällt. Clemens v. Alex. verbindet dies mit seinem Symbolfeld des milchgebenden Christus (paed. 1, 35/52) u. Ep. Barn. 16, 17 mit der von Christus geschenkten Weisheit. Für die Trad. apost. ist Christus selbst das Land der Verheißung, das in der Eucharistie den Neugetauften zuteil wird (21, 28 Botte). – Möglicherweise ebenfalls mit dieser Symbolik verbunden (evtl. auch ein ganz neues Symbolfeld eröffnend) ist die Beschreibung in Apc. Paul. 23 (Tischendorf, AA 52) über die himmlische Stadt, die von vier Flüssen aus Wein, Honig, M. u. Öl umgeben ist. Der Fluss aus M. ist die Wohnstätte der reinen Seelen, besonders der unschuldigen Säuglinge (ebd. 26 [54]). Ebd. 21f (50f) jedoch wird geschildert, dass die 1000jährige Erde unter dem zweiten Himmel einen Fluss aus M. u. Honig hervorbringt, aus dem die Demütigen trinken, sowie Obstbäume. Wieder scheint hier, abgesehen von der eschatologischen Symbolik des 1000jährigen Reiches, die Reinheit Teil der Assoziation zu sein,

abgeleitet von der weißen *Farbe der M. Diese symbolische Bedeutung der M. wird von Ambrosius aufgenommen, der Cant. 5, 12 als eine Taufe in M. andeutend interpretiert, was wiederum bedeute, dass man in Lauterkeit rein (dealbatus) werde (in Ps. 118 expos. 16, 21 [CSEL 62, 364]).

IV. Milchwunder u. ihre Interpretation. Der Bericht, Paulus habe bei seinem Martyrium M. geblutet (Pass. Paul. 16 [AAA 1, 40]), könnte sich aus der engen Verbindung von Blut u. M. in der antiken Welt erklären; doch könnte sich die Verbindung beider auch von der liturgischen Verwendung der M. bei der Eucharistie herleiten. Auch von Katharina v. Alex. wird erzählt, sie habe M. geblutet (Pass. s. Aecaterina Alex. 25 [J. Viteau, Passions de s. Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia (Paris 1897) 23; BHG 30/32b]). Dasselbe Phänomen wird auch bei mehreren anderen Heiligen in den ASS beschrieben (Ch. G. Loomis, White magic. An introduction to the folklore of Christian legend [Cambridge, Mass. 1948] 189_{29}). Die auf Paulus bezogene Tradition ist noch im 12. Jh. lebendig: Guerric v. Igny interpretiert sie dahingehend, dass Paulus allen seinen Kindern die M. seines Geistes gab (hom. in sollemn. Petr. et Paul. 2, 1 [SC 202, 382]). – Auch Clemens v. Alex. versteht die M. als Blut Christi (paed. 1, 39, 2. 40, 1. 44, 3. 49, 1). Wenn er konstatiert, dass wir nach der Geburt mit M., ‚der Nahrung des Herrn', gestillt werden, könnte er damit auf einen bei der Taufeucharistie gereichten Becher mit M. anspielen, doch ist es wahrscheinlicher, dass er sich lediglich auf die Taufeucharistie an sich bezieht. – Das Verständis von M. als einer Form von Blut könnte ebenfalls der Schlüssel zur Interpretation einer Vision sein, die Sophronius v. Jerus. von einem Pilger berichtet: Am Grab der Martyrer Cyrus u. Johannes sah jener einen der Martyrer, gekleidet wie einen Priester, der ihm Brot gab, das in den Leib Christi verwandelt wurde, sowie einen ‚Becher, gefüllt mit göttlicher M.' (mir. Cyr. et Joh. 37 [PG 87, 3, 3561D]). – Der Bericht, dass die M. der Mutter des hl. Mochoemog noch vor seiner Geburt *Blindheit heilen konnte (Vit. Moch. 4 [C. Plummer, Vitae sanctorum Hiberniae 2^2 (Oxford 1968) 166]), könnte ein Hinweis auf die Vorstellung der Übertragung von Tugenden durch die Mutter-M. sein. – Ein gutes Beispiel für die Schwierigkeit, die die unterschiedliche u. extensive Symbolik von M. für ihre Deutung mit sich bringt, ist die Vision der hl. Quartillosa (Pass. Mont. et Luc. 8 [220 Musurillo]; vgl. die Vision der Perpetua: Pass. Perp. 4, 9f [110/2 Mus.]): Ein großgewachsener junger Mann reicht den Martyrern zwei Becher M., die sie trinken. Dies könnte sowohl lediglich eine Vision von Christus als dem bonus pastor sein als auch sich auf das Martyrium als Bluttaufe beziehen oder eucharistisch verstanden werden.

D. Schlussbemerkung. Der metaphorische Gebrauch von M. ist sehr komplex u. bleibt daher unscharf. So kann man, wenn das Symbol der M. in liturgischem Kontext verwendet wird, nicht sicher sein, ob es sich auf einen tatsächlichen Ritus bezieht oder nicht. Aus dem Symbolreichtum der M. können sich leicht Missverständnisse ergeben: Bolyki zB. wendet das Verständnis von M. als Säuglingsnahrung im Gegensatz zu fester Nahrung auf die M. an, die beim Martyrium des Paulus floss (J. Bolyki, Events after the martyrdom: J. N. Bremmer [Hrsg.], The apocryphal acts of Paul and Thecla [Kampen 1996] 102). Auch die Art, in der Paterson Corrington die Sprache des Stillens im Zusammenhang mit M. in die Sprache feministischer Theologie übersetzt, zeigt ein falsches Verständnis der Interpretationsregeln (G. Paterson Corrington, The milk of salvation. Redemption by the mother in Late Antiquity and early Christianity: HarvTheolRev 82 [1989] 393/420). Ein letztes Beispiel zur Schwierigkeit der Interpretation des Symbolgehalts von M. in antiken Texten zeigt sich im Hadith des Abu Huraira zur nächtlichen Reise des Propheten Mohammed: Der Engel Gabriel bot dem Propheten einen Becher mit Wein u. einen mit M. an. Mohammed wählte letzteren, woraufhin Gabriel bemerkte, hätte er den Becher mit Wein gewählt, so wäre das Volk Mohammeds vom rechten Weg abgekommen.

A. Abou Aly, The wet nurse. A study in ancient medicine and Greek papyri: Vesalius 2 (1996) 86/97. – J. Betz, Die Eucharistie als Gottes M. in frühchristl. Sicht: ZKTh 106 (1984) 1/26. 167/85. – K. R. Bradley, The social role of the nurse in the Roman world: ders., Discovering the Roman family (New York u. a. 1991) 13/36; Wet-nursing at Rome: B. Rawson (Hrsg.), The family in ancient Rome (London u. a. 1986) 201/29. – D. M. Cosi, Aspetti mistici e misterici del culto di Attis: U. Bianchi / M. J.

Vermaseren (Hrsg.), La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano (Leiden 1982) 485/502. – A. DALBY, Food in the ancient world from A to Z (London u. a. 2003). – S. EITREM, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Kristiania 1915). – E. ENGELBRECHT, God's milk. An orthodox confession of the eucharist: JournEarlChrStud 7 (1999) 509/26. – B. R. GAVENTA, Mother's milk and ministry in 1 Corinthians 3: Theology and ethics in Paul and his interpreters, Festschr. V. P. Furnish (Nashville 1996) 101/13. – F. GRAF, M., Honig u. Wein. Zum Verständnis der Libation im griech. Ritual: Perennitas, Festschr. A. Brelich (Roma 1980) 209/21. – C. GROTTANELLI, Aspetti simbolici del latte nella Bibbia: L. Milano (Hrsg.), Drinking in ancient societies (Padua 1994) 381/97. – V. E. F. HARRISON, The care-banishing breast of the Father. Feminine images of the divine in Clement of Alexandria's Paedagogus 1: StudPatr 31 (Leuven 1997) 401/5. – H. HERTER, Amme oder Saugflasche: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 168/72. – K. H. JOBES, Got milk? Septuagint psalm 33 and the interpretation of 1 Peter 2, 1/3: Westminster Theological Journ. 63 (2002) 1/14. – A. B. MCGOWAN, Ascetic eucharists. Food and drink in early Christian ritual meals (Oxford 1999). – M. MESLIN, Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 139/53. – A. SALLINGER / O. BÖCHER, Art. Honig: o. Bd. 16 (1994) 433/73. – A. STEWART-SYKES, Hippolytus. On the Apostolic Tradition (Crestwood, NY 2001). – PH. L. TITE, Nurslings, milk and moral development in the Greco-Roman context. A reappraisal of the paraenetic utilization of metaphor in 1 Peter 2, 1/3: JournStudNT 31 (2009) 371/400. – H. USENER, M. u. Honig: RhMus 57 (1902) 177/95. – K. WYSS, Die M. im Kultus der Griechen u. Römer (1914).

Alistair C. Stewart (Übers. Theresa Nesselrath).

Mildtätigkeit s. Almosen: o. Bd. 1, 301/7; Barmherzigkeit: ebd. 1200/7.

Milet s. Karien: o. Bd. 20, 145/66.

Militärkulte s. Feldzeichen: o. Bd. 7, 700/5; Heerwesen (Heeresreligion): o. Bd. 13, 1087/98; Krieg: o. Bd. 22, 43/9; Mithras.

Militärwesen s. Heerwesen (Heeresreligion): o. Bd. 13, 1073/113; Krieg: o. Bd. 22, 1/75.

Mimesis s. Lehrdichtung: o. Bd. 22, 1036.

Mimus s. Maske: o. Sp. 325/46; Parodie.

Minucius Felix.

A. Leben u. Werk. I. Leben. Als achtes Buch (liber octavus) von *Arnobius' Adversus nationes ist ein Dialog zwischen einem Heiden u. einem Christen überliefert, dem F. Baudouin 1560 seinen originalen Titel Octavius u. seinen Verfasser Marcus M. F. zurückgab. Als Autor einer apologetischen Schrift war M. F. zuvor nur durch Sekundärzeugnisse bekannt: *Lactantius zählte ihn unter den apologetischen Vorläufern auf u. bewertete seine Leistung eingeschränkt positiv (inst. 5, 1, 22), *Hieronymus reihte ihn unter die namhaften christl. Schriftsteller ein (vir. ill. 58 [160 Ceresa-Gastaldo]; s. auch ep. 49, 13; 60, 10; 70, 5; in Jes. comm. 8 praef. [CCL 73, 315]). Die spärlichen biographischen Angaben (Tätigkeit als Rechtsanwalt in Rom) lassen sich der Schrift selbst entnehmen (Oct. 1f), so dass diese die einzige Quelle für M. F.' Leben bleibt. Die Selbststilisierung des Autors als literarische Figur, die als Ich-Erzähler u. Gesprächsteilnehmer fungiert, verbietet schlichte Identifikationen mit der historischen Persönlichkeit. Legt

man angesichts der betonten Imitation der Schriften *Ciceros für die Wirklichkeitsnähe von Dialoghandlung u. Aussagen des Proöms ciceronische Maßstäbe an, darf man allerdings davon ausgehen, dass die persönlichen Nachrichten im Kern zutreffen. Demnach war M. F., nachdem er sich wie der Freund Octavius Ianuarius im Mannesalter zum Christentum bekehrt hatte (ebd. 1, 4), weiterhin in Rom als Anwalt tätig u. besaß so viel Renommee, dass sich ihm Heiden wie der jüngere Caecilius Natalis anschlossen. Der Versuch, M. F. mangelhafte Kenntnis der Topographie Ostias, das als Szenerie des Dialogs gewählt ist, nachzuweisen, u. deshalb einen Aufenthalt in Rom abzusprechen (W. Speyer, Octavius, der Dialog des M. F. Fiktion oder historische Wirklichkeit?: JbAC 7 [1964] 45/51), ist verfehlt. Sehr wahrscheinlich ist die Herkunft aus Nordafrika, da die Namen aller drei Dialogpartner inschriftlich dort gut bezeugt sind, sich Caecilius als Nordafrikaner bezeichnet (Oct. 9, 6; 31, 2), der Jugendfreund Octavius von Übersee, wo er Frau u. Kinder hat, nach Rom kommt (2, 1; 3, 4), u. die Schrift zunächst in Nordafrika rezipiert wurde. Der Octavius gibt sich als Alterswerk. Ob er in Rom oder (nach dem Rückzug aus dem Berufsleben?) in der nordafrikan. Heimat entstand, ist ungewiss. In jedem Falle beweist er, dass M. F. eine gediegene rhetorische Ausbildung genoss u. durch philosophische Lektüre erweiterte. So wird man M. F. in die gehobene Schicht des Bildungsbürgertums einordnen, zu der er mit dem Octavius ganz selbstverständlich wie zu seinesgleichen spricht. – Eine zu scharfe Trennung zwischen den Personen u. ihrer Charakteristik, die überwiegend als historisch glaubwürdig eingestuft wird, u. der Lokalität des Dialogs u. seinem Ablauf, die als fiktiv gelten (so zB. G. W. Clarke, The historical setting of the Octavius of M. F.: JournRelHist 4 [1967] 267/86), erscheint problematisch. Die Wahl von Ostia, das die Dialogpartner in den Gerichtsferien von Rom aus zur Kur aufsuchen, u. die Vorstellung, dass dort, entbunden von den täglichen Pflichten, ernstere Gespräche möglich sind, sind historisch plausibel; einander Argumente in gesammelter Form u. gebundener Rede vorzutragen, ist in einer Kultur der Paideia nicht wirklichkeitsfern. Um das Stenogramm eines Bekehrungsgespräches handelt es sich selbstverständlich nicht, sondern Rahmenhandlung u. Reden unterliegen deutlich literarischer Stilisierung. Den Eindruck der Fiktivität erhöht die Bekanntheit literarischer Quellen u. Parallelen, neben den Szenerien Ciceros besonders ein philosophisches Streitgespräch in Ostia mit Favorin v. Arelate als Schiedsrichter, von dem Gell. 18, 1 berichtet, sowie religiöse Gespräche u. Bekehrungserlebnisse am Meeresufer (Iustin. dial. 3/8; Apul. met. 11, 1/7; Aug. conf. 9, 8/11). Doch umfasst die Stilisierung ebenso die Personen des Dialogs. Der rhetorischen Topik entsprechend ist der jüngere Caecilius als hitzig, der ältere Octavius als väterlich-ironisch charakterisiert, Octavius u. M. F. als ideales Freundespaar im Sinne von Ciceros Laelius inszeniert (Rizzi). Über die Feststellung, dass in Personencharakteristik wie Dialoghandlung ein im Einzelnen nicht näher zu bestimmender historischer Kern liegt, ist daher nicht hinauszukommen.

II. Werk. a. Überlieferung. Der Dialog ist vollständig, aber nur in einer Hs. überliefert (Paris, Bibliothèque nationale de France lat. 1661; das Apographon, Brüssel, Königliche Bibliothek 10847, ist nur von Wert, wo der Parisinus unleserlich ist). Ihre Fehler sind zahlreich u. vielgestaltig, aber in der Mehrzahl gut zu korrigieren; freilich fehlen auch tiefere Korruptelen nicht. Die in der älteren Literatur u. zuletzt von Becker (29/36) verfochtenen Textumstellungen in den Kap. 21/4, die von einer Störung des Sinnzusammenhanges ausgingen, haben sich als unnötig erwiesen. Die Literatur zur Textkritik ist abundant, das Wichtigste ist bei v. Geisau u. Heck zusammengestellt. Neben der direkten Überlieferung spielt die indirekte eine untergeordnete Rolle. Wichtiger ist nur PsCyprians Schrift Quod idola dii non sint, die den Octavius teils wörtlich ausschreibt.

b. Lokalisierung u. Datierung. Ebenso unklar wie die Lokalisierung in Rom oder Nordafrika ist die exakte Datierung. Äußerste Grenzen sind die Erwähnung einer Rede des M. Cornelius *Fronto (gest. nach 166; Senatsreden schon unter Hadrian) Oct. 9, 6 u. 31, 2 u. das Zeugnis des Lactanz. Durch die deutliche Benutzung der Schrift durch Cyprian in Ad Donatum (s. u. Sp. 826) sinkt die obere Grenze auf 248. Weder aus Lactanz noch aus den Listen des Hieronymus lässt sich eine klare relative Chronologie zu anderen Autoren gewinnen, da die Reihung überall anderen als chronologischen

Gesichtspunkten folgen kann. Immerhin hat Hieronymus Tertullian für älter gehalten (vir. ill. 53 [150 Ceresa-Gastaldo]). Das notorische Prioritätsproblem Tertullian - M. F. (s. u. Sp. 820/2) kann zugunsten des Apologeticum als entschieden gelten; der terminus post quem liegt damit bei 198. Klare Hinweise auf historische Ereignisse fehlen im Text. Oct. 18, 5f (quando umquam regni societas ... sine cruore discessit?) kann gnomisch gemeint sein u. erlaubt weder die Datierung vor die unblutig beendeten Doppelherrschaften des L. Verus u. *Marcus Aurelius (161/69) bzw. des Marcus Aurelius u. *Commodus (177/80), noch auf die blutig endenden des *Caracalla u. Geta (211/12) oder des *Elagabal u. Severus Alexander (221/22). Ähnliches gilt für die Erwähnung eines Partherfeldzugs (7, 4), von denen es viele gab. Die prominente Stellung des Isis-Serapis-Kults u. generell der ägypt. Götter in Rahmenhandlung u. Reden (2, 4; 21, 3/22, 1; 28, 7/10) kann auf die Förderung dieses Kults durch Commodus bzw. Caracalla hinweisen (Lieberg; G. L. Carver, M. F.' Octavius and the Serapis cult: ClassBull 49 [1972] 25/7), muss es aber nicht. Über die politische Situation verrät der Dialog nicht mehr, als dass die Christen latent von Prozessen, Folter u. Hinrichtung bedroht sind, eine allgemeine Verfolgung aber gegenwärtig nicht besteht. Im Übrigen ist zwischen der Zeit der Dialoghandlung, als die Kinder des Octavius noch klein waren (2, 1), u. der Zeit der Abfassung nach seinem Tod, der offenbar im Alter erfolgte (1, 1), zu unterscheiden. Letztere wird man alles in allem eher in das spätere erste als das zweite Viertel des 3. Jh. setzen.

c. Titel u. Thema. Der Personentitel Octavius sucht programmatisch den Anschluss an ciceronische Dialogtitel wie den verlorenen Protreptikus Hortensius oder den Laelius de amicitia. Die klare Disposition der Schrift lässt ihr Hauptthema, die intellektuelle Auseinandersetzung mit landläufigen paganen Vorurteilen u. Vorbehalten u. die Werbung für das Christentum als ethisch hochstehende u. philosophisch fundierte Religion, unmittelbar hervortreten. Auf eine kurze praefatio (Oct. 1), die auf die lebenslange Freundschaft des M. F. mit Octavius zurückblickt u. als dessen bemerkenswerteste Tat das Bekehrungsgespräch in Ostia herausgreift, u. auf die Schilderung der Rahmenhandlung (2/4), die das heidn.-christl. Rededuell organisch aus der Kritik entwickelt, die Octavius während eines Strandspaziergangs an der Verehrungsgeste des Caecilius vor einem Serapis-Bildnis übt, folgt als erster Hauptteil die Rede des Heiden (5/13), die von der Position der philosophischen Skepsis u. des röm. Traditionalismus aus das Christentum in scharfer Form als geist- u. kulturlose Bewegung sozialer Außenseiter mit abscheulichen Kultbräuchen, einem grotesken Gottesbild u. gefährlichen eschatologischen Phantasien verwirft. Nach kurzem Zwischengespräch (14f), in dem der zum Schiedsrichter eingesetzte M. F. Grundsatzkritik an der Wirkung rhetorischer Gestaltung übt, antwortet der Christ Octavius dreimal so ausführlich (16/38), der unter Zuhilfenahme stoisch-platonischer Gedanken u. einer Fülle an literarischen Verweisen das intellektuelle u. kulturelle Niveau der Christen demonstriert, philosophischen Skeptizismus u. traditionellen römischen Polytheismus angreift sowie die ethische u. kultische Reinheit u. dogmatische Rationalität des Christentums nachweist. Dadurch, dass M. F. Octavius mit nur geringen, freilich stets signifikanten Änderungen Punkt für Punkt auf den Angriff des Caecilius antworten lässt, wird die christl. Argumentation unmittelbar nachvollziehbar. Ein kurzer Epilog (39f), in dem sich der Heide selbst für besiegt u. seinen Anschluss an den Christenglauben erklärt, lässt den Dialog in allgemeiner Freude ausklingen. – Der Werbung für das Christentum dient die als Seitenthema in praefatio u. den Stücken der Rahmenhandlung entwickelte, nach ciceronischem Muster idealisierte Darstellung christlicher Freundschaft, die am Ende der Dialoghandlung auch Caecilius einschließt. Zusammen mit der Demonstration des hohen Niveaus christlicher Bildung sowohl innerhalb der Rede des Octavius als auch durch rhetorische Anlage, elaborierte Imitationstechnik, Stil u. Sprache der Schrift selbst vermag sie wirkungsvoll der nicht unbegründeten Angst der paganen Adressaten vor dem Verlust der bisherigen sozialen Bindungen u. des gesellschaftlichen Status nach einer Bekehrung zu begegnen, indem M. F. zeigt, wie gut auch unter Christen kultivierte amicitia funktioniert.

d. Literarische Gattung u. Form. Die gleichermaßen apologetische wie protreptische

Ausrichtung der gesamten Schrift als Muster der Überwindung paganer Vorurteile u. vorbildhafter Bekehrung hat ihr Gegenstück in den Reden des Heiden u. Christen, in denen ebenfalls wechselseitiger Angriff u. Verteidigung mit der Werbung für die skeptische Philosophie (zB. 13) bzw. das Christentum (zB. 38) kombiniert sind. Insofern das apologetische Moment selbständiges Gewicht besitzt u. nicht vollständig in der Protreptik aufgeht, lässt sich der Octavius zur *Apologetik rechnen, deren Arsenal er sich über weite Strecken bedient (zum schwer fassbaren Gattungscharakter M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum [2000] 18/23). M. F. hat als erster lateinischer Apologet die Form des *Dialogs gewählt. Ein christl. Vorbild zu postulieren (die Dialoge Justins u. Aristons v. Pella sind nur entfernt vergleichbar), ist unnötig, da der vom Titel u. ersten Satz an programmatische Anschluss an Cicero die für eine Apologie ungewöhnliche nicht-monologische Form hinreichend erklärt. Alle Versuche, M. F. in die Entwicklung des christl. Kontroversdialogs organisch einzugliedern, lassen im Gegenteil seine Besonderheit hervortreten (s. M. Hoffmann, Der Dialog bei den christl. Schriftstellern der ersten vier Jhh. [1966] 28/39; B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristl. Lit. [1970] 46/50; P. L. Schmidt, Zur Typologie u. Literarisierung des frühchristl. lat. Dialogs: EntrFondHardt 23 [Genf 1977] 167). Titel u. Inhalt ehren den verstorbenen Freund. Eine Memorialschrift (A. Elter, Prolegomena zu M. F. [1909]) ist der Dialog darum nicht, sondern die literarische Ehrung wie regelmäßig bei Cicero nur ein Nebenaspekt. Ciceronisch ist der Aufbau mit auktorialem Proömium, liebevoll geschilderter Rahmenhandlung mit lebhaftem Wechselgespräch u. die sachliche Erörterung in utramque partem in längeren zusammenhängenden Reden, unciceronisch nur die Zutat eines Schiedsrichters, für den dessen erkenntnistheoretischer Skeptizismus keinen Platz lässt. Die engste literarische Parallele bietet der Schiedsrichter Favorin bei Gell. 18, 1, der die Argumentation eines Akademikers u. Stoikers bewertet, doch ist das Phänomen älter (Schiedsrichter in Dialogen u. a. bei Tac. dial. 4, 2/5, 2 u. Plut. quaest. conv. 615E. 747B; amat. 750A; non posse suav. vivi sec. Epic. 1096f) u. auch die Lebenswelt mit ihren schulischen u. öffentlichen Agonen bot M. F. vielfältige Vorbilder. Die Bekehrung des Heiden am Ende ist nicht nur ein Zugewinn für die Dramatik der Dialoghandlung, sondern verändert den Charakter des philosophischen Dialogs grundlegend: Aus der urbanen intellektuellen Diskussion über einzelne Fragestellungen wird eine grundsätzliche u. zur persönlichen Entscheidung nötigende Auseinandersetzung mit dem richtigen Lebensentwurf. Dies nähert die Schrift den Protreptiken, die für eine philosophische (Aristoteles, Cicero; zur Gattungstradition des paganen Konversionsdialogs Schäublin) bzw. christl. (Tatian, *Clemens v. Alex.) Lebensweise werben. Als Einlagen finden sich kleinere literarische Formen wie die Ekphrasis der spielenden Kinder 3, 5f u. der doxographische Philosophenkatalog 19, 3/20, 1, vor allem aber die Reden des Heiden u. Christen, die dem Schema der Gerichtsrede folgen: Auf die Einleitung 5, 1/6 mit dem Appell an den Richter M. F. u. der thetischen Gegenüberstellung von christlichem Aberglauben u. philosophischer Vernunft folgt als narratio des Caecilius 5, 8/13 (5, 7 leitet über) die Darlegung des philosophischen Skeptizismus als Grundlage des eigenen heidn. Götterglaubens u. -dienstes. Dieser wird im ersten Teil der Argumentation 6, 1/7, 6 positiv begründet (comprobatio), der christl. Glaube u. Gottesdienst im zweiten 8, 1/12, 6 abgewiesen (refutatio). Als peroratio lässt M. F. Caecilius sein skeptizistisches Credo wiederholen. Analog verfährt Octavius in seiner Antwort. Der Einfluss der Schule mit ihren Kontroversien u. der Gerichtspraxis (alle Gesprächspartner sind Anwälte) ist unverkennbar. Eine systematische Untersuchung der literarischen Technik fehlt (zur Bedeutung der Literarisierung als solcher K. Heyden, Christl. Transformation des antiken Dialogs bei Justin u. M. F.: ZsAntChrist 13 [2009] 204/32). Neben der Parallelisierung der Reden (vergleichende Übersicht bei J. Beaujeu [Hrsg.], M. F. Octavius[2] [Paris 1974] VIII/XIII), ihrer feinen Vorbereitung durch die Rahmenerzählung (Symbolik des Strandspaziergangs, der spielenden Kinder u. a.; als Allegorie gedeutet von T. Uhle, Der Strandspaziergang im Octavius des M. F. als Begegnung mit dem Unverfügbaren: JbAC 51 [2008] 44/54; strukturell vergleichbar ist Cic. rep. 1) u. der im Ethos der Reden aufgenommenen Charakterzeichnung sorgt ein Netz leitmotivisch verwendeter Schlüsselwörter,

allen voran religio / superstitio, für die gedankliche u. künstlerische Einheit des Werks. Indem M. F. zahllose Anspielungen u. Zitate samt des evozierten Kontextes in seinen Argumentationsgang einschmilzt, erzielt er eine enorme gedankliche Verdichtung (beispielhaft für die Vergilzitate Freund 101/91).

e. Sprache u. Stil. Obwohl zeitgebundene Erscheinungen nicht fehlen (zu den vereinzelten spätlat. u. christl.-bibl. Elementen Ch. Mohrmann, Les éléments vulgaires du latin des chrétiens: VigChr 2 [1948] 88/101. 162/84. 216/39, bes. 164f; dies., Études sur le latin des chrétiens 2 [Roma 1961] 38; K. Abel, M. F. Octavius: RhMus 110 [1967] 248/83; J. Fontaine, Aspects et problèmes de la prose d'art latine au 3e s. [Torino 1968] 98/100; Gräzismen sind peinlich vermieden; gute Bemerkungen zur Sprache bei E. Löfstedt, Vermischte Studien zur lat. Sprachkunde u. Syntax [Lund 1936] u. v. Geisau 981/3; eine umfassende Untersuchung fehlt) u. sich M. F. dem Manierismus der Zweiten Sophistik nicht völlig entziehen konnte (zB. exzessive Vorliebe für asyndetische Dikola u. Trikola, regelmäßig chiastischer oder paralleler Bau, Freude an pointierter Zuspitzung), sind Sprache u. Stil samt Prosarhythmus (dazu K. Müller, Rhythmische Bemerkungen zu M. F.: MusHelv 49 [1992] 57/73) dem Gattungsstil des Dialogs entsprechend wesentlich klassizistisch geprägt (E. Norden, Die antike Kunstprosa [1898] 605f; v. Geisau 979/83; v. Albrecht 163/5; Heck 515f). Auch Sprache u. Stil der Quellen schmilzt M. F. konsequent in seine Diktion ein, die trotz der Fülle an Klang-, Stellungs- u. Sinnfiguren u. Bildern klar, lebendig u. konzise bleibt. Man wird den Klassizismus des Octavius, der den strengeren des Lactanz vorbereitet, als bewussten u. programmatischen Versuch werten, den gebildeten Adressaten ein konkurrenzfähiges christl. Sprachkunstwerk vorzulegen, das ihrer Sensibilität für die Form anders als die bisherige Apologetik oder die Bibelübersetzungen Rechnung trägt, um diese als Hemmnis für die Bekehrung zu überwinden. In diesem Versuch der Inkulturation, der die christl. Vorbehalte gegenüber der Rhetorik mutig überwindet, liegt vielleicht M. F.' größte missionarische Leistung.

f. Ankündigung einer weiteren Schrift. Oct. 36, 2 (s. auch 40, 1) verweist M. F. in Anlehnung an Cic. div. 2, 19 darauf, das Problem der Prädestination solle nötigenfalls gesondert behandelt werden. Hieronymus las eine heute verlorene Schrift De fato, die unter M. F.' Namen umlief, hielt sie aus stilistischen Gründen aber für untergeschoben (vir. ill. 58 [161 Ceresa-Gastaldo]; ebenso ep. 70, 5). An seinem Urteil zu zweifeln, besteht kein Anlass. Ob Oct. 36, 2 überhaupt als ernsthafte Ankündigung einer weiteren Schrift zu verstehen ist, ist fraglich. Falls M. F. sie ausgeführt hat, ist sie nicht erhalten.

B. Philosophisch-theologische Anschauungen. I. Ausprägung des Christentums im Verhältnis zur vorausgehenden Apologetik. Die weitgehende Absenz dogmatischer Inhalte erlaubt keine Zuordnung von M. F. zu einer bestimmten theologischen Strömung der Zeit. Der Gnosis steht er, wie das Insistieren auf Gott als gutem Schöpfer u. die Betonung der leiblichen Auferstehung 34, 6/12 zeigen, denkbar fern (anders neuerdings wieder G. Stölting, Probleme der Interpretation des Octavius von M. F. [2006]; schon R. Kühn, Der Octavius des M. F. [1872] sah in M. F. einen doketisch-gnostischen Häretiker), teilt aber mit dem Gros der antiken Philosophie den Zug zum Intellektualismus. Der Verzicht besonders auf alle christologischen Aussagen (treffend bemerkt Beaujeu aO. XVII, nur der erste u. dritte Teil des apostolischen Glaubensbekenntnisses seien bei M. F. präsent) wurde kontrovers beurteilt. Er ist wohl weder als Zeichen mangelnder Kenntnis oder lauen Christentums noch primär als Tribut an die Arkandisziplin, sondern als bewusste Entscheidung zu bewerten, die Protreptik, die höchsten Wert auf den Monotheismus der Christen legt, nicht unnötig zu belasten (Mühl), vielleicht auch als Versuch, innerchristlichem Streit aus dem Weg zu gehen. Desgleichen tritt die Bibel, die nie zitiert, sondern auf die nur gelegentlich angespielt wird (D. S. Wiesen, Virgil, M. F. and the Bible: Hermes 99 [1971] 70/91; zur Annahme häufigerer Aufnahmen neigt G. W. Clarke [Hrsg.], The Octavius of M. F. [New York 1974]; zurückhaltender M. Pellegrino / P. Siniscalco / M. Rizzi [Hrsg.], Marco Minucio Felice. Ottavio [Torino 2000] u. Beaujeu aO.), gegenüber den stoisch-platonischen Begründungen von Monotheismus, Dämonologie u. Auferstehungsglauben ganz zurück, wobei diese stets Mittel zum apologetischen Zweck bleiben. Ohne dass sich M.

F. einem der erhaltenen Texte enger anschlösse, ist der Materialreichtum des Octavius ohne breite Kenntnis der vorausgehenden griech. Apologetik nicht denkbar (s. u. Sp. 820). Neu sind der Grad stilistischer u. kompositorischer Perfektion, den allenfalls Clemens v. Alex. erreicht, die literarische Gestaltung u. die Argumentationsstruktur. Auch gegenüber der christl. Hauptquelle, Tertullians Apologeticum, fallen die Unterschiede in Stil, Aufbau u. Skopos ins Auge: Der juristische Aspekt ist bei M. F. nebensächlich, dafür treten die Auseinandersetzung mit der Philosophie, die viel konzilianter, aber nicht unkritisch behandelt wird, u. die werbende Demonstration des kulturellen Niveaus der Christen hervor; als erster hat M. F. den Skeptizismus als ernsten Gegner erkannt u. zu überwinden versucht.

a. Christlicher Gottesbegriff. Ausgehend von der guten Ordnung der Schöpfung in allen ihren Teilen (17, 3/18, 7), dem consensus omnium (18, 11), poetarum (19, 1f) u. philosophorum (19, 3/20, 1) führt M. F. eindringlich einen natürlichen Gottesbeweis aus. Gottes umfassende Providenz (18, 3), Ewigkeit (18, 7), Unerkennbarkeit u. Transzendenz (18, 8f), Namenlosigkeit (18, 10; die Bezeichnungen pater, rex u. dominus werden nicht an sich, sondern als für den heidn. Adressaten missverständlich verworfen), Unsichtbarkeit (32, 4/6: Vergleich mit Wind u. Sonne), Allgegenwart u. Allwissenheit (32, 7/9) werden ebenso wie sein geschichtsmächtiges Wirken (zB. 25, 12; 33, 3) klar benannt. Die präsentische Beschreibung des Schöpfers (18, 7: qui universa, quaecumque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat) wehrt die Reduktion auf einen ersten Beweger ab. Der eine Gott, Mittelpunkt von M. F.' Glauben, der Vater aller Menschen (32, 8), sorgt auf Erden fürsorglich für die Seinen (38, 4), gerade indem er sie heilsam prüft (36, 8f), u. verleiht ihnen am Ende als Richter über Gute u. Böse (34, 12) ewige Seligkeit (38, 4).

b. Doktrinäres. Ebenso wie klare christologische Aussagen (der Name Jesu Christi fällt nicht; Leben, Leiden u. Himmelfahrt kommen nicht vor; lediglich auf die Tatsache der Kreuzigung, die göttliche Natur Christi u. seine Sündlosigkeit wird 29, 2f indirekt hingewiesen) fehlen solche zur Trinitätslehre, auf die einzelne dreigliedrige Ausdrücke (18, 7: verbum, ratio, virtus; 19, 2: mens, ratio, spiritus; 31, 8: deus parens, fides, spes; ähnlich 38, 4) bestenfalls leise anspielen. M. F. spricht von der Offenbarung Gottes durch die Propheten, an der die heidn. Philosophie schattenhaft partizipiert (34, 5; s. auch 19, 4; auf den Altersbeweis verzichtet er im ganzen Werk), nicht von der Offenbarung in Christus. Ausführlicher werden nur der Glaube an Auferstehung (34, 6/12) u. Endgericht (34, 12/35, 6) sowie eine Dämonologie (26, 7/27, 8) vorgetragen. – Trotz der Anspielung auf Tit. 3, 7 (31, 8: spei coheredes) leitet M. F. die Auferstehungshoffnung der Christen, die schon ihr irdisches Leben prägt (38, 4), nicht von Christi Auferstehung ab, sondern argumentiert rein philosophisch: Das Konzept eines Weiterlebens nach dem Tod finde sich auch in der pythagoreischen u. platonischen Seelenwanderungslehre (34, 6/8), die Erneuerung des Leibes als christliches Spezifikum sei für Gottes Allmacht nicht schwierig (34, 9f), die natürlichen Kreisläufe von Sonne, Sternenhimmel u. Jahreszeiten seien als Symbol der Hoffnung auf Wiederauferstehung eingesetzt (34, 11f). Dieser geht die Vernichtung der Welt im Feuer voraus. Die stoische Ekpyrosis, die vergänglichen Welten Epikurs u. die Lehre Platons, wonach der Demiurg die auf Dauer angelegte Welt prinzipiell auflösen könne (hierzu wird Tim. 37f referiert), konvergierten als halbwahrer Abklatsch (34, 5: umbra interpolatae veritatis) mit der atl. Weissagung, auf die sich M. F. so nur mittelbar beruft (vgl. aber C. P. Thiede, A pagan reader of 2 Peter. Cosmic conflagration in 2 Peter 3 and the Octavius of M. F.: JournStudNT 26 [1986] 79/96). Die Auferstehung erfolgt zu Gottes Gericht, das mit langer Verzögerung, aber vollkommener Gerechtigkeit (34, 12) die Guten belohnt (die ewige Seligkeit ist 38, 4 beiläufig erwähnt) u. die Bösen mit ewiger Qual im Höllenfeuer straft, das nicht biblisch, sondern mit dem mythologischen Analogon des Hades u. dem natürlichen des Vulkanismus ausgemalt wird (35, 1/3). Als strafwürdig hebt M. F. die Nichterkenntnis Gottes hervor u. moralische Verfehlungen, namentlich den Ehebruch (35, 4/6). Die Frage der Theodizee wird knapp u. nicht sehr klar beantwortet (gegen den schlichten Determinismus der *Astrologie hält M. F. an persönlicher Freiheit u. Schuld des Menschen wie an Gottes Präszienz u. Prädestination fest) u. vertagt (36, 1f). Dem Problem

scheinbaren irdischen Glücks u. Unglücks bis zum Martertod begegnet M. F. mit stoischen Argumenten u. der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes im Jenseits (36, 3/37, 12). – Einbezogen in das Strafgericht sind die Dämonen (35, 1). Diesen kommt in M. F.' Argumentation eine Schlüsselrolle zu. Als böse *Geister, die sich von Gott abgewandt, ihre ursprünglich reine Geistigkeit durch irdische Begierden verloren haben u. ins Elend gestürzt sind, sind sie es, die die Menschen zum heidn. Irrglauben verführen, indem sie die Präsenz von Gottheiten suggerieren, Auspizien u. Orakeln den Anschein der Wahrheit verleihen u. Wunderheilungen an von ihnen Besessenen vortäuschen. Die Christen, deren *Exorzismus sie fürchten, hassen u. verleumden sie u. veranlassen ihre Verfolgung durch die Heiden (26, 7/27, 8). Obwohl sich M. F.' Auffassung sachlich mit der von anderen Apologeten in ähnlichem Kontext entwickelten Lehre vom Sturz der *Engel (Athenag. leg. 23/7; Tert. apol. 21, 3/23) weitgehend deckt, verzichtet er völlig auf eine spezifisch christl. Herleitung u. beruft sich nur auf die pagane *Magie (Hostanes) u. Philosophie, namentlich Platon (conv. 202e), dessen Eros ebenso wie das Daimonion des Sokrates, die unsichtbaren Helfer der Magier u. einige pagane Götter unter die Dämonen subsumiert werden. Zeitgenössische heidnische Vorstellungen von Mittelwesen, besonders des Apuleius (De deo Socratis ist wohl unmittelbar benutzt), sind amalgamiert, ohne dass dies zur Klarheit beitrüge (R. Berge, Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des M. M. F., Diss. Freiburg i. Br. [1929] 32/67; v. Geisau 1371/3; D. Briquel, M. F.: ders. / Ch. Guittard [Hrsg.], Des Sévères à Constantin = La divination dans le monde étrusco-italique 8 [Tours 1999] 125/30).

c. Kultus u. Ethik. Indem Riten, moralische Überzeugungen u. sittliches Verhalten der Christen im Zentrum von Angriff u. Abwehr stehen, prägen sie das Bild von M. F.' Christentum. Dennoch beschränkt sich M. F. meist auf die Widerlegung falscher Vorwürfe; positive Aussagen zum Gemeindeleben u. besonders zu den Sakramenten fehlen weitgehend; die Nähe zur stoischen Ethik ist bewusst gesucht. So werden die Anschuldigungen, die Christen verehrten den Kopf eines *Esels u. die *Genitalien ihres Priesters, zur *Initiation werde ein Ritualmord an einem Säugling begangen u. dieser in einem thyesteischen *Mahl verzehrt (9, 3/5; J. P. Waltzing, Le crime rituel reproché aux chrétiens du 2e s.: Musée Belge 29 [1925] 209/38; F. J. Dölger, Sacramentum infanticidii: ACh 4 [1934] 188/228; W. Speyer, Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen: JbAC 6 [1963] 129/35), lediglich in retorsio an die Heiden zurückgegeben (28, 7/29, 1; 30), ohne das Missverständnis von Taufe (auf die gottgegebene aquae et spiritus ratio ist 19, 4 in anderem Kontext immerhin angespielt) u. Abendmahl aufzuklären. Dem Zerrbild wüster u. inzestuöser Orgien (9, 6; **Blutschande [Inzest]) hält M. F. die sittsamen Gastmähler der Christen (31, 1/5) entgegen, ohne auf Wesen u. Bedeutung der Agape hinzuweisen. Die Verehrung des *Kreuzes u. eines gekreuzigten Verbrechers wird bestritten, ohne dass die Bedeutung von Christi Kreuzestod u. christliche Kreuzesfrömmigkeit in den Blick kämen (29, 2/8; F. Di Capua, La croce e le croci nell'Ottavio di Minucio Felice: RendicAccArchNap 26 [1951] 98/114). Positiv wird die Tempel-, Opfer- u. Bildlosigkeit u. die Nicht-Öffentlichkeit der Religionsausübung als Verehrung Gottes im Geist (Anspielung auf 1 Reg. 8, 27) u. durch ein tugendhaftes Leben gedeutet (Oct. 32). Dieses prägen Unschuld, Gerechtigkeit u. Nächstenliebe (32, 3), brüderliche Gemeinschaft (31, 8), Keuschheit außerhalb u. innerhalb der Ehe (31, 5), innere Freiheit gegenüber irdischen Gütern u. angesichts von Leiden, Drangsal u. Tod (36, 3/37, 6) sowie die sensible Vermeidung jeder auch mittelbaren Beteiligung am heidn. Kult durch die Teilnahme an Festen, Schauspielen, Speisungen mit Opferfleisch u. anderen Bräuchen (37, 11/38, 4). Obwohl die moralische Integrität auch in den Christenprozessen als ihr Signum erscheint (28, 1/5) u. die Todesfreudigkeit von Männern, Frauen u. Kindern im Martyrium gerühmt wird (37, 1. 5), vermeidet M. F. übertriebenen Tugendstolz u. erwähnt lapsi (28, 4) u. Renegaten (35, 6). Wichtig ist ihm die freiwillige Armut der Christen (36, 3/7), der Verzicht auf Ämter u. Karrieren (37, 7/10) u. darauf, den Glauben zur Schau zu stellen (38, 6). Nur gestreift wird der sonst prominente Atheismus-Vorwurf (8, 3).

II. Verhältnis zum Judentum. Das Judentum begegnet bei M. F. nur beiläufig als historisches Phänomen (10, 4; 33, 2/5). Von Kon-

kurrenz zu jüdischer Mission oder Interesse an der heilsgeschichtlichen Bedeutung Israels ist nichts zu spüren. Heide wie Christ gehen von der Identität des jüd. (Verehrung durch Opfer im Tempel) u. christl. Gottes aus, des einen Gottes aller Menschen (33, 3). Die Juden haben sich trotz der Warnung der Propheten von ihm abgewandt u. ihr Unglück samt der Niederlage gegen die Römer, die als Züchtigung von Gottes Hand gedeutet wird (33, 4), selbst verschuldet. Solange sie sich an die guten Gebote Gottes hielten, erfüllte er die Zusagen an Abraham (de paucis innumeri facti) u. *Moses (de servientibus reges); auf den Untergang des Pharao im Schilfmeer ist deutlich angespielt (33, 3). Als historische Quellen nennt M. F. neben den Schriften der Juden (gemeint wohl das AT) Flavius Josephus u. einen Antonius Julianus (33, 4).

C. Auseinandersetzung mit dem Heidentum. I. Grundsätzliches Verhältnis zum Heidentum u. Staatskritik. M. F. sieht im Heidentum nicht den Feind, sondern den Gegenstand der Mission. Von der Erkenntnisfähigkeit aller Menschen geht er aus (17, 2). Die eigene Bekehrung (1, 4), frühere Irrtümer u. die Beteiligung an Christenprozessen (28, 1/5) werden didaktisch genutzt. Neben dem Entgegenkommen durch urbanen Ton u. literarische Form, plausible Darstellung einer paganen Position in kompakter Form u. Aufnahme populärer Philosopheme steht die klare Ablehnung des Polytheismus, Romkults, absoluten Geltungsanspruchs der Rhetorik u. Philosophie im Allgemeinen u. speziell der Skepsis. Die Darstellung des Heidentums ist durch die röm. Perspektive u. auffällige Selektion geprägt. Gar nicht (*Mithras) oder nur am Rande erwähnt (Isis, Eleusis) werden die Mysterienkulte u. der Kaiserkult (nur die Vergöttlichung von Kaisern wird 24, 2f ironisch verworfen; *Herrscherkult). Als Exponenten des Heidentums wählt M. F. mit der Verbindung von Skeptizismus u. römischem Traditionalismus eine in der Oberschicht des Westens wohl verbreitete Position (Lieberg; B. Aland, Christentum, Bildung u. röm. Oberschicht: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 11/30). Dem Stolz auf die historische Entwicklung Roms zum Weltreich, einer der Säulen der Romideologie, die sich mit dem traditionellen Staatskult verbindet, begegnet M. F. mit scharfer Verurteilung der nationalen Geschichte u. Verhöhnung der altröm. Gottheiten (25; dazu E. Heck, M. F. u. der röm. Staat: VigChr 38 [1984] 154/64; J. Rüpke, Literarische Darstellungen röm. Religion in christl. Apologetik: ders. / D. Elm von der Osten / K. Waldner [Hrsg.], Texte als Medium u. Reflexion von Religion im röm. Reich [2006] 209/23). Eine radikale Ablehnung des röm. Staates lässt sich daraus nicht ableiten, bleibt doch M. F. als Rechtsanwalt (2, 3) institutionell eingebunden, wohl aber ein entwickeltes Problembewusstsein.

II. Auseinandersetzung mit dem Polytheismus. M. F. lässt seinen Heiden einen allgemeinen, nicht auf römische Götter beschränkten Polytheismus vertreten. Neben den Gottheiten des Staatskults treten ägyptische Götter hervor, wie es der Bedeutung des Isis-Serapis-Kultes in der Zeit u. der literarischen Tradition der Verspottung ägyptischer monstra entspricht. Die genauere Kenntnis numidischer Götter (24, 1; 30, 3) mag sich aus M. F.' Herkunft erklären. Caecilius verficht einseitig die religio civilis; philosophische Rationalisierungsversuche blendet er aus, die poetische mythologische Rede lehnt er scharf ab (7, 5; 11, 9), während sie der Christ elegant als Annäherung an die bibl. Wahrheit aufnehmen (19, 1f) bzw. zum Beleg euhemeristischer Mythendeutung heranziehen kann (23, 1/4; *Euhemerismus). Die polytheistische Religion erscheint geprägt von Tempeln u. Bildern, einer Vielzahl an Priesterschaften u. dem Auspizien- u. Orakelwesen (6/8; 26). Wichtig ist den Heiden ihr Alter, ihre Nützlichkeit u. die mit ihrer Hilfe erreichte Garantie des Staatswohls (8, 1). Verteidigt werden Existenz u. Wirkmacht der Götter außer mit dem stoischen Argument des consensus gentium (8, 1) vor allem mit einer Fülle an geschichtlichen Beweisen. Verfallserscheinungen des Polytheismus werden benannt (7, 6), die Hinwendung zur überkommenen Religion, die in der Krise des 3. Jh. auch sonst begegnet, stellt M. F. aber glaubhaft als echtes Gefühl dar. Die Widerlegung des Polytheismus als superstitio ist auf die Position des Gegners abgestimmt. Die Verbindung von erkenntnistheoretischer Skepsis u. Traditionalismus wird als inkonsistent angegriffen (16, 1/4; zur Berechtigung dieses Vorwurfs v. Geisau 959f). Der Beweisgang für den Monotheismus stützt sich auf für die akademische

Skepsis relevante Argumente: Erfahrungstatsachen (natürlicher Gottesbeweis 18, 5/7), Begriffsbestimmung (Beweis aus den Prädikaten von deus 18, 8/10) u. Konsensualargumente (consensus omnium: 18, 11; poetarum: 19, 1; philosophorum: 19, 2/20, 1). Gegen die historische Argumentation für die Existenz der Götter entfaltet M. F. breit eine euhemeristische Göttererklärung (20, 5/24, 4), gegen die für ihre Wirkmacht bietet er u. a. geschichtliche Gegenbeispiele (26) u., logisch nicht ganz konsequent, aber vielleicht die skeptische Eigenart von Alternativargumentationen aufgreifend, die Dämonologie auf, um das partielle Eintreffen von Auspizien u. Orakeln u. die Entstehung u. Zählebigkeit des Polytheismus zu erklären, der zuvor durch die Naivität der Alten (20, 5), die Wirkung von Tradition u. Schule, das Prestige der Dichter (23, 1; 24, 10) u. massenpsychologische Effekte (24, 13) erklärt worden war. Nützlichkeit u. Relevanz für das Staatswohl werden bestritten, im Zentrum der detailreichen Kritik stehen Absurdität, Lächerlichkeit u. Amoralität der paganen Gottesvorstellung u. Mythen, die zu ethisch verwerflichem Verhalten verführen (Sittengemälde: 28/31).

III. Auseinandersetzung mit der Philosophie. M. F. ist kein Philosoph u. wendet sich nicht an zünftige Philosophen. Argumentiert wird innerhalb des von Cicero u. Seneca bereitgestellten Rahmens. Der Bezug auf zeitgenössische Entwicklungen im Platonismus oder in der Skepsis (Sextus Empiricus) lässt sich kaum nachweisen. Den Heiden lässt M. F. nicht die radikale Skepsis eines Pyrrhon, sondern die akademische eines Arkesilaos u. Karneades, allerdings in populärer (nicht vulgärer), mit radikalen Elementen durchsetzter Form vertreten (H. A. Gärtner, Die Rolle u. die Bewertung der skeptischen Methode im Dialog Octavius des M. F.: Panchaia, Festschr. K. Thraede = JbAC ErgBd. 22 [1995] 141/7; A. Fürst, Die Selbsterkenntnis des Skeptikers im Octavius des M. F.: ZsAntChrist 4 [2000] 270/81), zu deren Bekämpfung die von den Skeptikern geschätzte Literaturform des Kontroversdialogs u. in großem Umfang stoisch-platonische Argumente bemüht werden. So entstammen die meisten Beweise für die Existenz Gottes aus der Ordnung des Makro- u. Mikrokosmos zu Beginn der Octavius-Rede samt der Analogien aus Geschichte u. Natur, der Kosmopolitismus (17, 2), die Annahme gleichzeitiger Immanenz u. Transzendenz Gottes (32, 7/9, auch 18, 4f), die Verehrung Gottes im Geist u. durch moralisches Handeln (32, 2f) der Stoa; platonisch erscheint zB. die fast mystische Anerkenntnis des Nichtwissens (18, 8f) oder die Scheu vor öffentlicher Ausbreitung der eigenen Gotteserkenntnis (19, 14f). Verarbeitet ist daneben viel Traditionsgut, so in der Polemik gegen die Vielgötterei u. den Anthropomorphismus der polytheistischen Gottesvorstellung. Trotz der Annäherung an die monotheistisch-dogmatischen Schulen schließt sich M. F. keiner völlig an: Die stoischen Argumente für die Providenz werden genutzt, die Theorie vom σπερματικὸς λόγος nicht, der stoische Determinismus wird verworfen. Als Ahnherr des Skeptizismus wird Sokrates scharf angegriffen (38, 5), der Agnostizismus mit Verwendung Platons (Phaedo 88b/90d) psychologisch auf die von der trügerischen Rhetorik enttäuschte Wahrheitssuche zurückgeführt (14, 5f). Obwohl die Verwandtschaft der Philosophie besonders Platons mit dem Christentum immer wieder betont wird (20, 1), bleibt M. F.' Haltung ihr gegenüber ambivalent. Uneingeschränkte Anerkennung auch Platons findet sich nirgends (19, 14f; 34, 6), die Vorordnung der bibl. Wahrheit ist festgehalten (34, 5), an prominenter Stelle werden ethische Defizite der Philosophen betont u. der Wahrheitsbesitz des Christentums als Vollendung philosophischer Wahrheitssuche proklamiert (38, 5f; S. Freund, Philosophorum supercilia contemnimus: Gymn 107 [2000] 425/34). Dennoch kommt M. F. mit der programmatischen Verbindung von Religion u. Philosophie u. der intellektualistischen Gesamttendenz der Schrift, in deren Rahmen die Bekehrung des Heiden psychologisch plausibel ist, der Geisteshaltung der Oberschicht weiter als andere Apologeten entgegen, ohne dass man den Octavius deswegen als praeambula fidei von tieferen Erkenntnis- u. Glaubensschichten des M. F. abrücken müsste (v. Geisau 974).

D. Quellen u. Nachwirkung. I. Quellen. a. Christliche Texte u. christenfeindliche Polemik. Aus AT, NT u. Apokryphen wird nicht zitiert, Anklänge namentlich an die Briefe des Paulus begegnen vor allem im letzten Teil der Rede des Octavius öfter (Beaujeu aO. [o. Sp. 810] XXXVII; v. Geisau 970). Wörtliche Anleihen aus den griech. Apologien des 2. Jh. lassen sich nicht erhärten.

Sachliche Übereinstimmungen sind selbstverständlich zahlreich, wenn der Monotheismus verteidigt, die Amoralität der polytheistischen Mythen attackiert, die Ungerechtigkeit gerichtlicher Verfolgung der Christen gebrandmarkt oder der Geltungsanspruch der Philosophie gegenüber christlicher Lehre relativiert wird. Engere Berührungen zeigen Theophil. Ant. ad Autol. 1, 2/6 zu Oct. 17f (natürlicher Gottesbeweis); 2, 2 zu Oct. 24, 3. 8 (Anfertigung der Götzen); Iustin. apol. 1, 9/13 zu Oct. 32, 2 (wahre Verehrung); apol. 1, 55 zu Oct. 29, 8 (Kreuzzeichen); apol. 1, 61, 11 zu Oct. 18, 10 (Namenlosigkeit Gottes); apol. 2, 4/7 zu Oct. 26/8 (Dämonen); Tat. or. 6, 3f zu Oct. 34, 10 (Auferstehungsleib), doch ist angesichts der Belesenheit des M. F. von vielfältiger Ergänzung der Hauptquelle, Tertullians Apologeticum, auszugehen (reiches Material in den Kommentaren). Zahlreiche wörtliche Anklänge u. die Übernahme ganzer Motivkomplexe belegen hierbei, dass nicht eine hypothetische gemeinsame lat. Quelle, sondern direkte Benutzung Tertullians vorliegt. Dass der notorische, von Geschmacks- u. Werturteilen belastete Streit um die Priorität zugunsten des Apologeticum zu entscheiden ist, zeigt u. a. der Vergleich einzelner Stellen, an denen M. F. schwer rekonstruierbare Details weglässt (zB. Oct. 31, 3: ius est apud Persas misceri cum matribus wie apol. 9, 16, dort aber mit Angabe der Quelle Ktesias; Oct. 34, 7 ist die Wiedergeburt in Tierkörpern pauschal mimi convicio getadelt, apol. 48, 1 nennt den Mimographen Laberius), die teils assoziativere Reihung bei M. F., die bei Priorität des M. F. schwer erklärbare engere Beziehung des Octavius zum Apologeticum als zu Ad nationes, die Verschmelzung christlicher u. philosophischer Inhalte durch M. F., die Tertullian mühsam hätte rückgängig machen müssen (E. Ahlborn, Naturvorgänge als Auferstehungsgleichnis bei Seneca, Tertullian u. M. F.: WienStud 103 [1990] 123/37), besonders aber, dass M. F. Tertullian ganz so wie seine anderen Hauptquellen benutzt, dagegen umgekehrt eine singulär intensive u. behutsame Verwendung durch Tertullian zu postulieren wäre (Becker). Dennoch bleiben die Arbeiten der Minucianer (wichtig A. Ebert, Tertullians Verhältnis zu M. F. = AbhLeipzig 5, 5 [1868]; J. Stiglmayr, Zur Priorität des ‚Octavius' des M. F. gegenüber dem ‚Apologeticum' Tertullians: ZKTh 37 [1913] 221/43; R. Beutler, Philosophie u. Apologie bei M. F., Diss. Königsberg [1936]; J. Schmidt, M. F. oder Tertullian? [1932]; eine vergleichende Übersicht Tertullian - M. F. bei W. Krause, Die Stellung der frühchristl. Autoren zur heidn. Lit. [Wien 1958] 159/62 u. Pellegrino / Siniscalco / Rizzi aO. [o. Sp. 812] 35f) u. Tertullianer (R. Heinze, Tertullians Apologeticum = AbhLeipzig 62, 10 [1910] 279/410; J. G. P. Borleffs, De Tertulliano et Minucio Felice [Groningen 1925]; H. Diller, In Sachen Tertullian - M. F.: Philol 90 [1935] 98/114. 216/39; B. Axelson, Das Prioritätsproblem Tertullian - M. F. [Lund 1941]; A. Della Casa, Le due date dell'Octavius: Maia 14 [1962] 26/39; Beaujeu aO. LIV/LXVII; C. Tibiletti, Il problema della priorità Tertulliano – Minucio Felice: Hommages à R. Braun 2 [Paris 1990] 23/34) methodisch u. sachlich lehrreich. Im Übrigen ist ohne Schematismus von Fall zu Fall neben der direkten Abhängigkeit auch das Vorliegen gemeinsamer Quellen, apologetischer Topik, mündlicher Tradition u. zufälliger Konvergenz zu prüfen. Die systematische Untersuchung weiterer Aufnahmen Tertullians, von der die Prioritätsfrage abschreckte, verspricht neue Funde (37, 2/4 stellt zB. J. G. Préaux, À propos d'un dilemme de M. F.: Latom 14 [1955] 262/70 neben Tert. cor.; Tibiletti aO. weist auf test. anim. als Vorbild des Octavius hin). – Die 9, 6 u. 31, 2 erwähnte Rede Frontos ist trotz wiederholter Versuche, die ganze oder wesentliche Teile der Ausführungen des Caecilius auf sie zurückführen (P. Frassinetti, L'orazione di Frontone contro i Cristiani: GiornItFilol 2 [1949] 238/54; zuletzt C. P. H. Bammel, Die erste lat. Rede gegen die Christen: ZKG 104 [1993] 295/311), wohl doch nur punktuell benutzt (P. Krafft, Fronto u. M. F.: Alvarium, Festschr. Ch. Gnilka = JbAC ErgBd. 33 [2002] 219/25; Hasenhütl 74/83). Dasselbe gilt für den Alethes Logos des Kelsos (*Celsus), aus dem sich keine direkten Entlehnungen, sondern nur sachliche Berührungen in der Rede des Heiden nachweisen lassen (O. Gigon, Die antike Kultur u. das Christentum [1966] 104/18; anders J. M. Vermander, Celse, source et adversaire de M. F.: RevÉtAug 17 [1971] 13/25). Davon, dass M. F. mit der antichristl. Polemik heidnischer Autoren umfassend vertraut war, ist auszugehen. Auf mündliche Quellen weist M. F. selbst wiederholt u. a. für die antichristl. Schauermärchen hin (9, 3/6), ohne dass es

möglich wäre, Umfang u. Bedeutung näher einzugrenzen.

b. Pagane Autoren u. klassische Bildungstradition. Auch wenn manches aus zweiter Hand stammt, beeindrucken Fülle der Kenntnis u. Intensität der Verarbeitung paganer Literatur. Ohne explizite Problematisierung wendet M. F. auf sie wie auf Tertullian das meisterhaft gehandhabte Prinzip von imitatio u. aemulatio an. Dem Adressatenkreis entsprechend sind als wichtigste Quellen mit Cicero u. Seneca vielgelesene lateinische Autoren gewählt, doch ist M. F. die Lektüre griechischer Werke im Original zuzutrauen. Während die großen Leitquellen für teils längere Passagen inhaltliches u. teils strukturelles Vorbild sind, liefert die Masse der übrigen punktuelle Ergänzungen oder wird mosaikartig zu kleinen Einheiten kombiniert. Gleichgültig, ob den paganen Autoren stillschweigend Material entnommen, sie als Beleg angeführt oder einzelne Aussagen kritisch bewertet werden, formuliert M. F. in der Regel um; wörtliche Zitate begegnen nur vereinzelt. – Für den monotheistischen Traditionsbeweis nennt M. F. die homerische Formel πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε u. spielt auf Od. 18, 136f an (19, 1). Die Lächerlichkeit der homerischen Götter wird mit zahlreichen Beispielen aus der Ilias belegt (23, 2/4. 7). Unter den lat. Dichtern ragt Vergil hervor, der 19, 2 namentlich genannt, über Homer gestellt u. anzitiert wird (Aen. 6, 724/9; georg. 4, 221/3; Aen. 1, 743; P. Courcelle, Virgile et l'immanence divine chez M. F.: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 34/42) u. mit weiteren rund 40 Zitatsegmenten präsent ist (Freund 114/91; E. Heck, Vestrum est - poeta noster. Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristl. lat. Apologetik: MusHelv 47 [1990] 102/20). Reminiszenzen aus anderen Klassikern (Plautus, Lucrez, Horaz, Ovid, Lucan, Iuvenal, Martial) lassen sich fallweise beobachten, ohne dass mit Ausnahme eines Terenz-Zitats (eun. 732 nach Cic. nat. deor. 2, 60) Oct. 21, 1 Art u. Bewusstheit der Aufnahmen immer klar wären (einiges bei H. Hagendahl, Latin Fathers and the Classics [Göteborg 1958]; eine systematische Untersuchung fehlt). – Die euhemeristische Erklärung beruft sich auf die Schriften des Euhemerus, Prodikos, Persaios u. einen (tatsächlich von Leon v. Pella untergeschobenen) Brief Alexanders d. Gr. (21, 1/3), wobei dieser u. andere Hinweise (Demosthenes wird 26, 6 nach Cic. div. 2, 118 zitiert; als Gewährsleute für das Erdenleben angeblicher Götter nennt M. F. 23, 9 nach Tert. apol. 10, 6f neben Nepos u. Cassius Hemina die Historiker Diodorus Siculus u. Thallos) übernommen sein können oder nur summarische Kenntnis voraussetzen, so die Erwähnung der magischen Schriften des Hostanes 26, 11. Eigene Lektüre griechischer Prosaiker ist vielleicht für Xenophons Memorabilien (Oct. 32, 4/6 versinnbildlicht die unsichtbare Macht Gottes wie andere Apologeten nach mem. 4, 3, 13f), mit großer Wahrscheinlichkeit für Platon, den M. F. mehrfach heraushebt (27, 1; 34, 6), anzunehmen, ohne dass sich von Fall zu Fall Mittelquellen ausschließen ließen. Explizit erwähnt werden 23, 2 zustimmend Platons Verbannung der Dichter aus dem Idealstaat (resp. 3, 9, 398a), 26, 12 der platonische Eros als Dämon (conv., bes. 202e), 34, 6/8 die Seelenwanderungslehre als verfälschende Übernahme alttestamentlicher Wahrheit (Tim. 42b; Phaedo 81e/82b), 34, 4 die prinzipielle Vergänglichkeit der Welt (Tim. 22c. 37f. 40f) u. fast wörtlich 19, 14 die berühmte Aussage des Timaios 28c. Weitere Aufnahmen (zB. 14, 5f die Warnung vor μισόλογοι u. μισάνθρωποι [*Misanthropia] in Umbiegung von Phaedo 88/90) u. Anspielungen (zB. 35, 1 auf den Mythos Phaedo 112d/113c) unterstreichen die Bedeutung, die M. F. Platon auch hinsichtlich seiner Adressaten zuschreibt. Die Erwähnung der Namen u. Lehren anderer griech. Philosophen ist entweder den lat. Quellen entnommen oder als Handbuchwissen zu erklären (ein stoisches Florilegium erschließt zB. W. den Boer, Clément d'Alex. et M. F.: Mnem 11 [1943] 161/90 aus den doxographischen Übereinstimmungen zwischen M. F. u. Clem. v. Alex.). – Von den röm. Historikern kennt M. F. wohl Tacitus (G. L. Carver, Tacitus' Dialogus as a source of M. F.' Octavius: ClassPhilol 69 [1974] 100/6), sicher Sallust, dessen Charakterisierung der Catilinarischen Verschwörer Caecilius für die Schilderung der lichtscheuen Christen verwendet (8, 3/9, 2) u. dessen Dekadenzmodell 33, 3/5 auf die jüd. Geschichte übertragen wird (so jedenfalls K. Büchner, Drei Beobachtungen zu M. F.: Hermes 82 [1954] 231/45, dagegen Becker 62_{88}). Ob der Bericht des Livius über den Bacchanalienskandal 9, 6f durch Fronto vermittelt oder direkt rezi-

piert ist (B. Baldwin, Fronto and the Christians: IllClassStud 15 [1990] 177/81), ist kaum zu entscheiden. Reiches Material zu weiteren punktuellen Aufnahmen dieser u. einer Fülle weiterer lateinischer Prosaiker bieten die Kommentare. – Wichtigste inhaltliche Quelle u. Gegenstand literarischer imitatio u. aemulatio sind Ciceros Dialoge, denen die Technik der Rahmenerzählung, die Inszenierung der amicitia, der urbane Ton u. Stil sowie zahllose sachliche Details zu Geschichte u. Philosophie entnommen sind. M. F. kennt die meisten Werke Ciceros, nachweislich Academica, De finibus, Tusculanae disputationes, Laelius, De re publica, De legibus, De oratore, Brutus, De inventione, einige Briefe an Atticus u. Reden (Beaujeu aO. [o. Sp. 810] XXXIII); von ausgiebiger Benutzung des nur in Fragmenten erhaltenen Protreptikos Hortensius ist auszugehen (F. Wotke, Der Octavius des M. F., ein christl. λόγος σπερματικός: Commentationes Vindobonenses 1 [1935] 110/28; E. Heck, M. F., der erste christl. Ciceronianer: Hyperboreus 5 [1999] 306/25), auf De divinatione greift M. F. für Details öfter zurück. Besonders intensiv ist De natura deorum ausgewertet (F. Behr, Der Octavius des M. F. in seinem Verhältnis zu Ciceros Büchern De natura deorum, Diss. Jena [1870]; I. Opelt, Ciceros Schrift De natura deorum bei den lat. Kirchenvätern: AntikeAbendl 12 [1966] 141/55), dem M. F. insgesamt als Gesprächsmuster folgt, ohne dass die Rollen des Skeptikers Cotta u. des Stoikers Balbus einfach auf Caecilius u. Octavius übertragen wären. Ein Kabinettstück ist der doxographische Philosophenkatalog 19, 3/20, 1, in dem M. F. den Katalog des Velleius nat. deor. 1, 25/41 durch Straffung, Ergänzung u. Umstellung so umbaut, dass er aus einer pro-epikureischen Sammlung der Irrtümer anderer Schulen zur Zeugnisreihe für die monotheistische u. pro-christl. Tendenz des Gros der Philosophie wird (Becker 10/9). Leitquelle ist De natura deorum daneben beim Abriss philosophischer Kosmogonien Oct. 5 u. den natürlichen Gottesbeweisen 17f, doch finden sich weitere Aufnahmen über das ganze Werk verstreut (Beaujeu aO. XXXIII). – Zweitwichtigste Quelle ist Seneca, den M. F. wohl aus erster Hand kennt (Bezüge auf De beneficiis, De remediis fortuitorum, Epistulae morales, die Konsolationsschriften) u. vor allem für die Moralphilosophie heranzieht (F. X. Burger, M. F. u. Seneca [1904]). Am stärksten ist De providentia benutzt, das vor allem 36f mehrfach anzitiert wird u. bis auf den Stil einwirkt. Die spärlichen Fragmente von De superstitione lassen immerhin noch stärkere Benutzung vermuten (25, 8 ähnelt die Kritik röm. Gottheiten frg. 33 Haase bei Aug. civ. D. 6, 10). Oft ist die Entscheidung zwischen direktem Bezug oder der Aufnahme allgemeiner Lehrtradition allerdings kaum möglich, so, wenn M. F. den stoischen Satz von der Erkenntnisfähigkeit aller Menschen vermittels sinnlicher Wahrnehmung u. ratio ausführt (16, 5 u. 20, 2; bei Sen. zB. ep. 44 u. 90, 1). Umstritten u. abhängig von der Gesamtdeutung der Schrift ist die Bewertung der intensiven Rezeption als solcher als bloßes Mittel zum apologetischen Zweck bzw. als Zeichen echter Aussöhnung mit der paganen Kultur (beispielhaft V. Buchheit, Bildung im Dienst der Wahrheit [Min. Fel. Oct. 14]: SymbOsl 68 [1993] 116/28 gegenüber P. G. van der Nat, Zu den Voraussetzungen der christl. lat. Lit. Die Zeugnisse von M. F. u. Laktanz: EntrFondHardt 23 [1977] 191/234).

II. Nachwirkung. Alle frühen Spuren der Rezeption einschließlich der Überlieferungsgemeinschaft mit Arnobius weisen nach *Africa. Cyprian greift im Konversionsbericht von Ad Donatum auf M. F. als Modell zurück (P. Courcelle, Les confessions de s. Augustin dans la tradition littéraire [Paris 1963] 121f; Beaujeu aO. LXVII/LXXIV; dagegen G. L. Carver, M. F. and Cyprian: TransProcAmPhilolAss 108 [1978] 21/34). Über die expliziten Erwähnungen hinaus (s. o. Sp. 804; ein freies Zitat von Oct. 23, 10/2 mit Namensnennung div. inst. 1, 11, 55) hat Lactanz M. F. in der Epitome (J. G. P. Borleffs, De Lactantio in epitome Minucii imitatore: Mnem 57 [1929] 415/26) u. den Divinae institutiones immer wieder stillschweigend benutzt u. viel für sein apologetisches Konzept gelernt. Die christl. Rezeption von Ciceros De natura deorum u. Hortensius hat M. F. überhaupt initiiert. Die im 4. Jh. entstandene Schrift Quod idola dii non sint, die 1/9 (CSEL 3, 1, 19/27) einen Aufguss von Oct. 18/23 u. 26 bietet (v. Geisau 994/6; Becker 95/7; M. Kondratowicz, De libro Sancti Cypriani Carthaginiensis qui inscribitur Quod idola dii non sint: Vox Patrum 8, 15 [1988] 663/78; D. Briquel, Le ‚Quod idola dii non sint' attribué à Cyprien: ders. / Ch. Guittard [Hrsg.], La divination dans le monde

étrusco-italique 8. Des Sévères à Constantin [Tours 1999] 131/4), belegt wie die Entstehung eines Spurium De fato vor der Mitte des 4. Jh. (s. o. Sp. 811) die anhaltende Beliebtheit des Textes, den Hieronymus noch las (Y. M. Duval, La lecture de l'Octavius de M. F. à la fin du 4[e] s.: RevÉtAug 19 [1973] 56/68).

M. v. ALBRECHT, M. F. as a Christian humanist: IllClassStud 12 (1987) 157/68. – H. J. BAYLIS, M. F. and his place among the early Fathers of the Latin church (London 1928). – C. BECKER, Der Octavius des M. F. = SbMünchen 1967, 2. – S. BODELÓN, El discurso anticristiano de Cecilio en el Octavio de M. F.: Memorias de historia antigua 13/14 (1992/93) 247/94; El discurso antipagano de Octavio en la obra de M. F.: ebd. 15/16 (1994/95) 51/142. – F. CHAPOT, Les grandes orientations des travaux sur l'Octavius de M. F.: Vita Latina 150 (1998) 18/28. – W. FAUSCH, Die Einleitungskapitel zum Octavius des M. F., Diss. Zürich (1966). – P. FERRARINO, Il problema artistico e cronologico dell'Octavius: ders. (Hrsg.), Scritti scelti = Opuscoli accademici 15 (Firenze 1986) 222/73. – S. FREUND, Vergil im frühen Christentum[2] = Studien zur StudGeschKultAlt NF 1, 16 (2003). – A. FÜRST, Der philosophiegeschichtl. Ort von M. F.' Dialog Octavius: JbAC 42 (1999) 42/9. – H. v. GEISAU, Art. M. F.: PW Suppl. 11 (1968) 952/1002. 1365/78. – F. HASENHÜTL, Die Heidenrede im Octavius des M. F. als Brennpunkt antichristlicher Apologetik (2008). – E. HECK, Art. M. F.: P. L. Schmidt / R. Herzog (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 4 = HdbAltWiss 8, 4 (1997) 512/9. – C. INGREMEAU, M. F. et ses ‚sources': RevÉtAug 45 (1999) 3/20. – G. LIEBERG, Die röm. Religion bei M. F.: RhMus 106 (1963) 62/79. – M. MÜHL, Zum Problem der Christologie im ‚Octavius' des M. F.: ebd. 111 (1968) 69/78. – S. PEZZELLA, Cristianesimo e paganesimo romano. Tertulliano e Minucio Felice (Bari 1972). – M. RIZZI, Amicitia e veritas. Il prologo dell'Octavius di Minucio Felice: Aevum Antiquum 3 (1990) 245/68. – CH. SCHÄUBLIN, Konversion in antiken Dialogen?: Catalepton, Festschr. B. Wyss (Basel 1985) 117/31.

Christoph Schubert.

Minze, Minzkraut s. Gewürz: o. Bd. 10, 1172/209.

Misanthropia.

A. Allgemeines. M. (μισανθρωπία; nahezu synonym wird ἀπανθρωπία verwendet: Liddell / Scott, Lex.[9] s. v.; P. Chantraine, Art. ἄνθρωπος: Dict. étym. de la langue grecque [Paris 1968] s. v.; Pollux 3, 64; 4, 13 [Lexicogr. Gr. 9, 1, 175. 206]) bezeichnet im Gegensatz zur Philanthropie (Heinemann, Humanitas; Hiltbrunner, Humanitas) Menschenhass / Menschenfeindlichkeit, häufig im Sinne von unsozialem Verhalten. Dabei zieht sich der Misanthrop der antiken Literatur oft aus Enttäuschung über seine Mitmenschen zurück. Kaum je ist M. Selbstreferenz. Als negatives Außenurteil wird M. stereotypisch vor allem gegen *Juden, deren Separationsvorschriften polemisch ausgelegt werden, dann auch gegen Christen ins Feld gebracht. – Pagane, jüdische u. christliche Autoren verwerfen mit unterschiedlicher Argumentation für sich die M. u. machen sie sich teils gegenseitig zum Vorwurf. Je nach Zusammenhang steht μισανθρωπία auch nur für barsches, ungeselliges Verhalten oder aber, über den Rückzug aus der Gemeinschaft hinaus, für Unmenschlichkeit u. Grausamkeit (entsprechend dem lat. inhumanitas / inhumanus; G. Pfligersdorffer: ThesLL 7, 1 [1934/64] 1603/8).

B. Nichtchristlich. I. Griechenland u. Rom (ohne Bezug auf Judentum u. Christentum). In der griech. u. röm. Literatur ist M. ein Charakteristikum, das es zu meiden gilt; es steht dem Ideal der φιλανθρωπία / humanitas (Plut. frat. am. 13, 485A; S. Lorenz, De progressu notionis φιλανθρωπίας, Diss. Leipzig [1914]; Hiltbrunner, Humanitas; Berthelot, Philanthrôpia 17/57. 65/72; dies., Humanité 11/87) u. der Ansicht, der Mensch sei ein ‚animal sociale' (Sen. benef. 7, 1, 7), entgegen. Im Mythos steht die Gegenwelt der Zyklopen auch für unsoziales Ver-

halten (Od. 9, 115: οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν; Liddell / Scott, Lex.[9] s. v. ἄμικτος III). Bei den griech. Rednern findet sich der Vorwurf der M. als Teil heftig negativer Charakterisierungen (Isocr. or. 15, 131. 315; Demosth. or. 18, 112; 45, 68; Dio Chrys. or. 65, 5). – In medizinischem Kontext kann M. als ein Symptom von Melancholie, also eines psychischen Leidens (D. Goltz, Art. Melancholie: K.-H. Leven [Hrsg.], Antike Medizin [2005] 601/3), verstanden werden (PsGalen. introd. 13 [14, 741 Kühn]; Paul. Aegin. 3, 14 [CMG 9, 1, 156]). Nach Aetius hilft Liebesgenuss (ἀφροδίσια) gegen M. (lib. 3, 8 [CMG 8, 1, 266]), während Paulos v. Nikaia in seiner Analyse der M., die auch für ihn zur Melancholie gehört, schließlich dem Misanthropen dazu rät, sich ganz zurückzuziehen (de re medica 23 [περὶ μισανθρωπίας] [83 Ieraci Bio]: ἀποδημῆσαι κελεύσω). Gemäß Hippocr. medic. 1 (CMG 1, 1, 20) soll der Arzt selbst ernsthaft, aber weder hochmütig noch misanthropisch (μισάνθρωπος, im Sinne von ‚abweisend') wirken. – Bei Plat. Phaedo 89de resultiert M. aus der Enttäuschung über die sich nur als scheinbar herausstellende Verlässlichkeit eines Menschen: Durch Projektion auf alle Menschen entstehen M. sowie μισολογία (*Hass gegen das Argumentieren); Platons Sokrates verwirft freilich beides als Überreaktion. Ebenfalls nach Platon vertraten Athener bezüglich der Erziehung die Meinung, dass eine zu rigide Unterwerfung die Jungen u. a. zu Menschenfeinden u. für das Zusammenleben unfähig mache (leg. 7, 791d). – Der Vorwurf der M. konnte den sich ganz seinen Studien widmenden Philosophen treffen: Besonders *Heraklit schilderten die Biographen als Misanthropen (Diog. L. 9, 3; vgl. 1, 107: Myson, einer der Sieben Weisen, als Misanthrop; Plin. n. h. 7, 19; G. Moyal, On Heraclitus' misanthropy: RevPhilosAnc 7 [1989] 131/48; A. Chitwood, Death by philosophy. The biographical tradition in the life and death of the archaic philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus [Ann Arbor 2004] 59/93). – In der griech. u. röm. Literatur ist aber zuallererst der Athener Timon ein legendärer Misanthrop (Bertram), der sich nach enttäuschenden Erfahrungen von den Menschen abwendet, vom Philanthropen zum Misanthropen wird (Alciphr. ep. 2, 32, 1) u. schließlich stirbt, weil er auch keinen Arzt aufsucht (Neanth. Cyz.: FGrHist 84 F 35). Der Hades ist ihm freilich auch zuwider, weil es dort noch mehr Menschen gibt als auf Erden (Callim. epigr. 4 Asper). Die M. des wohl historischen, aber stark legendenumwobenen Timon (A. M. Armstrong, Timon of Athens. A legendary figure?: GreeceRome 34 [1987] 7/11) wurde sprichwörtlich: Antonius zieht sich nach der verlorenen Schlacht bei Actium, enttäuscht über seine Freunde, nach Alexandrien zurück, um fortan ein ‚timoneisches' Leben zu führen (Strab. 17, 794); auch der verarmte Timon in *Lukians satirischem Dialog ‚Timon oder Misanthrop' wendet sich ernüchtert von den Menschen ab, nachdem diese nichts mehr von ihm wissen wollen: Er hasst nun die Menschen u. auch die Götter (34: πάντας γὰρ ἅμα καὶ ἀνθρώπους καὶ θεοὺς μισῶ). Nach dem Bonmot bei Favorinus (frg. 118 Barigazzi) hasst Timon die Menschen, zum einen, weil sie bösartig sind, zum andern, weil sie es versäumen, ihrerseits die bösartigen Menschen zu hassen. – M. wird demnach seit Platon nicht selten als Reaktion auf eine persönliche Enttäuschung verstanden, u. diese Abfolge wie auch die Verbindung mit dem Vorwurf der Götterverachtung ist dann auch in den frühen paganen Bemerkungen zur jüd. M. fassbar (s. u. Sp. 832f). Bei Plut. quaest. conv. 8, 7, 728A wird konkret zwischen der *Fliege, die aus übler Erfahrung den Menschen meidet, u. der Schwalbe, die von Natur aus misanthropisch ist (τῷ φύσει μισάνθρωπος), unterschieden. – Seine Skurrilität macht Timon seit der Alten Komödie zu einem komischen Motiv. Der Protagonist in Phrynichos' ‚Einsiedler' (frg. 18 [PoetComGr 7, 404]) richtet sich nach der Timon-Gestalt (ζῶ δὲ Τίμωνος βίον), er lebt ohne Frau u. Sklave (ἄγαμος, ἄδουλος), ist jähzornig (ὀξύθυμος), unzugänglich (ἀπρόσοδος), griesgrämig (ἀγέλαστος), weder an Gesprächen noch an anderen Meinungen interessiert (ἀδιάλεκτος, ἰδιογνώμων). Auch **Aristophanes (Lys. 805/15; av. 1549) kennt die legendäre Geschichte (Lys. 805: μῦθος) des misanthropischen Timon, den der Frauenchor in der ‚Lysistrate' einen ‚Spross der Erinyen' (ebd. 811: Ἐρινύος ἀπορρώξ) nennt (*Furie). Im Zentrum von *Menanders Komödie ‚Dyskolos' steht der unverbesserliche Misanthrop Knemon, der im Stück gegen das hellenist. Ideal der *Humanität freilich nicht ankommt (A. Lesky, Geschichte der griech. Literatur[3] [Bern 1971] 728f; W. Schmid, Menanders Dyskolos u. die Timonlegende:

RhMus 102 [1959] 157/82. 263/6): Als ἀπάνθρωπος ἄνθρωπος (v. 6) widerspricht Knemon Grundwerten des Menschseins. In seiner Rede Τίμων ἐρῶν Ἀλκιβιάδου lässt *Libanios die Charaktere des Misanthropen u. des Liebhabers in einer Figur zusammenprallen (decl. 12 [5, 534/64 Foerster]): Der stark karikierte Misanthrop Timon kann dem schönen Alkibiades nicht widerstehen (ähnlich Plut. vit. Alc. 16, 9); als seine Liebe nicht erwidert wird, zieht er den Tod dem Leben vor. Nach Plut. vit. Ant. 69f lebte Timons M. in einer abschätzigen *Grabinschrift weiter (vgl. Anth. Gr. 7, 315/20); sein Grab wurde durch einen Erdrutsch unzugänglich. – Die Timon-Gestalt blieb über die Antike hinaus bekannt: Sie wurde von Shakespeare rezipiert (Tragödie ‚Timon of Athens'), wie denn das Motiv des enttäuschten u. / oder griesgrämigen Misanthropen überhaupt ein beliebtes literarisches Thema blieb (Molières Komödie ‚Le Misanthrope', Schillers Frg. ‚Der Menschenfeind' u. a.: Bertram 83/99; E. Frenzel, Motive der Weltliteratur[6] [2008] 512/22; J. Hirmscher, Timon v. Athen, der Menschenfeind: Studia classica Iohanni Tarditi oblata 2 [Milano 1995] 1029/32). – Die M. (μισανθρωπία / odium in hominum universum genus) wie auch die Misogynie gelten als Gegenstücke zu Themen wie Vielweiberei, Trink- u. Geldsucht (Arius Did.: Joh. Stob. 2, 7, 10e [2, 93 Wachsmuth / Hense]; Cic. Tusc. 4, 23/5; Procopé 678). M. gehört zu den seelischen Störungen bzw. *Krankheiten, die sich aus der Angst vor jenen Dingen ergeben, die man meidet (Cic. Tusc. 4, 25: aegrotationes animi ex quodam metu nascuntur earum rerum quas fugiunt et oderunt); M. ist inhospitalitas (ebd. 4, 27). Und dieses odium hominum (Cic. off. 1, 29) ist auch deswegen verwerflich, weil so nichts für die vitae societas beigetragen wird. Die M. widerspricht dem natürlichen Bedürfnis des Menschen nach *Freundschaft u. sollte im Grunde nicht möglich sein (Cic. Lael. 87: serpit enim nescio quomodo per omnium vitas amicitia nec ullam aetatis degendae rationem patitur esse expertem sui). Der Stoiker Seneca rät zum Rückzug aus der Masse (ep. 10, 1: fuge multitudinem), um schlechte Einflüsse zu vermeiden. Aber ein solcher Rückzug (recessus) darf nicht zu genereller M. führen (ep. 7, 6/8; M. Billerbeck, Der Kyniker Demetrius [Leiden 1979] 16f). Die Menschheit ist ein Ganzes, u. niemand solle durch das Unglück eines anderen glücklich werden können (ep. 94, 67). Zwar könnte man angesichts der Ungerechtigkeit in der Welt zum Misanthropen werden wollen (tranqu. an. 15, 1: occupat enim nonnumquam odium generis humani; hier versucht Seneca auch Einblick in die ‚verdunkelte' Psyche des Misanthropen zu nehmen: agitur animus in noctem ... tenebrae oboriuntur); aber gegen das Übermaß von Untugenden hilft viel eher Selbstbeherrschung u. Lachen über die Schwächen des Menschen (ebd. 15, 2).

II. Judentum. a. Außenperspektive. In der griech. u. röm. Literatur ist der Vorwurf, die Juden hätten misanthropische Gesetze u. würden ein entsprechend misanthropisches Leben führen, verbreitet u. ein zentrales Argument der antiken Judenfeindschaft (Heinemann, Antisemitismus 19f. 41/3; Feldman; Schäfer 173/9; Berthelot, Philanthrôpia 79/184; Stern 3, 136). M. widersprach dem hellenist. Ideal der Philanthropie (Barclay 375/8). Mehrfach ist von einer jüd. M. im Kontext der paganen Darstellungen des bibl. *Exodus die Rede. Ein erstes Mal belegt ist der Vorwurf ca. um 300 vC. im Judenexkurs des *Hekataios v. Abdera (Diod. Sic. 40, 3, 4; Bloch 29/41; K. Berthelot, Hécatée d'Abdère et la ‚misanthropie' juive: Bull. du Centre de Recherche Français de Jérusalem 19 [2008] [e-Veröff.]), wonach *Mose aufgrund der in *Aegypten widerfahrenen Xenelasie (διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξενηλασίαν) ein von anderen Menschen recht abgesondertes (ἀπάνθρωπόν τινα) u. fremdenfeindliches Leben (μισόξενον βίον) eingeführt habe (E. Gruen, Heritage and Hellenism [Berkeley 1998] 51; Will / Orrieux 92f). Ein ähnlich formulierter Erklärungsversuch jüdischer M. findet sich später bei Pompeius Trogus (Bloch 54/63): Die Juden hätten deswegen allmählich ein misanthropisches Verhalten institutionalisiert, weil sie neuerliche Feindschaften (Mose war unter dem Vorwurf, die Pest zu verbreiten, aus Ägypten vertrieben worden) durch Kontaktvermeidung umgehen wollten. Mit Grund entstanden, sei daraus allmählich ein religiöses Gebot gemacht worden (Iust. / Trog. 36, 2, 15: et quoniam metu contagionis pulsos se ab Aegypto meminerant, ne eadem causa invisi apud incolas forent, caverunt, ne cum peregrinis conviverent; quod ex causa factum paulatim in disciplinam religionemque convertit). Hier ist das bei Platon (s. o. Sp. 829) dargelegte Verständnis von M. als

einem Verhalten, das sich aus einer Enttäuschung im Umgang mit den Menschen ergibt, noch greifbar. Später schimmert diese Argumentation kaum mehr durch, u. die Beschreibung der Juden als Misanthropen ist polemischer aufgeladen. – Josephus verweist apologetisch (s. u. Sp. 838) auf eine Reihe von Autoren, die den Juden M. vorgeworfen haben: *Manethon (Joseph. c. Ap. 1, 239: ursprünglich vielleicht nicht gegen Juden gerichtet; J. Barclay, Flavius Josephus. Translation and comm. 10. Against Apion [Leiden 2007] 335/7), Apollonios Molon (c. Ap. 2, 148. 258), Lysimachos (ebd. 1, 309: Mose fordert die Juden auf, den Menschen nicht wohlgesinnt zu sein [μήτε ἀνθρώπων τινὶ εὐνοήσειν]) u. Apion (ebd. 2, 121: jüd. Eid, den Menschen [vor allem den Griechen] nicht zugeneigt zu sein). Bei Diodor, der möglicherweise auf Poseidonios zurückgreift (R. Bloch, Posidonian thoughts. Ancient and modern: JournStudJud 35 [2004] 284/94), ist im Kontext der Auseinandersetzungen zwischen Seleukiden (Antiochos IV Epiphanes, Antiochos VII Sidetes) u. Juden von der M. Letzterer die Rede: Freunde des Antiochos VII Sidetes begründen ihren Rat zum Angriff auf *Jerusalem u. zur vollständigen Vernichtung der Juden (τὸ γένος ἄρδην ἀνελεῖν τῶν Ἰουδαίων) mit der nur diesen eigenen u. zur Tradition gewordenen M. (Diod. Sic. 34; 35, 1: die Religionsverfolgung durch Antiochos IV Epiphanes [168/163 vC.] wird hier unmittelbar durch die jüd. M. bzw. die misanthropischen Sitten [τὰ μισάνθρωπα καὶ παράνομα ἔθη] motiviert). In seiner bösartigsten Form konnte der M.vorwurf in der Behauptung enden, Juden würden jährlich einen Menschen schlachten (Joseph. c. Ap. 2, 91/6; Schäfer 62/5). – Römische Autoren nehmen den Vorwurf der M. auf: Tacitus (hist. 5, 5, 1f) stellt die jüd. M. (adversus omnes alios hostile odium) dem Zusammenhalt der Juden unter sich (apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu) entgegen. Jüdische M. äußere sich beim *Essen u. der Endogamie (H. Heubner / W. Fauth, P. Cornelius Tacitus. Die Historien. Fünftes Buch [1982] 65/7; Bloch 65/219 mit H. Cancik, Der antike Antisemitismus u. seine Rezeption: Ch. v. Braun / E.-M. Ziege [Hrsg.], Das ‚bewegliche' Vorurteil. Aspekte des intern. Antisemitismus [2004] 63/79; *Mischehe). Dabei geht der M.vorwurf mit jenem der sexuellen Ausgelassenheit einher. Körperliches Kennzeichen der Absonderung ist die *Beschneidung (Tac. hist. 5, 5, 1). Juvenal spottet etwa zeitgleich über die geheimnistuerischen Juden (sat. 14, 102: tradidit arcano quodcumque volumine Moyses), die Andersgläubigen den Weg nicht zeigten (ebd. 103: non monstrare vias eadem nisi sacra colenti). Bei Philostrat wird im Kontext des jüd. Aufstandes gegen Rom von den Juden gesagt, sie hätten eine isolierte bzw. misanthropische Lebensweise (βίον ἄμικτον) in Bezug auf Essen, Opfer u. *Gebet ersonnen (vit. Apoll. 5, 33). Noch bei Rutilius Namatianus findet sich Spott über das asoziale Verhalten der Juden (1, 384 [1, 116 Doblhofer]: humanis animal dissociale cibis). – Die vom jüd. Gesetz geforderte Exklusivität war in der griech.-röm. Antike nicht durchweg nur ein Spezifikum des Judentums (S. Krauter, Bürgerrecht u. Kultteilnahme [2004] 53/229), konnte aber judenfeindliche Reaktionen auslösen. Dass die Ursprünge des antiken ‚Antisemitismus' in erster Linie auf die jüd. Separationstendenzen (J. N. Sevenster, The roots of pagan anti-Semitism in the ancient world [Leiden 1975] 143f) zurückgehen, vereinfacht die Dinge (Diskussion bei Schäfer 177/9). Die antike Judenfeindschaft ist multipel determiniert (vgl. Heinemann, Antisemitismus). Die paganen Beschreibungen einer strikten jüd. Separation karikieren zu einem beträchtlichen Grad die antike Realität (M. Goodman, Rome and Jerusalem [New York 2007] 111), u. der archäologische Befund, wo vorhanden, deutet nicht auf eine umfassende jüd. Absonderung hin (L. V. Rutgers, Überlegungen zu den jüd. Katakomben Roms: JbAC 33 [1990] 157: ‚Nicht Isolation, sondern vielmehr reger Austausch u. Übernahme nichtjüdischer Erzeugnisse kennzeichnet die materielle Kultur der Juden im antiken Rom'). – In der hebr. Bibel ist der M.vorwurf zentral in Hamans Anschwärzung der Juden bei König Xerxes (Esth. 3, 8: ‚Es gibt da ein Volk, das ist zerstreut u. abgesondert von den Völkern in allen Provinzen deines Königreichs. Und ihre Gesetze unterscheiden sich von denen jedes anderen Volkes, die Gesetze des Königs aber befolgen sie nicht, u. es ist unter der Würde des Königs, sie gewähren zu lassen!'; Esth. 3, 13d/g LXX u. Joseph. ant. Iud. 11, 212); im Traktat Megilla (13b) des babyl. Talmud vergleicht Haman die Nutzlosigkeit der jüd. Absonderung mit einem *Maultier, das keine Frucht bringt (wobei ein Wortspiel mit den

Radikalen ‚prd' zu Grunde liegt: meforad [‚abgesondert'] u. pirdah [‚Maultier']).

b. Binnenperspektive u. Apologetik. In der jüd. Tradition nehmen die Nächstenliebe bzw. das Verbot des Bruderhasses (Lev. 19, 17f; E. Jenni, Art. śn', hassen: TheolHdWbAT 2 [1976] 835/7; J. Kühlewein, Art. reʿa, Nächster: ebd. 786/91; Procopé 692/5) u. auch die Achtung des *Fremden, über das eigene Volk hinaus, eine wichtige Rolle ein (Berthelot, Humanité; Procopé 695/8). Letztere wird durch die eigene Erfahrung des Fremdseins in Ägypten motiviert (u. a. Ex. 22, 20: ‚Einen Fremden sollst du nicht bedrängen u. nicht quälen, seid ihr doch selbst Fremde gewesen im Land Ägypten'): Während der Exodus (bzw. die Xenelasie) in der paganen Literatur als Erklärung für eine jüd. M. dienen konnte (s. o. Sp. 832), stellt er in der Tora die Basis für die Achtung des Fremden dar. Der Aufruf zu philanthropischem Verhalten beim jüd. PsPhokylides v. 22/30 (AnthLyrGr 2, 93f) verbindet jüdische u. hellenistische Vorstellungen von Menschenfreundlichkeit (Berthelot, Humanité 96/106). Ähnlich rufen die ‚Testamente der 12 Patriarchen' zu Menschenliebe bzw. zur Unterbindung des Hasses auf (Test. XII Gad 6, 1: ἐξάρατε τὸ μῖσος ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν; Iss. 7, 6: ‚ich liebte jeden Menschen [πάντα ἄνθρωπον]'). Nach 'Abot 2, 11 warnt der tannaitische Rabbi Jehoschua ben Chananja, dass das böse Auge (= Missgunst), der böse Trieb u. Menschenhass (šin'at haberiot) den Menschen aus der Welt brächten. Nach Rabbi Eliezer in Derekh Ereṣ Rabba 11, 13 (M. van Loopik, The ways of the sages and the way of the world [Tübingen 1991] 164) gehört zu den ‚Blutvergießern', wer seinen Nächsten hasst (Grundlage hierfür ist Dtn. 19, 11, auch aufgenommen in Sifre Dtn. 186f [226 Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 456f]; zum Hass innerhalb der Volksgemeinschaft: Procopé 693). Für Hillel ist die Nächstenliebe die Kernaussage der Tora (bŠabbat 31a). 'Abot R. Natan A 12, 35f (H.-J. Becker, Avot de-Rabbi Natan [2006] 134f; engl. Übers.: J. Goldin, The fathers according to Rabbi Nathan [New York 1955] 67f) fordert zu Menschenliebe statt Menschenhass auf (ausgehend vom Spruch Hillels in 'Abot 1, 12: ‚Liebe die Menschen, u. führe sie zur Tora'): Das Geschlecht der Zerstreuung (nach dem Bau des Turms von Babel) wurde von Gott verschont, weil es Nächstenliebe übte; die Menschen von Sodom hingegen wurden von Gott aufgrund ihres gegenseitigen Hasses von dieser wie auch der zukünftigen Welt getilgt. – Unbestritten ist, dass die hebr. Bibel (Bileams Segensspruch in Num. 23, 9 [‚Sieh, ein Volk, es wohnt für sich u. rechnet sich nicht zu den Völkern']; der Vers bezieht sich auch auf die religiöse Separation: Diskussion bei H. Seebass, Num. 22, 2/36, 13 [2007] 83f; Esr. 9f), teilweise das hellenist. Judentum (Jub. 22, 16; Philo spec. leg. 3, 29) u. vor allem dann das rabbin. Judentum (zentral sind die Traktate 'Aboda Zarah im paläst. u. babyl. Talmud) eine recht starke Absonderung von der nichtjüd. Umwelt propagieren (nach bḤagigah 13a sollen *Heiden keinen Zugang zur Tora erhalten). Das rabbin. Judentum kennt neben dem Imperativ zur *Gastfreundschaft auch eine Scheu, nichtjüdische Gäste aufzunehmen (Strack / Billerb. 4, 565/9). – Die Frage, ob u. wieweit sich das Judentum absondern sollte, schwingt in der jüd.-hellenist. Literatur oftmals mit. 1 Macc. klagt im Zusammenhang mit der Religionsverfolgung unter Antiochos IV Epiphanes die ‚hellenisierten' Juden u. deren Agieren gegen die Absonderung (1, 11) an. Jüdisch-hellenistische Autoren reagierten vielfach apologetisch auf den M.vorwurf (Feldman 131/49; Berthelot, Philanthrôpia 187/383). Aber auch außerhalb eines apologetischen Diskurses wird M. zugunsten der Philanthropie verurteilt (Philo decal. 110/2). Betont werden die Leistungen Moses für die Allgemeinheit (Artapan: Eus. praep. ev. 9, 27, 4/6). Philon verwirft explizit die M.anschuldigung (ἀπανθρωπία) u. verweist auf den Gemeinschaftssinn (κοινωνία) u. das Wohlwollen (εὔνοια) der Juden: Jüdische Gebete, Feste u. Erstlingsopfer seien als Handlungen zugunsten der gesamten Menschheit zu verstehen (spec. leg. 1, 211; 2, 167). Gerade darin unterscheide sich das Judentum von anderen Völkern (ebd. 1, 97; virt. 140f). Frömmigkeit u. Philanthropie sind praktisch eins (ebd. 51/168; Hiltbrunner, Humanitas 723f). Philon sieht im Judentum das hellenist. Ideal der Philanthropie verwirklicht. M., die sich auch darin zeigen kann, nicht mit jemandem an demselben Tisch speisen zu wollen, verurteilt er scharf u. zählt sie, wie etwa auch Cicero (Tusc. 4, 25), zu den ‚psychischen Krankheiten' (spec. leg. 2, 16f; 3, 138). Zwar zeichnet sich der gute Mensch durchaus

durch Rückzug von dem geschäftigen Leben anderer aus, aber darunter ist nicht M., sondern vielmehr Philanthropie zu verstehen, weil solche Menschen Übel zu meiden versuchen (Abr. 22f). Wenn die Therapeutae ein abgesondertes Leben führen, so sei der Grund nicht M., sondern Angst vor schädlichen Einflüssen (vit. cont. 20). Ähnlich argumentiert auch der **Aristeasbrief (139. 142 [SC 89, 170/3]): Die Wälle u. Mauern, mit denen Mose das Judentum umgeben habe, verhinderten eine Vermischung mit anderen Völkern u. dadurch eine Gefährdung der jüd. Theologie (Gottesverständnis, Reinheitsgebote). Die Separation wird von Aristeas als eine aufgrund der Vorzüglichkeit jüdischer Tradition notwendige verstanden, die freilich gerade hier eine jüd. Synthese mit griechischen Anschauungen nicht ausschließt (F. Feldmeier, Weise hinter ‚eisernen Mauern'. Tora u. jüd. Selbstverständnis zwischen Akkulturation u. Absonderung im Aristeasbrief: M. Hengel / A. M. Schwemer [Hrsg.], Die Septuaginta zwischen Judentum u. Christentum [1994] 20/37). Mit jüdischer Apologetik gegen den M.vorwurf konnte auch ein Betonen der eigenen Überlegenheit einhergehen (Gruen aO. [o. Sp. 832] 216). – Philon dreht den Spieß überdies um u. wirft jenen M. vor, die im Gegensatz zur jüd. Tradition *Kinder aussetzen (spec. leg. 3, 112f). Wenn im 4. Makk.-Buch einer der sieben Märtyrerbrüder Antiochos IV Epiphanes einen Misanthropen nennt (11, 4), wird der M.vorwurf gerade gegen jenen gerichtet, der nach Diodor (s. o. Sp. 833) gegen die misanthropischen Gesetze der Juden vorgehen wollte. Für den Autor des 4. Makk.-Buches ist der grausame Übeltäter Antiochos ein Misanthrop (D. A. de Silva, 4 Maccabees [Leiden 2006] 188f), wie denn der μισάνθρωπος auch schlicht ein Bösewicht sein kann (*Makkabäische Märtyrer). – Josephus betont apologetisch die humanitas des mosaischen Gesetzes (Gerber 367/74) u. verweist auf Platons Vorbehalte gegen eine Vermischung mit Fremden (c. Ap. 2, 257; vgl. Plat. leg. 12, 949e/950a). Vorwürfe der M., die offenbar auch in Rom kursierten (s. o. Sp. 833f), versucht er zu entschärfen (c. Ap. 2, 211/3 [vgl. Philo apol. pro Iud. 7, 6]; ant. Iud. 16, 43). Die jüd. Gesetze zeichneten sich gerade durch ihre φιλανθρωπία aus (c. Ap. 2, 146). – Philanthropie wurde im Kontext der Hellenisierungspolitik ab *Alexander d. Gr. zu einem ‚Schlagwort des politischen u. gesellschaftlichen Lebens' (Hiltbrunner, Φιλάνθρωποι 8). Von einer konsequenten Abstandnahme der Juden (u. der frühen Christen) vom Begriff der φιλανθρωπία (ders., Humanitas) kann aber nicht gesprochen werden, u. entsprechend ist der M.vorwurf auch nicht ‚als Antwort auf die ostentative Ablehnung der φιλανθρωπία, die Negation eines Grundwertes des sozialen Miteinanderlebens' (ders., Φιλάνθρωποι 20) zu verstehen. Φιλανθρωπία ist auch ein wichtiger Begriff des jüd. Hellenismus (Heinemann, Humanitas 308f): Nicht durchweg (der Aristeasbrief bezieht φιλανθρωπία auf den ptolemäischen König, nicht auf die Juden [Berthelot, Philanthrôpia 189/92]), aber vor allem Philon verwendet den Begriff φιλανθρωπία auffallend häufig (P. Borgen u. a., The Philo Index [Leiden 2000] s. vv. φιλανθρωπία, φιλάνθρωπος). Bei Josephus ist König David φιλάνθρωπος (ant. Iud. 7, 391), König Salomon widerspricht dem Vorwurf der M. (ebd. 8, 117: οὐκ ἀπάνθρωποι τὴν φύσιν ἐσμέν). Josephus betont die Separationsbedürfnisse anderer Völker, besonders der Spartaner; die Juden nähmen andere immerhin gerne auf (c. Ap. 2, 258/61). Der jüd. Gott distanziert sich von der M., wenn er in ant. Iud. 1, 194f (wie in ʾAbot de-Rabbi Natan; s. o. Sp. 835) Sodom auch aufgrund der dortigen Fremdenfeindlichkeit (μισόξενοι καὶ τὰς πρὸς ἄλλους ὁμιλίας ἐκτρέπεσθαι) zerstört. – Andererseits findet sich gerade bei Josephus, in offenbarer Diskrepanz zu seinem sonstigen apologetischen Bestreben, nicht selten eine Betonung der jüd. Separation (ant. Iud. 4, 191. 204; c. Ap. 1, 60f als Erklärung für die geringe Bekanntheit der Juden bei den griech. Historikern), ohne dass freilich dieses Partikularitätsbewusstsein (ebd. 1, 61: τῆς περὶ τὸν βίον ἡμῶν ἰδιότητος) im Sinne einer M. aufgefasst würde (R. Bloch, Moses u. der Mythos. Die Auseinandersetzung mit der griech. Mythologie bei jüd.-hellenist. Autoren [2011] 232/6). Eine typische Verbindung von antijüdischem M.vorwurf einerseits u. jüdischer Apologetik (jüd. Separation u. Loyalität gegenüber Obrigkeiten schließen sich nicht aus) findet sich 3 Macc. 3, 3/7.

C. Christlich. I. Außenperspektive. Der M.vorwurf wurde von paganer Seite auch gegen die Christen erhoben (Zeller; H. Karpp, Art. Christennamen: o. Bd. 2, 1129f):

Bei Tacitus (ann. 15, 44, 4: ‚Christenkapitel'; Stern 2, 88/93) beschuldigt Kaiser Nero die Christen (Zweifel, ob mit ‚Chrestianos' wirklich Christen gemeint sind [E. Koestermann, Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus (Ann. 15, 44, 2ff.)?: Historia 16 (1967) 456/69; ders., Cornelius Tacitus. Annalen 4 (1968) 253/7], sind nicht berechtigt), Rom in Brand gesteckt zu haben: Aber nicht so sehr aufgrund dieser Anschuldigung, schreibt Tacitus, als wegen ihres Hasses gegen das Menschengeschlecht, sei eine riesige Menge schuldig gesprochen worden (... multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt). Freilich war M. kein ‚mit strafrechtlichen Sanktionen zu ahndender Tatbestand' (Hiltbrunner, Φιλάνθρωποι 19), u. hinter der Formulierung in den ‚Annalen' dürfte auch ein Stück taciteischer Ironie stehen. Der röm. Vorwurf der M. muss nicht ‚von den Juden auf die Christen übertragen' (Fuchs 83) worden sein, sondern deutet auf eine ähnliche Wahrnehmung jüdischer wie christlicher Separation. Er ist ganz ähnlich formuliert wie jener gegen die Juden (gerade bei Tac. hist. 5, 5, 1f; Benko 1064/6). Auch aus dieser Parallele ergibt sich, dass (odium) ‚humani generis' als ein Genitivus objectivus zu verstehen ist (u. nicht etwa den Hass der Menschen [auf die Christen] bezeichnet: Nestle) u. nur den Rückzug vor den Menschen, nicht aber ein aggressives Handeln (was μισανθρωπία sonst auch bedeuten kann) gegen diese bezeichnet (Fuchs 84f). Für *Celsus (Orig. c. Cels. 8, 2) ist Mt. 6, 24 (‚Niemand kann zwei Herren dienen') die aufständische Sprache (στάσεως φωνή) jener, die ‚sich von den übrigen Menschen abschotten u. losreißen' (ἀποτειχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ ἀπορρηγνύντων ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων). Aelius Aristides (or. 3, 664/72 [1, 511/6 Lenz / Behr]) wirft im Kontext seiner Kritik zeitgenössischer Philosophen Christen in Palaestina vor, sie hätten sich von den Griechen u. von allem Besseren abgesondert (ἀφεστᾶσι; P. Guyot / R. Klein [Hrsg.], Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen 2 [1994] 149f. 327f). – Im Zusammenhang mit der Weltflucht (φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους) u. Weltverachtung (ὑπεροψία τῶν βιωτικῶν, contemptus mundi) im monastischen Bereich (Heussi; Auf der Maur 85/7; Procopé 707/9) konnte der Vorwurf der M. u. der Ungastlichkeit (Hiltbrunner, Gastfreundschaft 165/81) erhoben werden. Kaiser *Iulianus kritisiert die M. jener Menschen, die in Einöden leben, obwohl doch der Mensch ein Lebewesen der Gemeinschaft (πολιτικὸν ζῷον) sei: Solche Leute sind von Dämonen getriebene Misanthropen (Iulian. Imp. ep. 89b [1, 2, 155 Bidez]). Rutilius Namatianus hat für die ‚lichtscheuen' (lucifugis; schon Min. Fel. Oct. 8, 4: latebrosa et lucifuga natio), ‚Menschen u. Welt verlassenden' Mönche nur Spott übrig (1, 439/52. 511/26 [1, 120. 126 Doblhofer]). Namatianus hat in diesem Zusammenhang den homerischen **Bellerophon, der von Christen als vorbildliche Figur gedeutet wurde, in einer Überzeichnung von Il. 6, 201f (Bellerophon meidet aus Schmerz über den Verlust seiner Kinder die Menschen, ebenso Cic. Tusc. 3, 26; auch PsGalen. introd. 13 [14, 741 Kühn] zählt Bellerophon zu den Misanthropen), ‚zu einer mythischen Vorbildfigur der Mönche umgebildet (...), um in Gestalt dieses griesgrämigen Menschenfeindes das Christentum schlechthin anzugreifen' (E. Doblhofer, De reditu suo sive Iter Gallicum [1977] 1, 31f; 2, 205f). Der Vorwurf findet sich mit Bezug auf Bellerophon auch schon bei Ausonius (ep. 21, 69/72 Green; H. Brandenburg, Art. Bellerophon: RAC Suppl. 1, 996f). Der taciteische Vorwurf des christl. odium humani generis schwingt in Namatians ‚dicitur humanum displicuisse genus' noch deutlich mit, ist aber bei diesem in christlicher Zeit (5. Jh.) schreibenden Autor nun eher vorsichtig formuliert. Joh. Chrysostomos, selbst einige Jahre Eremit, wandte sich in seiner Schrift Adv. oppugnatores vitae monasticae (PG 47, 319/86) gegen die Kritiker des Mönchtums; allerdings sollte der Rückzug in die Einsamkeit nach Joh. Chrysostomos nicht permanent sein müssen (zu ebd. 7f [329] Auf der Maur 18/20).

II. Als Vorwurf gegen die Juden. 1 Thess. 2, 15 nimmt den paganen Vorwurf, die Juden seien Menschenfeinde (καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων), auf. Dazu passt die Verbindung mit der Polemik, die Juden missfielen Gott (eine Umformulierung des paganen Vorwurfs, die Juden seien gottlos: vgl. Joseph. c. Ap. 2, 148). Generell gehen M. u. Gottlosigkeit als Vorwürfe häufig Hand in Hand. Paulus wird die Tradition des M.vorwurfs gekannt haben (T. Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher[2] = EvKathKomm 13 [1990] 105f) u. deutet ihn um: Die jüd. M. zeige sich darin, dass die Juden die Verkündigung des

*Evangeliums u. damit die Rettung der Völker verhinderten (M. Konradt, Gericht u. Gemeinde [2003] 78/83). Dass die Antithese in Mt. 5, 43f (,Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Du sollst deinen Nächsten lieben u. deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde ...‘) im Kontext des M.vorwurfs gegen die Juden zu verstehen sei (Dautzenberg), drängt sich nicht auf (M. Konradt, ‚... damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet‘: W. Dietrich / W. Lienemann [Hrsg.], Gewalt wahrnehmen - von Gewalt heilen [2004] 84): Mt. 5, 43 kritisiert ein einschränkendes Verständnis von ‚Nächster‘ (Lev. 19, 18: s. o. Sp. 835). Nicht auszuschließen ist, dass Tit. 3, 3f (Menschenliebe [φιλανθρωπία] statt Hass) auf die jüd. M. anspielen will (Ch. Gerber, Antijudaismus u. Apologetik. Eine Lektüre des Titusbriefes vor dem Hintergrund der Apologie Contra Apionem des Flavius Josephus: Ch. Böttrich / J. Herzer [Hrsg.], Josephus u. das NT [2007] 353f). – Der Autor der Schrift an Diognet fühlt sich von Beginn an durch den paganen M.vorwurf gegen die Christen herausgefordert (Ep. ad Diogn. 1, 1). Dieser wird christlich-apologetisch derart entschärft, dass die Christen sich zwar unterscheiden, sich aber doch als Bürger der Welt verstehen (ebd. 5); der Seitenhieb gegen die Juden ist deutlich (P.-H. Poirier, Éléments de polémique anti-juive dans l’Ad Diognetum: VigChr 40 [1986] 218/25): Ep. ad Diogn. 4 kritisiert den Ritualismus der Juden, die Christen aber ‚lieben alle‘ (ebd. 5, 11). Wie in der jüd. Apologetik betont auch die christliche die fehlende Kindesaussetzung (ebd. 5, 6; Tert. apol. 9 u. ö.: H. E. Lona, An Diognet [2001] 163f). Als antijüdisches Stereotyp findet sich die M. bis zu den Kirchenvätern: Zwar kann etwa Abrahams Gastfreundschaft in Mamre (Gen. 18, 1/8) als ein philanthropischer *Hafen inmitten einer misanthropischen Brandung (PsJoh. Chrys. theatr. 2, 2 [PG 56, 546]) verstanden werden; das Stereotyp der jüd. M. ist aber weit verbreitet. Joh. Chrysostomos spricht selbstverständlich von den ‚misanthropischen Juden‘, die gegenüber den Verdiensten anderer Missgunst zeigen (paralyt. 5 [PG 51, 57]); die jüd. M. steht so der für Joh. Chrysostomos wesentlichen christl. Philanthropie entgegen (R. Brändle, Art. Joh. Chrysostomus I: o. Bd. 18, 472). Im Zusammenhang mit Mt. 12 (Heilung eines behinderten Mannes in einer Synagoge am Sabbat) seien Jesu Kritiker μισάνθρωποι (in Mt. hom. 40 [41], 1 [PG 57, 439]). Den Juden wirft Joh. Chrysostomos, in der Tradition der antiken Judenfeindschaft, neben Gottlosigkeit u. Rohheit auch Unmenschlichkeit (ἀπανθρωπία) vor (adv. Iud. 1, 6 [PG 48, 853]; R. Brändle / V. Jegher-Bucher, Joh. Chrysostomus. Acht Reden gegen Juden [1995] 96. 233). Nach Origenes lässt sich das jüd. Meiden anderer Menschen nicht rechtfertigen, sei doch zB. die jüd. Vorstellung vom Himmel keine ihnen eigene, sondern weit verbreitet (c. Cels. 7, 22). Der Vorwurf der jüd. M. hält sich bis zum Ausgang der Antike. Der Mönch Maximus Confessor formuliert ihn besonders scharf (quaest. Thal. 64, 442 [CCG 22, 215]: τολμῶν ἀγνώμων ἀχάριστός τε καὶ μισάνθρωπος λαὸς τῶν Ἰουδαίων).

III. Binnenperspektive u. Apologetik. Im NT (Procopé 698/702) u. in nachapostolischer Zeit (Michel) wird der Hass auf andere Menschen untersagt (Tit. 3, 2: ‚... freundlich zu sein u. allen Menschen gegenüber Milde walten zu lassen‘); Hass soll mit Liebe erwidert werden (Mt. 5, 43/8; Lc. 6, 27; Ep. ad Diogn. 6, 6). Did. 2, 7 fordert explizit: ‚Du sollst keinen Menschen hassen‘. Die M. wird als der falsche Weg der φιλανθρωπία (PsClem. Rom. ep. 1, 8, 3/9, 5 [GCS PsClem. Rom. 1, 12f]; Ephr. Graec. morb. ling. prav. affect.: 2, 383, 4f Phrantzolas) u. ἀγάπη (Clem. Alex. strom. 3, 67, 2) gegenübergestellt. Liebesgebot u. Verbot des Menschenhasses werden von der Kirche als einander gegenseitig bedingende Imperative verstanden. Jesus Christus, der aus Menschenliebe die Schwachheit des menschlichen Fleisches annahm, steht für Philanthropie, der Sohn Gottes kann kein Misanthrop sein (ebd. 7, 8, 1: οὐκ ἂν οὖν ποτε ὁ σωτὴρ μισάνθρωπος). Gott ist philanthropisch, im Gegensatz zum misanthropischen Dämon, der die Menschheit zu deren Leid schon im Paradies vom richtigen Gottesglauben abfallen ließ (Ps-Iustin. coh. Graec. 21, 2 [PTS 32, 51] mit dem Komm. von Ch. Riedweg, Ps.-Justin [Markell v. Ankyra?], Ad Graecos de vera religione [bisher ‚Cohortatio ad Graecos‘]. Einleitung u. Komm. 2 [Basel 1994] zSt.). Nach *Gregor v. Nyssa erwartet die Misanthropen als Strafe das ewige Höllenfeuer (paup. 1 [GregNyssOp 9, 100]). M. ergibt sich nach Gregor aus Gier, *Hochmut u. Bitterkeit (virg. 4 [ebd. 8, 1, 272f]). In seiner Kritik des Verzin-

sens handelt der Geldverleiher misanthropisch; der Philanthrop nimmt keinen Zins (usur.: ebd. 9, 202. 206; *Geld). – Christen waren sich des gegen sie gerichteten M.vorwurfs bewusst (1 Petr. 4, 4: ‚Das befremdet sie ja, dass ihr euch nicht mittreiben lasst im selben Strom eines zügellosen Lebens, u. eben darum verwünschen sie euch.'). Für Tertullian steht der M.vorwurf schon im Widerspruch zum christl. Gebot der Feindesliebe (apol. 37, 8; ebd. spöttisch: ‚besser der M. als des menschlichen Irrtums beschuldigt werden' [sed hostes maluistis vocare generis humani potius quam erroris humani]). Der M.vorwurf liegt Basileios v. Ankyra wohl im Ohr, wenn er von der Jungfrau einen keuschen Umgang verlangt, sie aber nicht zur M. verleitet sehen will (virg. 36 [PG 30, 740]): Maßhalten in der körperlichen Askese ist die Devise (A. Burgsmüller, Die Askeseschrift des Ps-Basilius [2005] 124. 159). In der innerchristl. Polemik zwischen *Augustinus u. Iulianus v. Aeclanum zur Frage, ob der Mensch sündig zur Welt komme, wird von Iulianus eingeworfen, dass ein solcher Gott des odium generis humani würdig wäre (Aug. c. Iulian. op. imperf. 1, 48 [CSEL 85, 1, 37]: hier ist die Wendung als Genitivus subjectivus verstanden). – Wie die Juden warfen auch die Christen den Heiden M. vor: Clemens v. Alex. kritisiert die Heiden dafür, dass sie menschenfeindliche Götter verehrten, da sich diese an der Ermordung von Menschen, etwa in Stadien, aber auch durch Menschenopfer, erfreuten. Das Vokabular ist das aus den paganen M.vorwürfen bekannte (protr. 3, 42, 1: ἀπάνθρωποι καὶ μισάνθρωποι); die Götter der Heiden sind misanthropische Dämonen (ebd. 43). Ähnlich nimmt Cyrill v. Alex. in seinem Kommentar zu Jes. 46, 1 (‚Bel ist in die Knie gegangen') den Fall des babyl. Bel (*Baal), den er mit dem griech. Kronos gleichsetzt, als Indiz dafür, dass deren dämonische Unmenschlichkeit (μισανθρωπία) besiegt wurde (in Jes. comm. 4 or. 3 [PG 70, 989]). Wenn, so *Iustinus Martyr (apol. 1, 57, 3), die Christenverfolger die Christen töten (ohne an ein Leben nach dem Tod zu glauben), erweisen sie sich gerade dadurch selbst als Misanthropen (ἑαυτοὺς δὲ ... μισανθρώπους ... δεικνύουσιν). Auch in der christl. Apologetik (wie in der jüd.) bedeutet μισανθρωπία nicht selten das brutale Verhalten von heidnischen Menschen. Nach Eus. praep. ev. 5, 1, 8 hat der Advent Jesu die heidn., misanthropischen Dämonen (μισάνθρωπά τε καὶ ἀπάνθρωπα δαιμόνια) besiegt, die sogar zu Menschenopfern verleiteten. – *Eusebius v. Caes. kann die Unterscheidung zwischen M. u. Philanthropie auch für seine Wertung der röm. Kaiser in Bezug auf deren Umgang mit dem Christentum verwenden: So steht *Constantinus d. Gr. für Menschenfreundlichkeit u. Gottesfurcht (h. e. 10, 9, 8), *Licinius aber ist ein Misanthrop (ebd. 10, 8, 13). Seine M. zeigt sich in seiner Gottlosigkeit u. Grausamkeit, konkret auch in seiner Verhinderung menschenfreundlicher Taten (ebd. 10, 8, 11: im Umgang mit Gefangenen). Dagegen war die Philanthropie des Constantinus ein zentraler Punkt in der constantinischen Propaganda (B. Bleckmann: ders. / H. Schneider, Eusebius v. Caes. De Vita Constantini [Turnhout 2007] 51f). Im christl. Diskurs kann sodann auch der Teufel als Misanthrop verstanden werden. Weil der Teufel mit Gott verfeindet u. der Mensch ein Abbild Gottes ist, hasst der Teufel die Menschen (so bei Basil. hom. 9, 9 [PG 31, 349]: μισάνθρωπος, διότι καὶ θεομάχος; Basil. [?] in Lac. 9 [ebd. 1456]). Gott bzw. Jesus Christus stehen für Philanthropie, der Teufel für M. (Basil. renunt. 10 [ebd. 648]; PsJoh. Chrys. or.: PG 62, 739; Ephr. Graec. serm. paraen. ad monach. Aeg. 42 [3, 164/6 Phrantzolas]).

I. Auf der Maur, Mönchtum u. Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Joh. Chrysostomus = Paradosis 14 (1959). – J. Barclay, Hostility to Jews as cultural construct: Ch. Böttrich / J. Herzer (Hrsg.), Josephus u. das NT = WissUntersNT 209 (2007) 365/85. – S. Benko, Pagan criticism of Christianity during the first two centuries: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1055/118. – K. Berthelot, L',humanité de l'autre homme' dans la pensée juive ancienne = JournStudJud Suppl. 87 (Leiden 2004); Philanthrôpia judaica. Le débat autour de la ‚misanthropie' des lois juives dans l'antiquité = ebd. 76 (2003). – F. Bertram, Die Timonlegende. Eine Entwicklungsgeschichte des Misanthropentypus in der antiken Lit., Diss. Heidelberg (1906). – R. Bloch, Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griech.-röm. Ethnographie = Historia Einzelschr. 160 (2002). – E. Capps, Misanthropoi or Philanthropoi: Hesperia 11 (1942) 325/8. – G. Dautzenberg, Mt 5, 43c u. die antike Tradition von der jüd. Misanthropie: Stud. zum Matthäusevangelium, Festschr. W. Pesch (1988) 47/77. – L. Feldman, Jew and gentile in

the ancient world (Princeton 1993) 125/49. – H. Fuchs, Tacitus über die Christen: VigChr 4 (1950) 65/93. – Ch. Gerber, Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Unters. zu seiner Schrift ‚Contra Apionem' = ArbGeschAntJud 40 (Leiden 1997). – I. Heinemann, Art. Antisemitismus: PW Suppl. 5 (1931) 3/43; Art. Humanitas: ebd. 282/310. – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936) 195/218. – O. Hiltbrunner, Gastfreundschaft in der Antike u. im frühen Christentum (2005); Art. Humanitas (φιλανθρωπία): o. Bd. 16, 711/52; Warum wollten sie nicht Φιλάνθρωποι heißen?: JbAC 33 (1990) 7/20. – O. Michel, Art. μισέω: ThWbNT 4 (1942) 693/8. – W. Nestle, Odium humani generis: Klio 21 (1927) 91/3. – J. Procopé, Art. Haß: o. Bd. 13, 677/714. – P. Schäfer, Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the ancient world (Cambridge, Mass. 1997). – M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1/3 (Jerus. 1974/84). – E. Will / C. Orrieux, Ioudaïsmos - Hellènismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique (Nancy 1986). – E. Zeller, Das odium generis humani der Christen: ZsWissTheol 34 (1891) 356/67.

René Bloch.

Mischehe (religionsverschiedene Ehe).

A. Griechisch-römisch. Innerhalb des antiken Polytheismus, in den sich Gottheiten anderer Kulte ohne Schwierigkeiten integrieren lassen, sei es durch Identifikation mit bekannten Göttern des griech.-röm. Pantheons, sei es durch einfache Hinzufügung (J. Rüpke, Die Religion der Römer [2001] 22), kann Religionsverschiedenheit der Ehepartner kein religiös-ethisches oder rechtliches *Ehehindernis sein. Entsprechend wird die religiöse M. in Literatur u. Recht der paganen Antike nicht thematisiert (Ch. Munier: SC 273, 36). Wenn Plut. coniug. praec. 19D Ehefrauen rät, keine anderen Götter zu verehren als ihre Männer u. übertriebenen Ritualen u. fremdländischer Deisidaimonia ihr Haus zu verschließen, so geschieht dies im Sinne der ehelichen Eintracht u. nicht etwa, weil die Frau ihre angestammte Religion verlassen sollte oder der Ehemann Angst hätte, mit fremdreligiösen Praktiken in Berührung zu kommen. Eine problematische ‚Mischung' entsteht allein durch Verschiedenheit in sozialer Zugehörigkeit, Stand, Bürgerrecht, persönlichem Rechtsstatus (S. Treggiari, Roman marriage [Oxford 1991] 43/9; Friedl 417. 421f). Eine Episode aus der Darstellung der Ständekämpfe in Liv. 4, 2, 6 zeigt die rein politische Motivation eines entsprechenden Eheverbotes: Ein plebejischer Volkstribun beantragt das conubium zwischen Patriziern u. Plebejern, was von patrizischer Seite scharf abgelehnt wird, da sich bei den Nachkommen aus solchen conubia promiscua die eindeutige Standeszugehörigkeit verwische u. in Folge davon auch die Zugehörigkeit zu den gentilizischen Kulten u. die Verantwortung für die ordnungsgemäße Durchführung von sacra publica u. sacra privata nicht mehr unzweifelhaft sei. Es geht um den inneren Zusammenhalt des ständisch geordneten Gemeinwesens, nicht um die Frage persönlicher Religionszugehörigkeit (J. Gaudemet, Le mariage en droit romain: ders., Sociétés et mariage [Strasbourg 1980] 52).

B. Jüdisch. I. Alt-Israel. Die Patriarchen schließen *Ehen innerhalb der eigenen Sippe: *Abraham mit seiner Halbschwester (Gen. 20, 12), Isaak mit der Enkelin des Vaterbruders (ebd. 24, 24), Jakob mit den beiden Töchtern des Mutterbruders (ebd. 29, 10; Epstein 146f; K. Thraede, Art. Blutschande: RAC Suppl. 2, 50f). – Ehen zwischen Mitgliedern der sog. ‚sieben Völker' u. Israeliten sind verboten u. werden unter die Androhung des Zornes u. der Strafe Gottes gestellt (Ex. 34, 16; wiederholt Dtn. 7, 3f; Iudc. 3, 5f: das M.verbot mit den ‚sieben Völkern' wird von den Israeliten gebrochen). Dtn. 23, 2/9 verbietet möglicherweise die M. mit weiteren Nationen. Jos. 23, 11f u. 1 Reg. 11, 1/4 gehen über eine Beschränkung des M.verbotes auf bestimmte Völker hinaus. Begründet wird das M.verbot mit der Gefahr, dass der fremde Ehepartner (besonders die Frau) den Israeliten zu fremden Götterkulten verführt. Die Söhne Jakobs machen

die *Beschneidung zur Bedingung dafür, dass Sichem Dina heiraten darf bzw. Sichemiten u. Israeliten untereinander heiraten dürfen (Gen. 34, 14/22); die Eltern Samsons machen ihm Vorwürfe, dass er eine ‚Frau aus dem Volk der unbeschnittenen Philister' heiraten will (Iudc. 14, 3). Kritisch notiert wird der Verstoß Salomos gegen das Verbot der M. mit den ‚sieben Völkern' (1 Reg. 11, 1/13); ebenso Ahabs Ehe mit der Kanaanäerin Isebel aus Sidon (ebd. 16, 31) u. die M.praxis in Juda (Mal. 2, 11). – Für die LXX-Fassung des Pentateuch gilt als regulative Norm für Ehe u. Sexualität die Alleinverehrung Jahwes. Erlaubte bzw. unerlaubte sexuelle Aktivitäten werden danach beurteilt, ob sie dem Ersten Gebot gehorchen oder nicht. Dementsprechend ist es eine schwerwiegende Verfehlung, wenn israelitische Frauen u. Männer mit Partnern, die fremde Götter verehren, *Geschlechtsverkehr vollziehen, Ehen schließen u. Nachkommen haben. Zwar wird die Teilnahme an orgiastischen Riten scharf verurteilt (Num. 25, 1/9), doch ist das gewichtigere Problem in gemischtreligiösen Ehen zu suchen. Solche Ehen sind mit dem Alltagsleben der religiösen Gemeinschaft verwoben u. werfen das Problem der religiösen Zugehörigkeit der Kinder auf (K. L. Gaca, The making of fornication [Berkeley 2003] 119/89). – M. bzw. fremde Nebenfrauen werden auch ohne tadelnden Unterton erwähnt: Gen. 16, 1 (Abraham u. *Hagar); 26, 35 (Ehe Esaus mit 2 Hethiterinnen); 41, 45 (Joseph heiratet die ägypt. Priestertochter Aseneth); 46, 10 (Simeon hat mit einer Kanaaniterin einen Sohn); 38, 2 (Juda heiratet eine Kanaaniterin namens Schua u. hat mit ihr 3 Söhne); Ex. 2, 21; 18, 2 (Ehe Moses u. der Midianiterin Zippora); Num. 12, 1 (*Mose hat eine Kuschitin zur Frau genommen); Ruth 1, 4 (die Söhne Elimelechs heiraten im Exil Moabiterinnen); 2 Sam. 3, 3 (in Hebron geborene Söhne Davids von verschiedenen Frauen, u. a. Abschalom, Sohn der Maacha, der Tochter des Königs Talmai von Geschur). Quasiehelicher Umgang mit kriegsgefangenen fremden Frauen ist erlaubt (Dtn. 21, 13). – Einschränkungen für Eheschließungen innerhalb Israels genießen gleiches Interesse wie M. Der Priesterschrift zugeordnete Texte legen mit Bestimmungen zum Inzest (**Blutschande) die inneren Grenzen der endogamen Ehepraxis fest, ebenso mit Regeln für die Ehen von männlichen u. weiblichen Mitgliedern der Priesterfamilien, die gegen Profanierung (hebr. hll) zu schützen sind (Satlow 134f). – Die scharfe Polemik gegen M. im *Esra-Buch ist Widerhall der historischen Umstände. Esra strebt an, Israel als heilige Nation von Priestern wiederherzustellen. Das M.verbot wird rückwirkend bestätigt u. umgesetzt: Die fremden Ehefrauen werden mitsamt ihren Kindern verstoßen. Am Schluss von Esr. (10, 18/44) sind 110 Männer aufgelistet, die Nichtjüdinnen geheiratet hatten. Diese Zahl ist nicht hoch; nicht am Ausmaß, sondern an der Tatsache der M. wird Anstoß genommen (Satlow 136). Über die M. mit der paganen Bevölkerung Judäas bemerkt das Buch Esra, die Israeliten hätten ‚von deren Töchtern Frauen genommen für sich u. ihre Söhne. So hat sich der hl. Same mit den Völkern des Landes vermischt u. die Obersten u. Beamten waren bei diesem Treubruch die Ersten' (9, 2). Esra versteht den männlichen Samen der Israeliten als heilig (Satlow 136); es ist Sünde, diesen mit anderen Völkern zu vermischen. Die Heiligkeit der Priester u. das für sie geltende Gebot, ihren Samen nicht zu profanieren (Lev. 21, 15), gilt nun für alle Israeliten (Satlow 137). M. sind zu meiden, weil die nichtjüd. Einwohner des Landes Israel ‚unrein' sind. Die Verurteilung der M. zielt sowohl auf die Bewahrung von Heiligkeit u. Reinheit als auch auf die Stärkung der Einheit u. Identität Israels (ebd. 138; Hayes 27/33). Im Buch Nehemia nehmen die Maßnahmen gegen die M. nur verhältnismäßig wenig Raum ein; Hauptkritikpunkt sind hier nicht die M. in den Priesterfamilien, sondern die Tatsache, dass die Kinder aus M. nicht ‚jüdisch' sprechen (13, 24). Das Verbot der M. in Neh. bezieht sich auf das M.verbot mit den ‚sieben Völkern' in der Torah (Ex. 34, 14/6; Dtn. 7, 1/4), auch wenn die Fremdvölker zZt. Nehemias damit nicht identisch waren (Neh. 10, 31).

II. Frühjüdisch. a. Zwischentestamentliche Literatur. Der programmatische Gebrauch von Endogamie u. Exogamie als Mittel der Bewahrung von ‚Reinheit' u. ‚Heiligkeit' u. zum Zusammenhalt der eigenen religiös-politischen Gemeinschaft erstreckt sich durch die folgenden Jhh. Das Jubiläenbuch (3. Jh. oder frühes 2. Jh. vC.) vertritt priesterliche Ideale wie die Reinheit u. grenzt das ‚hl. Volk' u. die ‚königliche Priesterschaft' Israels nach außen ab, u. a. durch

ein M.verbot. Abraham lehrt seine Nachkommen, keine Frauen ‚aus den Töchtern Kanaans' zu nehmen (Jub. 20, 4; parallele Warnung Isaaks an Jakob: ebd. 22, 20). Ebd. 30 erzählt die Geschichte der Vergewaltigung Dinas nach (Gen. 34), erweitert um eine ausführliche Polemik gegen Juden, die M. schließen, ‚denn dies ist unrein, u. verwerflich ist es für Israel' (dt.: K. Berger: JüdSchrHRZ 2, 4 [1983] 472). Eine Vermischung von Juden u. Nichtjuden bringt Unreinheit in das hl. Volk. Väter, die ihre Töchter mit Heiden verheiraten wollen, werden mit dem Tod durch Steinigung bedroht (Jub. 30, 7). Juda gibt seinem Sohn Er Thamar, eine Aramäerin, zur Frau; weil Er Sohn einer Kanaanäerin ist, hasst er Thamar u. vollzieht die Ehe mit ihr nicht. Ob diese Texte als polemische Antworten auf ein zeitgenössisches Ansteigen der M. oder als eher vorbeugendes Instrument zur Abgrenzung u. Verstärkung der Gruppenidentität zu verstehen sind, muss offen bleiben (Satlow 141f). – Das Qumrandokument 4QMMT, der sog. halachische Brief, legt die priesterlichen Abgrenzungs- u. Reinheitsgebote (Lev. 21, 7/9) in derselben programmatischen Richtung aus wie Esr., Neh. u. Jub., indem es sie auf die Ehe aller Mitglieder der Gemeinschaft überträgt (4Q396 frg. 1 col. IV; 4Q397 frg. 5+6 = 4QMMT 75/82), ebenso ein Frg. der Damaskusschrift (4Q271). Die Verurteilung der Exogamie bestärkt auch hier die Grenzen der jüd. Sektengemeinschaft, die sich selbst mit der priesterlichen Abstammungslinie verbunden sieht (Satlow 143). – Erwähnungen von Verwandtenehen in der jüd. Literatur der hellenist. Zeit sind häufig (ebd. 144). Jub. stellt endogame Verbindungen in seinen genealogischen Tafeln zusammen. Tob. betont wiederholt die Wichtigkeit der Verwandtenehe; Judits Ehemann war ein Verwandter (Judt. 8, 2). Das Argument der Reinheit spielt allerdings außerhalb von jüdischen Sekten in der Verurteilung der M. keine Rolle. In den Ergänzungen zum Buch Ester sagt Ester: ‚Ich verabscheue das Bett eines Unbeschnittenen u. Fremden' (Esth. 4, 17), allerdings ohne auf die Frage nach Reinheit u. Unreinheit einzugehen. Die Paränese der Test. XII enthält auch die Vorschrift Levis an seine Söhne, keine fremdstämmige Frau zu heiraten (Test. XII Levi 9, 10), u. eine Vorausschau auf zukünftige Sünden, u. a. M. mit ‚Töchtern aus den Völkern' (ebd. 14, 5/8). Die Hasmonäer hielten an einer strikten Absonderung von nichtjüdischen Frauen fest. Während des Aufstandes u. im Zuge von Strafmaßnahmen gegen ‚Sünder' wurden Israeliten getötet, weil sie mit ‚aramäischen Frauen' verkehrten; dies könnte eine Bezeichnung für Frauen aus den griech. Städten des seleukidischen Königreiches sein (Z. Falk, Introduction to Jewish law of the Second Commonwealth [Leiden 1972] 271). Dies wurde später in der Mischna als Gesetz fixiert, allerdings nicht spezifiziert auf M., sondern allgemein für sexuelle Kontakte (Sanhedrin 9, 6; b'Abodah Zarah 36b). Auffallenderweise sind M. in den Makkabäerbüchern nicht erwähnt.

b. Hellenistisch-jüdische Literatur. Das bibl. Verbot der M. mit Angehörigen der ‚sieben Völker' wird vom jüd. Dichter Theodotus (bei Eus. praep. ev. 9, 22), Philo (spec. leg. 3, 29) u. Josephus (ant. Iud. 7, 191/4 [191: Paraphrase von 1 Reg. 11, 1/8]) allgemein auf alle heidn. Völker ausgeweitet. Die in Anlehnung an Ex. 34, 16 u. Dtn. 7, 1/4 formulierte Furcht, der nichtjüd. Ehepartner könne den jüd. zum *Götzendienst verführen, wird bei Philo nicht auf die Gegenwart, sondern auf eine ungewisse Zeit in der Zukunft bezogen (Feldman 78). In die Paraphrase von Num. 25 fügt Josephus zwei Reden der Moabiterinnen u. der Israeliten ein (ant. Iud. 4, 134/8. 145/9); in der zweiten Rede erklärt der Israelit Simri in Opposition zu Mose, warum er die Einladung der Moabiterinnen annehmen u. sich nicht weiterhin an die strikte Abgrenzung von den Heidenvölkern u. der Verehrung anderer Götter halten will. Möglicherweise werden hier zeitgenössische jüd. Befürworter der M. zitiert (S. J. D. Cohen, From the Bible to the Talmud: HebrAnnRev 7 [1983] 27). Tac. hist. 5, 5, 2 bezeugt für die Juden: discreti cubilibus, proiectissima ad libidinem gens, alienarum concubitu abstinent; inter se nihil inlicitum. Trotz des polemischen Untertones kann dies als Beleg dafür genommen werden, dass jüdische Männer mehrheitlich die Ehe mit nichtjüdischen Frauen vermieden (vgl. R. Bloch, Art. Misanthropie: o. Sp. 833). Der Vorwurf der Abgrenzung von den übrigen Völkern aus Esth. 3, 8 wird in der talmudischen Nacherzählung ergänzt durch die Aussage, dass die Juden die Ehe mit Nichtjuden verweigerten (bMegillah 13b). – Die Quellen bezeugen für die Zeitenwende sowohl M. zwischen Juden u.

Heidinnen als auch zwischen Jüdinnen u. Heiden. Bei den Herodianern: Gattin des Antipater, Vater des Herodes, ist Cypris, eine Frau aus der königlichen arab. Familie (Joseph. b. Iud. 1, 181; H. Merkel, Art. Herodes d. Gr.: o. Bd. 14, 817); Alexander, Sohn des Herodes, ist mit Glaphyra, der Tochter des Königs von Kappadokien, verheiratet (Joseph b. Iud. 1, 552; ant. Iud. 16, 11); diese heiratet in zweiter Ehe den Bruder Alexanders, Archelaos (ebd. 17, 341); Herodes Antipas schließt die Ehe mit der Tochter des Araberkönigs Aretas (Joseph. b. Iud. 18, 109), verglichen mit anderen Mitgliedern der herodianischen Familie befolgt er die Gebote jüdischer Religion verhältnismäßig streng. Drusilla, Tochter des Agrippa I, also römische Bürgerin, heiratet Felix, Prokurator von *Iudaea (um 53/54 nC.; ebd. 20, 142/4; vgl. Act. 24, 24). Joseph. ant. Iud. 18, 340/70 enthält die Anekdote des Anführers einer jüd. Räuberbande, der eine schöne Partherin gefangennimmt u. zu seiner Frau macht. Sie behält ihre Götterbilder u. führt ihren heidn. Kult fort. Das führt zu einem Aufstand gegen ihn, weil dies von seinen Anhängern als Verstoß gegen das jüd. Gesetz wahrgenommen wird. Act. 16, 1 berichtet über die Eltern des Timotheus, dass die Mutter eine zum Christentum bekehrte Jüdin u. der Vater ein Grieche sei; bSukkah 56b erwähnt eine Miriam aus dem Hause Bilga, die Apostatin wurde u. einen Offizier des griech. Königs heiratete. – In vielen Fällen wird im Zusammenhang der Eheschließung mit einem Nichtjuden von dessen Konversion berichtet: Salome, die Schwester des Herodes, weigerte sich, den Araber Sullaeus zu heiraten, bevor er zum Judentum konvertierte (Joseph. ant. Iud. 16, 225); die gleiche Bedingung stellte Drusilla, die Schwester des Agrippa, gegenüber Azizus, dem König von Emesa (ebd. 20, 139f). Der Roman Joseph u. Aseneth (2. Jh. nC.; Ch. Burchard, Joseph u. Aseneth: JüdSchrHRZ 2 [1981] 614) beschreibt im ersten Teil die *Bekehrung Aseneths zum Judentum. Solange sie Heidin ist, kann sie *Joseph nicht heiraten; dies wird nach ihrer *Initiation in das Judentum möglich. Es ist anzunehmen, dass zumindest ein Teil der Konversionen zum Judentum stattfand, um die Eheschließung mit einem Juden zu ermöglichen. Dies wird bei paganen Autoren nirgends als Konversionsmotiv erwähnt, andererseits legen jQiddušin 4, 1, 65b u. bJebamot 24b fest, dass derjenige, der wegen einer Eheschließung zum Judentum konvertiert, nicht als echter Proselyt anzusehen ist (M. Goodman, Mission and conversion [Oxford 1995] 78). – Über die Häufigkeit von M. zwischen Juden u. Heiden in hellenistischer Zeit lassen sich aus den Quellen keine sicheren Angaben erheben (Annahme zahlreicher M. in der Diaspora: S. W. Baron, Social and religious history of the Jews[2] [New York 1985] 233; V. Tcherikover, Hellenistic civilization and the Jews [Philadelphia 1959] 20f. 353. 528_{52}; M. als eher seltenes Phänomen: Feldman 77/9. 487_{174}).

III. Rabbinisch. Rabbinische Texte u. ihre Vorschriften sind nur eingeschränkt repräsentativ für die verbreitete Praxis, da die dezentralisierten Netzwerke der Rabbinen weder institutionelle Macht besaßen noch einflussreiche Mehrheiten formierten, sich somit auf persönliche Autorität stützten (C. Hezser, Correlating literary, epigraphic, and archaeological sources: dies. [Hrsg.], The Oxford handbook of Jewish daily life in Roman Palestine [Oxford 2010] 12; M. L. Satlow, Marriage and divorce: ebd. 355). – Während sich die Argumente des AT u. der frühjüd. Literatur gegen M. auf Reinheit u. Absonderung konzentrieren, liegt das Hauptaugenmerk der Rabbinen auf dem rechtlichen Status der Nachkommen aus M. als Juden (Satlow 158). Die rechtliche Auslegung dreht sich um Dtn. 7, 3f; 23, 2/9; Lev. 18, 21. Die wichtigste Bestimmung der Tannaiten war es, die M. zwischen einem Juden u. einem Heiden nicht nur als verboten, sondern auch als ungültig zu bezeichnen. Qiddušin 3, 12 stellt fest, dass eine Frau, die kein *Kind gebären kann, das als Jude gelten kann (u. a. eine Heidin), nicht die rechtliche Fähigkeit besitzt, eine gültige jüd. Ehe zu schließen (Überlegungen zur Begründung u. Entstehung des hierbei ausschlaggebenden matrilinearen Prinzips: Cohen 263/307). Die Rabbinen machen so eine M. zwischen einem jüd. Mann u. einer nichtjüd. Frau rechtlich unmöglich. Die Ungültigerklärung einer Ehe greift möglicherweise auf das röm. Recht zurück: Eine M. ist ungültig, weil der Heide (u. der Sklave) unfähig ist, eine Ehe nach jüdischem Recht einzugehen, wie im röm. Recht der **Barbar u. der Sklave (Epstein 174; Cohen 293/8). Die M. ist mit allen Nichtjuden verboten, nicht nur mit den Dtn. 7, 3 genannten ‚sieben Völkern‘ (bʿAbodah Zarah 36b).

M. sind nicht nur rechtlich ungültig, sondern bewirken auch keine Änderung des Personenstandes (Qiddušin 3, 12; bQiddušin 68b; Sifre Dtn. 215 zu Dtn. 21, 15 [248f Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 509/12]; ähnlich bJebamot 22b. 23a; b'Abodah Zarah 36b). Die rabbin. Diskussionen erweitern das Problemfeld von formellen Verlobungen u. Eheschließungen, indem sie auch nichteheliche sexuelle Beziehungen einschließen. Um die Attraktivität nichtjüdischer Frauen für jüdische Männer zu verringern, vergleichen die Rabbinen Nichtjüdinnen mit Tieren u. sexuelle Kontakte mit ihnen mit dem Essen verbotener Speisen u. mit Sakrilegien (Sifre Dtn. 211 zu Dtn. 21, 10f [245 F.; dt.: Bietenhard aO. 503]; bQiddušin 21b). Dahinter steht die Furcht vor *Apostasie u. der Zeugung nichtjüdischer Kinder (Targ. PsJonat. Lev. 18, 21; Sivan 75). Nur Juden untereinander haben die rechtliche Fähigkeit, eine gültige Ehe zu schließen (bJebamot 76a). Es ist stets zu überprüfen, ob ein Nichtjude, der sich mit einer Jüdin verlobt hat, nicht doch der Abstammung nach Jude ist (ebd. 16b). *Häresie oder Apostasie von der jüd. Religion berühren nicht die Zugehörigkeit zum jüd. Volk u. sind daher für die Frage der M. nicht relevant (Epstein 215f). Wenn ein Jude einen Nichtjuden heiraten will, muss der nichtjüd. Partner zuvor zum Judentum übertreten; solche Ehen sind damit keine M. Mit Proselyten, die von Mitgliedern der in der Tora von der Ehe mit Israeliten ausgeschlossenen Völkern abstammen, dürfen Juden auch nach einer Konversion keine Ehe schließen (Angehörige der ‚sieben Völker': Jebamot 8, 3; Targ. PsJonat. Dtn. 7, 3; ammonitische u. moabitische Männer: Jebamot 8, 3; Sifre Dtn. 249 zu Dtn. 23, 4 [277f F.; dt.: Bietenhard aO. 577f]; bJebamot 77b; jJebamot 8, 9c, 8; Edomiter u. Ägypter bis zur 3. Generation nach der Konversion: Jebamot 8, 3; Sifre Dtn. 253 zu Dtn. 23, 9 [279f F.; dt.: Bietenhard aO. 583f]; bJebamot 77b), trotz fallweiser Einräumung, dass die Zugehörigkeit zu diesen Völkern in nachbiblischer Zeit nicht mehr nachzuweisen ist (Jadajim 4, 4; bBerakot 28a; Tos. Jadajim 2, 17 [dt.: G. Lisowsky u. a., Die Tosefta 6, 3 (1967) 264f]; Tos. Qiddušin 5, 4). Juden priesterlicher Abstammung dürfen grundsätzlich keine Proselytinnen heiraten (ebd. 5, 3; Jebamot 6, 5; jJebamot 8, 9b, 29; jQiddušin 4, 66a, 10).

C. Christlich. I. Neues Testament. Paulus spricht ausschließlich von bereits geschlossenen Ehen, die durch die spätere Taufe eines der beiden Ehepartner zu M. geworden sind (1 Cor. 7, 12/6). Die so entstandenen M. dürfen u. sollen, wenn möglich, im Konsens beider Partner weitergeführt werden; der christl. Teil darf nicht von sich aus eine Trennung herbeiführen (ebd. 7, 12; W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther 2 = EvKathKomm 7, 2 [Solothurn 1995] 103). Der heidn. Partner u. die gemeinsamen Kinder einer solchen M. sind durch den gläubigen Partner geheiligt: Der Christ braucht im engen Zusammenleben mit Ungetauften keine Berührung mit heidnischer Unreinheit zu befürchten (B. Prete, Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini [Brescia 1979] 172; Schrage aO. 104). Die M. muss nicht unter allen Umständen fortgeführt werden; wenn der heidn. Partner die Trennung initiiert, ist der Christ nicht zur Beibehaltung der Ehe um jeden Preis verpflichtet (1 Cor. 7, 15). Über die Möglichkeit, anschließend eine neue Ehe einzugehen (im Sinne des sog. Privilegium Paulinum, das sich auf eben diese Paulusstelle beruft), macht der Text keine Aussage (Schrage aO. 109_{329}; Prete aO. 156/9). Normalfall soll das friedliche Zusammenleben auch in der M. sein; 1 Cor. 7, 16 ermutigt, passend zur missionarischen Zuversicht des Paulus u. zur positiven Bewertung der M. ebd. 7, 14, zur Weiterführung der Ehe in der Hoffnung auf die Rettung des heidn. Ehepartners (Schrage aO. 111f; der Wortlaut erlaubt auch eine gegenteilige Deutung: ebd. 112 mit Anm. 346). Die Anweisung, die Wiederverheiratung von Witwen solle μόνον ἐν κυρίῳ geschehen, mahnt allgemein zur Bezogenheit auf Christus als Grund u. Maßstab allen Handelns, legt aber nicht spezifisch fest, dass das ἐν κυρίῳ an die Zugehörigkeit des Ehepartners zur christl. Gemeinde gebunden ist. Von der frühchristl. Literatur wird 1 Cor. 7, 39 mehrheitlich in dem Sinne ausgelegt, dass Christen nur Christen heiraten dürfen (Tert. uxor. 2, 3; monog. 7, 5; adv. Marc. 5, 7, 8; Orig. hom. frg. in 1 Cor. 34 [JournTheolStud 9 (1908) 505, 2; 506, 8]; Hieron. ep. 123, 5 unter Verweis auf 2 Cor. 6, 14/6, Dtn. 22, 10f u. Lev. 19, 19; adv. Iovin. 1, 10 [PL 23, 233f]; Aug. adult. coniug. 1, 31 [CSEL 41, 378] als eine von zwei möglichen Auslegungen; Theodrt. comm. in 1 Cor. 7, 39

[PG 82, 285f]; anders zB. Joh. Chrys. hom. in 1 Cor. 7, 39 [ebd. 51, 222]: ‚in Zucht u. Würde'; Aug. adult. coniug. 1, 31 [CSEL 41, 378] als die alternative Auslegung: christiana permanens). Die Mahnung des Paulus, nicht ἑτεροζυγοῦντες (unerlaubte Vermischung von ungleichen Tieren bei der Begattung oder als Zugtiere unter einem *Joch: Lev. 19, 19; Dtn. 22, 10) mit den Ungläubigen zu werden (2 Cor. 6, 14), zielt auf eine umfassende Absonderung von den Heiden ab, nicht nur auf ein spezifisches Verbot von M. – 1 Petr. 3, 1f bezeugt M. zwischen Christinnen u. Heiden ohne Angabe, ob sie vor oder nach der Bekehrung der Frau geschlossen worden sind. In optimistischer Sichtweise wird gefordert, dass die Christin den Ehemann, der sich von Worten nicht überzeugen lassen will, allein durch ihre gottesfürchtige u. sittenstrenge Lebensführung umstimmt.

II. Alte Kirche. a. Vorkonstantinisch. Die Christen waren in vorkonstantinischer Zeit eine kleine Minderheit u. daher auf M. angewiesen. Aus den Quellen lässt sich entnehmen, dass M., besonders christlicher Frauen, trotz der vielfach wahrgenommenen theolog. u. praktischen Schwierigkeiten, ein durchgehendes Phänomen in den christl. Gemeinden waren. Die quantitative Verbreitung der M. kann aus den Quellen nicht rekonstruiert werden. – Justin beschreibt die Entfremdung u. Trennung eines Ehepaares nach der Bekehrung der Frau (apol. 2, 2; ähnlich Tert. apol. 3, 4). – Hippol. ref. 9, 12, 24f deutet möglicherweise darauf hin, dass Christinnen senatorischer Abstammung Schwierigkeiten hatten, einen christl. Ehepartner gleichen Standes zu finden. Wenn sie mit einem Christen niederer Abstammung ein iustum matrimonium eingingen, mussten sie gemäß der augusteischen Ehegesetze den Verlust ihres Ranges bzw. im Fall der Eheschließung mit einem Sklaven den Verlust des Standes als Freie in Kauf nehmen (S. Treggiari, Art. Ehe: NPauly 3 [1997] 896/9; J. Gaudemet, La décision de Callixte en matière de mariage: ders., Sociétés aO. [o. Sp. 846] 107). Die Anerkennung unauflöslicher monogamer Verbindungen von Christinnen vornehmen Ranges mit Männern niederen Standes oder mit Sklaven, die nach römischem Recht als concubinatus bzw. contubernium galten, als vollgültige Ehen innerhalb der christl. Gemeinde durch den röm. Bischof Calixtus könnte durch den Wunsch motiviert sein, auf diese Weise M. vornehmer Christinnen zu verhindern (Friedl 430f). – Tertullian bezeugt M. zwischen bereits getauften Christinnen (nach Verwitwung oder Scheidung vom ersten heidn. Ehemann: uxor. 2, 1, 1) u. Heiden. Zugrunde liegt wahrscheinlich auch hier das Problem, dass für Christinnen der Oberschicht nicht ausreichend standesgemäße christl. Ehepartner vorhanden waren; Tertullian polemisiert gegen den Wunsch vornehmer Christinnen, einen Mann von Rang u. Vermögen zu heiraten (ebd. 2, 8, 5; G. Schöllgen, Ecclesia sordida? = JbAC ErgBd. 12 [1984] 207/13). Die M. werden in der Gemeinde von *Karthago unterschiedlich beurteilt: Verteidigung unter Berufung auf 1 Cor. 7, 12/6 bei Gleichsetzung von Ehen, die vor der Bekehrung, mit solchen, die nach der Bekehrung des christl. Teils geschlossen wurden (Tert. uxor. 2, 2); Bewertung als nur geringes Vergehen (delictum quidem esse extraneo nubere, sed minimum [ebd. 2, 3, 2]; ähnlich die Kritik aus montanistischer Perspektive an der Tolerierung von Eheschließung mit Heiden bei den Psychikern [monog. 11, 10]); schärfste Verurteilung durch Tertullian selbst (Gleichsetzung von M. mit stuprum [uxor. 2, 3, 1]; Ch. Mühlenkamp, Nicht wie die Heiden = JbAC ErgBd. KlReihe 3 [2008] 118/23. 138/40). Tertullian unternimmt uxor. 2 den Nachweis der Unvereinbarkeit einer M. mit dem christl. Bekenntnis (Köhne 27/63) u. zeigt detailliert die Schwierigkeiten im alltäglichen Zusammenleben mit einem heidn. Ehemann auf. Kontrastbild ist die christl. Ehe, deren Fundament die Eintracht im Glauben ist (uxor. 2, 8, 6/9). Als Strafe für eine nach der Taufe geschlossene M. fordert Tertullian die *Exkommunikation (ebd. 2, 3, 1), ohne sich hierbei auf geltendes kirchliches Recht berufen u. eine Durchsetzung innerhalb der Gemeinde erwirken zu können. – Laut Origenes wird in einer M. das mit der Ehe verbundene Charisma nicht wirksam, da es den heidn. Ehepartner nicht erreichen kann, solange dieser noch nicht glaubt (hom. frg. in 1 Cor. 34 [JournTheolStud 9 (1908) 503, 40/5]). In einer M. muss es zum Kampf zwischen den religiösen Überzeugungen kommen; der stärkere, gefestigtere Teil wird den Sieg davontragen; das Risiko u. die Mühen eines solchen Kampfes sind unnütz u. unvernünftig u. von vornherein zu meiden (ebd. [505, 2; 506, 8]; H. Crouzel, Virginité et

mariage selon Origène [Paris 1963] 144/8; ders., L'église primitive face au divorce [ebd. 1971] 89f; Odrobina 88/94). – Cyprian zählt unter den Zeichen einer nach langer Friedenszeit laxen kirchl. disciplina auch M. mit Heiden auf, was er als eine ‚Preisgabe der Glieder Christi' bezeichnet (laps. 6). Das Kompendium Ad Quirinum enthält einen Titulus Matrimonium gentilibus non iungendum mit entsprechenden atl. u. ntl. Belegstellen (testim. 3, 62).

b. Nachkonstantinisch. In einer Predigt, die Witwen u. Jungfrauen zu einem Leben in Enthaltsamkeit aufruft (2, 7 [CCL 22, 171/5]), stellt Zeno v. Verona M. mit Heiden den Verdiensten der Enthaltsamkeit gegenüber: Die M. ist ein sacrilegium (ebd. 2, 7, 7, 12 [174]); ihr ehelicher Alltag ist von Einflüssen des Götzenkultes u. Disharmonie im Zusammenleben geprägt (ebd. 2, 7, 7, 12/9, 18 [174f]). – *Epiphanius v. Salamis berichtet, dass Paulus den ersten Christen wegen ihrer verschwindend geringen Zahl erlaubt habe, ihre Töchter in M. zu verheiraten, damit sie nicht, weil gezwungenermaßen unverheiratet, der Unzucht verfielen (haer. 61, 5, 4/6 [GCS Epiph. 2, 385]). – *Johannes Chrysostomus bestätigt die Erlaubnis aus 1 Cor. 7, 12/6, dass ein Christ mit seinem nichtgläubigen Ehepartner die Ehe fortführen darf, diesen heiligt u. ihn retten kann (in Gen. hom. 26, 2 [PG 53, 231f]; in 1 Cor. hom. 19, 2f [PG 61, 154/6]). – In der Grabrede auf seinen Vater beschreibt Gregor v. Naz. die Konversion des Vaters, ursprünglich *Hypsistarier (o. Bd. 12, 794), unter dem Einfluss seiner Ehefrau, der vorbildlichen Christin Nonna (or. 18, 11 [PG 31, 997]). – Der **Ambrosiaster stellt in der Auslegung von 1 Cor. 7, 12/6 bezüglich vor der Taufe geschlossener Ehen ausdrücklich fest, dass das Eheband aufgelöst wird, wenn sich der heidn. Ehepartner aus Verachtung des christl. Gottes trennen will. Der Christ ist danach frei, eine neue Ehe zu schließen, freilich nur mit einem Christen (comm. in 1 Cor. 7, 15 [CSEL 81, 2, 76/8]; G. Torti, ‚Non debet imputari matrimonium': GiornItFilol 36 [1984] 267/82). – Nach *Ambrosius ist es eine vorrangige Pflicht des Bischofs, M. in seiner Gemeinde zu verhindern u. das Volk entsprechend zu belehren (ep. 62 [19], 2 [CSEL 82, 2, 122]). Der gewichtigste Grund gegen die M. ist die Gefahr für den eigenen Glauben (Abr. 1, 9, 84 [ebd. 32, 1, 555f]; ep. 62 [19], 2. 7 [ebd. 82, 2, 121f. 124]). Wenn die heidn. Braut sich nicht bekehrt, muss der Mann Kompromisse zuungunsten seines Glaubens machen (Abr. 1, 9, 86 [ebd. 32, 1, 557]). Umgekehrt gibt es bei heidnischen Männern auch das vorgetäuschte Bekenntnis zum Christentum (simulata ad tempus fide; wahrscheinlich durch rein formale Taufbewerberschaft), um bei christlichen Eltern die Zustimmung zur Ehe der Tochter zu erwirken (expos. in Ps. 118, 48 [62, 468]). Oberstes Kriterium einer Ehe ist die gemeinsame Religion (Abr. 1, 9, 84 [32, 1, 555f]). M. bringen große Schwierigkeiten im alltäglichen Zusammenleben mit sich (ebd.; in Lc. 8, 2 [32, 4, 393]; ep. 62 [19], 2 [82, 2, 121f]); als warnendes Beispiel dient die unglückliche Geschichte Samsons (ebd. 62 [19], 34 [142]). – *Hieronymus kritisiert, dass in der gegenwärtigen Zeit nicht wenige Frauen die Anordnungen des Paulus in 1 Cor. 7, 12/6 missachten, sich mit Heiden verbinden u. somit die Tempel Christi den Götzen preisgeben (adv. Iovin. 1, 10 [PL 23, 234]). Er weiß, dass er damit einen wunden Punkt bei der röm. Oberschicht trifft (ebd.). Die M. zwischen Christinnen u. Heiden ist offensichtlich ein weit verbreitetes Phänomen (vgl. P. Brown, Aspects of the Christianization of Roman aristocracy: JournRomStud 51 [1961] 1/11 mit dem Beispiel der gens der Caeonii), u. der Klerus der röm. Kirche scheint sie nicht so scharf zu kritisieren wie Hieronymus. Dieser vertritt ohne Einschränkung das Verbot der M. (adv. Iovin. 1, 10 [PL 23, 234]). An anderer Stelle äußert sich Hieronymus optimistisch über die Chancen der schrittweisen Entwicklung einer gemischtreligiösen Familie hin zum Christentum (ep. 107, 1). – *Augustinus stellt klar, dass das NT seines Wissens an keiner Stelle die Ehe mit Heiden verbiete. Dieser Befund wiege schwerer als die scharfe Verurteilung von M. durch Cyprian (adult. coniug. 1, 31 [CSEL 41, 378f]). Es geht hier jedoch ausschließlich um die M., die bereits vor der Bekehrung geschlossen wurden; die übrigen M. bleiben nach übereinstimmendem Zeugnis des AT u. NT verboten (1, 26 [ebd. 373f]). An anderer Stelle bezeugt Augustinus, dass die Christen in der Gegenwart alle M. sehr viel großzügiger beurteilen als Cyprian, ohne seinerseits diese Tatsache zu tadeln (fid. et op. 35 [ebd. 80f]), möglicherweise ein Indiz für die weite Verbreitung der M. in Nordafrika

(Köhne 26). Die Ehe seiner Eltern war eine M.; die Mutter Monica hoffte, durch vorbildliches Verhalten den Ehemann Patricius zum Christentum zu bekehren (conf. 9, 19). – Die merowingische Königin Chrodichilde wurde um 492/94 mit dem Frankenherrscher Chlodwig verheiratet, als dieser noch Heide war. Die gemeinsamen Söhne wurden getauft, u. sie versuchte, auch Chlodwig zur Annahme des Christentums zu bewegen (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 29 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 74]). Unter der Bedingung, dass sie ihre Religion weiterhin ungehindert praktizieren durfte, wurde die fränkische Königstochter Bertha iJ. 588 mit dem heidn. König Ethelbert v. Kent verheiratet. Als ‚Unterstützer im Glauben' begleitete sie ein Bischof namens Liudhard (Beda h. e. 1, 25 [45 Plummer]); später unterstützte sie die Missionsbemühungen Augustins v. Canterbury (Greg. M. ep. 11, 35 [CCL 140A, 923f]). Die austrasische Prinzessin Ingunde verweigerte als Ehefrau Hermenegilds den Übertritt zum ‚arianischen' Bekenntnis, dem die Westgoten-Könige traditionell angehörten (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 38 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 244]). Unter den Ehefrauen des Sasanidenherrschers Chosrau II Parwez (590/628), der wahrscheinlich dem Zoroastrismus angehörte, werden von den Quellen auch zwei Christinnen genannt: Die Aramäerin Shirin (W. Baum, Art. Shirin: BBKL 19 [2001] 1294/6 mit Quellenangaben; ders., Schirin. Christin - Königin - Liebesmythos [2003] 33/56) u. eine griech. Christin namens Maria, deren Historizität allerdings nicht unumstritten ist (M. Hutter, Shirin, Nestorianer u. Monophysiten. Königliche Kirchenpolitik im späten Sasanidenreich: Symposium Syriacum 7 [Rom 1998] 375 mit Anm. 10).

c. Synodalbeschlüsse. Seit den Anfängen synodaler Rechtsbeschlüsse im 4. Jh. werden immer wieder Sanktionen gegen M. festgelegt. Neben M. mit Heiden werden nun auch M. mit Juden u. Häretikern angesprochen. Gemeinsame Grundlinie aller Synodalbeschlüsse ist: Ein Christ darf ausschließlich einen Christen heiraten; ein Häretiker kann sich mit einem Mitglied der Großkirche nur unter der Bedingung verbinden, dass er zuvor zur Orthodoxie konvertiert. Conc. Elib. cn. 15 u. 16 (4, 247f Martínez Díez / Rodríguez), aus sprachlichen u. inhaltlichen Erwägungen als ein Kanon zu lesen (L. Odrobina, Ancora sul divieto dei matrimoni misti al concilio di Elvira: I concili della cristianità occidentale, XXX Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana, Roma, 3-5 maggio 2001 [Roma 2002] 581/8), bestimmt, dass christliche Mädchen keinesfalls mit Heiden verheiratet werden dürfen. Der Frauenüberschuss in den christl. Gemeinden (propter copiam puellarum) sei kein Entschuldigungsgrund. Für die Teilnehmer der Synode sind die Gefahren der M. schwerwiegender als der erzwungene Verzicht auf die Ehe. M. mit Heiden werden adulterium animae genannt, Ausdruck der Überzeugung, dass eine M. die ausschließliche Bindung an den christl. Gott verletzt. Auch M. mit Juden u. Häretikern sind ausgeschlossen. Eltern, die gegen das M.verbot handeln, werden für fünf Jahre exkommuniziert; für die Töchter ist keine Sanktion vorgesehen, wohl in Anerkennung der Tatsache, dass sie über ihre Eheschließung nicht selbst entscheiden. Conc. Eliberit. cn. 17 (4, 247 M. D. / R.) bestimmt für den unwahrscheinlichen Fall, dass Eltern ihre Töchter mit Inhabern paganer Priesterämter verheiraten, dass die Eltern selbst in der Todesstunde nicht die Eucharistie empfangen dürfen. In einer solchen M. ist die Gefahr der Berührung mit paganen kultischen Vollzügen besonders hoch. Conc. Arel. vJ. 314 cn. 12 (CCL 148, 11) schreibt als Sanktion für M. mit Heiden eine gewisse, nicht näher bestimmte Zeit des Ausschlusses von der Kommunion vor; die Sanktion richtet sich hier an die jungen Frauen selbst. Conc. Laodic. (2. H. 4. Jh.) cn. 10 u. 31 (1, 269. 273 Beneševič) verbieten die M. zwischen Christen u. Häretikern, ohne eine Strafe wie Exkommunikation u. kirchliche *Buße festzulegen. Die Ehe wird erlaubt geschlossen, wenn der häretische Teil verspricht, in nächster Zukunft Mitglied der Großkirche zu werden. In den Canones zweier africanischer Konzilien aE. des 4. Jh. sowie der Reichssynode v. Chalcedon erscheinen Bestimmungen, dass die Kinder von Klerikern keine Heiden, Häretiker oder Schismatiker heiraten dürfen (Conc. Hippon. vJ. 393 cn. 12 [CCL 149, 37]; cn. in causa Apiarii 26 [ebd. 149, 125]; Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 14 [1, 118f Ben.]). Die Beschränkung auf Kleriker bzw. deren Kinder, wohl in der Rolle als Vorbilder, könnte auf eine weite Verbreitung von M. hinweisen. Conc. Chalced. cn. 14 bestimmt für Lektoren u. Kantoren, denen in manchen Kir-

chenprovinzen die Eheschließung erlaubt ist, ein Verbot der M. mit Häretikerinnen. Kinder aus bereits geschlossenen M., die in der häretischen Gemeinschaft die Taufe empfangen haben, müssen der Großkirche zugeführt u. noch nicht getaufte Kinder dürfen nicht mehr bei den Häretikern getauft werden. Es wird eigens darauf hingewiesen, dass die Kinder aus diesen M. ihrerseits nicht mit Häretikern, Juden oder Heiden verheiratet werden dürfen. Auch hier gilt die Regel, dass die offizielle Ankündigung der Konversion des nichtkath. Partners die Ehe zulässig werden lässt. Conc. Agath. (?) vJ. 506 cn. 67 (CCL 148, 228) erwähnt das Verbot, M. zwischen katholischen Christen u. Häretikern zu schließen, u. bestimmt, dass dies für alle kath. Christen einschließlich ihrer Töchter u. Söhne gilt. Das Verbot gilt nicht, wenn der Häretiker verspricht, zur kath. Kirche überzutreten. Conc. Aurel. vJ. 533 cn. 19 (ebd. 148A, 101) verbietet die M. zwischen Christen, Männern u. Frauen gleichermaßen, u. Juden. Die Ehepartner solcher M. sollen dazu angehalten werden, sich zu trennen. Wer dies hinauszögert, wird von der Kommunion ausgeschlossen. Conc. Arvern. vJ. 535 cn. 6 (ebd. 148A, 106f) qualifiziert M. u. nichteheliche Verhältnisse zwischen Juden u. Christen als schweres Vergehen u. sanktioniert sie mit Ausschluss von der Eucharistie u. der kirchl. Gemeinschaft. Conc. Aurel. vJ. 538 cn. 14 (148A, 120) bestimmt, zusammen mit zwei weiteren Regeln zur Abgrenzung von der jüd. Gemeinde, das Verbot von M. u. sanktioniert diese mit Ausschluss von der Kommunion, solange bis die Verbindung getrennt ist. Conc. Aurel. vJ. 541 cn. 31 (ebd. 140) legt fest, dass christliche Sklaven im Besitz von Juden nicht zu Proselyten gemacht werden dürfen. Die Durchsetzung dieser Bestimmung ist nur mit staatlicher Unterstützung denkbar, weil sie über den innerkirchl. Rechtsbereich hinausgreift. Es wird u. a. bestimmt, dass ein Jude, der seine christl. Sklavin mit einem Juden verheiratet, mit ihrem Verlust bestraft werden soll. Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 14 (5, 120f M. D. / R.) vereinigt mehrere Bestimmungen zu Juden in unterschiedlichen Machtpositionen über Christen. Juden dürfen mit Christinnen keine Ehe u. kein *Konkubinat führen. Kinder, die aus diesen Verbindungen geboren werden, müssen getauft werden. Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 63 (5, 239f M. D. / R.) schreibt Juden, deren Frauen zum Christentum übergetreten sind, vor, ebenfalls Christen zu werden, wenn sie die Ehe fortführen wollen. Anderenfalls sollen die M. aufgelöst werden, da eine Verbindung zwischen einem Ungläubigen u. einer ‚schon zum christl. Glauben übergetretenen Frau‘ unmöglich ist. Die Kinder aus diesen M. folgen dem Glauben des christl. Elternteils (zur innerkirchl. Gesetzgebung zu M. zwischen Juden u. Christen A. M. Rabello, Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani: Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana [Perugia 1988] 213/24). Conc. Quinisext. (Trullan. II) vJ. 691 cn. 73 (1, 188f B.) verbietet kategorisch jede M. zwischen Orthodoxen u. Häretikern inkl. Schismatikern. Alle gegen das Verbot geschlossenen M. sind ungültig u. aufzulösen; der orthodoxe Partner wird zusätzlich exkommuniziert. Mit der radikalen, auf Abgrenzung abzielenden Entscheidung u. der Anordnung der Auflösung stellt dieser Kanon eine grundlegende Neuregelung in der Frage der M. dar (H. Ohme: Fontes Christ. 82 [2006] 76f).

d. Kaiserliche Gesetzgebung. Das spätantike röm. Recht behält die Kategorien des klass. Eherechts bei u. verschärft die Strafen bei Verstoß gegen die Eheverbote (Friedl 427). Als neue Ehehindernisse werden ‚Ethnizität‘ u. Religion eingeführt. Ehen zwischen Römern u. **Barbaren (Cod. Theod. 3, 14, 1 vJ. 370 [?] oder 373 [?]), möglicherweise ein durch die Rebellion des Firmus iJ. 372/75 veranlasstes Sondergesetz mit begrenztem Skopus auf *Africa (H. Sivan, Why not marry a barbarian?: dies. / R. W. Mathisen [Hrsg.], Shifting frontiers in Late Antiquity [Aldershot 1996] 136/45) u. zwischen Christen u. Juden (Cod. Theod. 3, 7, 2 vJ. 388) werden verboten (H. Sivan, Why not marry a Jew?: R. Mathisen [Hrsg.], Law, society, and authority in Late Antiquity [Oxford 2001] 216f). Cod. Theod. 16, 8, 6 vJ. 339 nC., ein Sondergesetz mit eingeschränktem Adressatenkreis, ordnet an, dass Frauen, die in kaiserlichen Textilmanufakturen arbeiten u. die von Juden in turpitudinis suae consortium eingeführt worden sind, in die Textilwerkstätten zurückgebracht werden müssen. Für Zuwiderhandlungen, auch in der Zukunft, wird poena capitalis angedroht (Exil oder Todesstrafe; J. Evans Grubbs, ‚Pagan‘ and ‚Christian‘ marriage: JournEarlChrStud 2 [1994] 382 mit Anm. 82). Es

soll die offenbar nicht ganz marginale Praxis unterbunden werden, dass christliche Textilarbeiterinnen sich den Werkstätten durch Ehen mit Juden entziehen. Da von consortium, nicht von matrimonium die Rede ist, kann es sich auch um Konkubinatsverhältnisse handeln; dies entspräche der Zugehörigkeit der Textilarbeiterinnen zur niedrigsten sozialen Schicht (Rabello aO. 215f). Ein generelles, religiös motiviertes Verbot von M. wird erst mit Cod. Theod. 3, 7, 2 vJ. 388 erlassen. Die M. sowohl zwischen Jüdinnen u. Christen als auch zwischen Christinnen u. Juden wird verboten u. unter die gleiche Strafe wie für *Ehebruch gestellt. Als Intention des Gesetzes ist die Verhinderung von Bekehrungen zum Judentum, befördert durch jüdisch-christliche M., anzunehmen. Eine Erklärung für die strafrechtliche Gleichsetzung mit dem Ehebruch bietet möglicherweise Cod. Iust. 1, 9, 7 vJ. 393, das den Juden verbietet, bei der Eheschließung ihrem Brauch (morem) u. Gesetz (legem) zu folgen; unsicher ist, ob das Gesetz sich gegen Bigamie u. Polygamie (so G. L. Falchi, La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV sec.: Atti dell'accademia Romanistica Costantiniana 7 [Perugia 1988] 203/12; Bigamie u. Polygamie sind jedoch für die jüd. Diaspora inschriftlich nicht belegt: Evans Grubbs aO. 369) oder gegen Eheschließungen unter engen Verwandten richtet (Satlow 158). Es ist nicht auszuschließen, dass das Gesetz Cod. Theod. 3, 7, 2 durch kirchliche Kreise veranlasst wurde (K. L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln [1971] 184); das Einwirken einer jüd. Interessengruppe ist ebenso denkbar (Odrobina 300; Sivan 99 hält diese Frage für nicht entscheidbar). Die innerhalb der Religionsgemeinschaften des Judentums u. Christentums bereits bestehenden Verbote gegen M. konnten nichts an der Gültigkeit solcher Ehen außerhalb der Gemeinschaften ändern, bis das imperiale Recht Religionsverschiedenheit als Ehehindernis festschrieb (ebd. 89).

III. Schluss. Die Begründung der christl. Ablehnung der M. erfolgt stets unter Verweis auf das atl. M.verbot bzw. in Anlehnung an 1 Cor. 7, 12/6. Zustimmung zur Führung von M. findet sich nur in Bezug auf M., die in der Zeit vor der Bekehrung geschlossen wurden, dies aber eher theoretisch, weil vom Kontext der Auslegung des 1. Korintherbriefes verlangt. ‚Echte' M., die zwischen Getauften u. Nichtchristen geschlossen werden, werden abgelehnt. Neutrale Aussagen über die Verbreitung oder die faktische Notwendigkeit von M. in den Gemeinden oder gar eine explizite Billigung sind nirgends belegt. Kirchliche u. staatliche Gesetze gegen M. bestätigen, dass diese existierten u. von den Gesetzgebern als sanktionswürdiger Missstand wahrgenommen wurden.

A. del Castillo Álvarez, Los impedimentos para el matrimonio con paganos en el Concilio de Elbira: Hispania 42 (1982) 329/39. – S. D. J. Cohen, The beginnings of Jewishness = Hellenistic Culture and Society 31 (Berkeley 1999). – L. Epstein, Marriage laws in the Bible and the Talmud (Cambridge, Mass. 1942). – L. H. Feldman, Jew and Gentile in the ancient world (Princeton 1993). – R. Friedl, Art. Konkubinat: o. Bd. 21, 416/35. – J. Haiduk, M. Eine pastoral-historische Untersuchung der M. von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil v. Adge (506), Diss. Rom (Düren 1965). – C. Hayes, Gentile impurities and Jewish identities (Oxford 2002). – J. Köhne, Die Ehen zwischen Christen u. Heiden in den ersten christl. Jhh. (1931). – P. Lombardía, Los matrimonios mixtos en el Concilio de Elvira: Anuario de Historia del Derecho Español 24 (1954) 543/58. – L. Odrobina, Le Cod. Theod. 3, 7, 2 et les mariages mixtes = Acta antiqua et archaeologica 31 (Szeged 2007). – M. L. Satlow, Jewish marriage in antiquity (Princeton 2001). – H. Sivan, Rabbinics and Roman law: RevÉtJuiv 156 (1997) 61/100.

Christine Mühlenkamp.

Mischkrug s. Becher: o. Bd. 2, 37/62.

Mischna s. Haggadah: o. Bd. 13, 328/60; Nomos.

Mischwesen.

A. Allgemeines. I. Aussehen, Begriff u. Bedeutung. Das Aussehen eines M. kann dem Typos Tier / Tier folgen u. zwar in der Verbindung von schwimmendem, kriechendem, laufendem u. fliegendem Tier oder dem Typos Tier / Mensch, wobei der Leib oder der *Kopf menschlich bzw. tierisch ist. Zwei-, Drei-, Vier- u. Vielköpfigkeit können hinzutreten (Mehrlein; Speyer, Kopf 516f) u. ebenso Vielarmigkeit; Beispiele für das letztere bietet neben Griechenland vor allem Indien (Gross 370/3). – Der Begriff u. die Bezeichnung mythisches / numinoses M. oder mythische / numinose Mischgestalt gehören der modernen Religionswissenschaft an u. sind den modernen Sprachen sonst unbekannt. Diese weisen mit dem von dem lat. Wort monstrum, ,Ungeheuer', stammenden Ableitungen einseitig auf den Inhalt dieser Vorstellung hin. Ebenso einseitig ist die Bezeichnung Fabelwesen, da sie diese ursprünglich magisch-religiöse Vorstellung aus einem bereits eingeengten Blickwinkel beurteilt. Grundsätzlich ist zwischen einem gewachsenen mythischen M. des Volksglaubens u. einem M., das der Phantasie u. der Fiktion vor allem von Dichtern seine Existenz verdankt, zu unterscheiden. In diesem Unterschied spiegelt sich zugleich die Bewusstseinsentwicklung von der dämonisch-göttlichen Erfahrung der Wirklichkeit zu der ästhetischen auf dem Hintergrund einer reflektierten Begrifflichkeit. So konnte aus dem ursprünglich magisch-religiösen Bild der Mischgestalt ein reines Kunstgebilde werden. Einzelne bei Dichtern bezeugte M. können so zunächst als Personifikationen von Begriffen vor allem mit lebensfeindlichem oder unsittlichem Inhalt (Laster) erscheinen, sind aber nicht selten Vorstellungen des Volksglaubens oder diesen nachgestaltet (E. H. Gombrich, Personification: R. R. Bolgar [Hrsg.], Classical influences on European culture a. D. 500/1500 [Cambridge 1971] 247/57). Derartige Beispiele finden sich bereits bei Homer (Il. 4, 440; 11, 37; 15, 119) u. besonders bei Hesiod (theog. 211/32. 934; F. Andres, Art. Daimon: PW Suppl. 3 [1918] 274f). Als das mythenbildende Bewusstsein einem begrifflich-abstrakten u. geschichtlichen gewichen war, beurteilte man vielfach auch die dämonisch-göttlichen M. als Erzeugnisse der Phantasie. – In der Frühzeit kennzeichnet die Mischgestalt die dämonisch erfahrenen Götter bzw. die göttlich erfahrenen Dämonen (*Geister) u. zwar in den Bereichen *Himmel, Luft, *Erde, *Meer u. feuererfüllte Unterwelt (Andres aO. 269/74) sowie die Totengeister (ebd. 275/8). Wenn nach Thales alles ,voll von Göttern sei' (Aristot. anima 1, 5, 411a 7f), so bestätigen dies die M., die in der Literatur u. noch mehr in den archäologischen Zeugnissen von der Plastik über die Malerei bis zu den babyl. Kudurru u. Siegelzylindern sowie den griech. u. röm. Gemmen (*Glyptik), *Münzen, Planispherien, der Buch-*Illustration u. im 5. Jh. nC. den Brakteaten begegnen (K. Düwel, Art. Brakteat: LexMA 2 [1983] 546f). – Bei dieser Vorstellung, die bei sehr vielen Völkern der Erde vorkommt, ist sowohl mit jeweiliger Spontaneität aufgrund der gemeinsamen Menschennatur zu rechnen (Elementargedanke, Archetypos) wie im konkreten Fall mit geschichtlicher Abhängigkeit u. nachweisbarem Einfluss einer Kultur auf die andere. Das M. als Ausdruck des Dämonisch-Göttlichen u. damit des Unter- u. Überrationalen gehört zu den ältesten geschichtlich feststellbaren Bewusstseinsinhalten der Menschheit u. ist in dieser Hinsicht der *Maske verwandt. Von den ,Momenten des Numinosen' dürfte am ehesten das Ungeheure auf das M. zutreffen (R. Otto, Das Hei-

lige [1917] 53/5). – Die Mischgestalt bildete so überall dort die Wurzel der Vorstellung des Dämonisch-Göttlichen, wo dieses sichtbar erlebt u. in Bild u. Mythos ausgedrückt wurde. Wo aber das Sehen gegenüber dem *Hören in der Erfahrung des Dämonisch-Göttlichen zurücktrat, wie im alten Israel u. in Rom (*Himmelsstimme), fehlt sie ursprünglich, denn sie ist eben zunächst Bild u. als solches auch weit älter als ihre erste Bezeugung in der Literatur (Merz). – Ein M. kann auf Dauer seine Gestalt bewahren oder im Fall der Polymorphie u. der Metamorphose diese in einem Nacheinander zeigen (s. u. Sp. 869). Seine Gewalt u. Macht werden vor allem auch durch die Betonung der Größe unterstrichen (*Gigant, *Drache; M. Bissinger, Das Adjektiv μέγας in der griech. Dichtung [1966]). – Von den sichtbaren M. sind die unsichtbaren zu unterscheiden; diese sind Götter, aber auch Dämonen, die bald in Tier-, bald in Menschengestalt erscheinen (E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 838/40; nach Act. 14, 11/3 werden *Barnabas u. Paulus in Lystra, *Lykaonien, vom Volk als Zeus u. *Hermes verehrt). Ferner zählen dazu die Söhne u. Töchter aus der Verbindung von Göttern u. Göttinnen mit Menschen, wobei in geschichtlicher Zeit bisweilen von einer Zeugung durch eine göttliche Schlange gesprochen wird (von Alexander d. Gr. bis hin zu Augustus u. darüber hinaus; O. Weinreich, Antike Heilungswunder [1909] 93/5; ders., Der Trug des Nektanebos [1911] 1f. 8/12). Noch auf den Rückseiten der *Kontorniaten des 4. Jh. ist Olympias mit der göttlichen Schlange zu sehen (A. u. E. Alföldi, Die Kontorniat-Medaillons 1 [1976] 192; 2 [1990] 34. 109f; dazu u. zur Schlangengeburt des Antichrist W. Speyer: o. Bd. 9, 1161f. 1197. 1244). – Verwandt mit den M. ist auch die Vorstellung vom puer-senex, die zur Polymorphie gehört (ders., Religionsgeschichtl. Studien [1995] 83f. 168f) u. die Vorstellung des doppelten Geschlechtes (*Hermaphrodit).

II. Ursprünge. Für das Entstehen dieser Vorstellung, die seit den Höhlenmalereien der Eiszeit (Merz 70/89) reich bezeugt ist, kommen folgende Gründe u. Anlässe in Betracht: Die M. drücken zunächst die zentralen Erfahrungen des Menschen mit den ihn bestimmenden geheimen, ihn oft bedrohenden Wirklichkeitsmächten aus. Die Angst vor den übermächtigen Naturgewalten, die sich in vielen Erscheinungen, nicht zuletzt in den wilden Tieren, äußerte, dürfte wie überhaupt für die Gottes- u. Dämonenvorstellung, so auch für deren Äußerung in der Mischgestalt ausschlaggebend gewesen sein (Petron.: Anth. Lat. 466, 1: primus in orbe deos fecit timor). Die mythischen M. zeugen von der Erfahrung der den Menschen von außen u. von innen bestimmenden Grundgegensätze: Finsternis u. *Licht, das Böse u. das Gute, Tod u. Leben, Erde u. Himmel, *Chaos u. *Kosmos, Irrationalität (verstanden als Unter- u. Überrationalität) u. Rationalität, verkörpert in Tier u. Mensch (vgl. auch den Irrationalismus in der Kunst bis zum Stil des Surrealismus, der nicht ohne M. auskommt; Ph. Roberts-Jones, Irrealismus. Das Visionäre in der Malerei des 19. Jhdts. [1978]). Hierin erweist sich der Mensch als das Wesen, das zwischen Außen u. Innen, zwischen Himmlischem u. Irdischem vermittelt, u. schließlich selbst als M. interpretierbar wird (K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1 [1953] 768. 773/8; s. u. Sp. 888). Zugleich zeugen diese Gegensätze auch wieder von der sie bindenden Einheit, die der Mensch selbst ist u. die ihm in der geheimnisvollen Einheit der Welt begegnet. Das M. zeigt diese Einheit in Gegensätzlichkeit. Die M.vorstellung ist deshalb immer auch Ausdruck der Erfahrung des Menschen mit sich selbst u. verweist auf die Spannung, unter der er als Leib-Geistseele-Wesen steht. Auf die Wandlung vom Unbewussten zum Bewussten deuten so die aus dem Meer, einer Chiffre für das Unbewusste, aufsteigenden mischgestaltigen Offenbarer u. ersten Erfinder der Babylonier hin (s. u. Sp. 871). – Da der Mensch sich in seinen Gedanken, Vorstellungen u. Wünschen als innerlich äußerst bewegt erlebt, konnte sich ihm die Vorstellung von der geflügelten Geistseele aufdrängen (P. Courcelle, Art. Flügel [Flug] der Seele I: o. Bd. 8, 29f; M. Eliade, Schamanismus u. archaische Ekstasetechnik[3] [1982] Reg. s. v. Flug, magischer; Luck-Huyse 157/77; *Jenseitsreise). Damit reiht sich der Mensch in die Flügelwesen ein; Flügel sind für viele Götter u. Dämonen aus Himmel, Luft, Erde u. Meer charakteristisch. – Für das frühe Erleben stand die Grenze zwischen Mensch, Tier, Pflanze u. Stein offen (H. Findeisen, Das Tier als Gott, Dämon u. Ahne [1956] 70/7; W. Speyer, Art. Maske: o. Bd. 24, 325f). Die in den Hochkulturen verpönten

Liebesbeziehungen zwischen Mensch u. Tier (Plin. n. h. 7, 30 nach Duris: Indorum quosdam cum feris coire mixtosque et semiferos esse partuus; Anth. Lat. 148f: De equa Filagri advocati) sind in Mythen bezeugt: Pasiphae u. Minotauros; Zeus u. andere Götter in Tiergestalten u. ihre Geliebten. Dazu kam der Glaube, dass Frauen Tiere zur Welt bringen (Plin. n. h. 7, 34) u. dass Tiere sprechen können (Gen. 3, 1/4; Num. 22, 28/30; Od. 19, 545; Hecat.: FGrHist 1 F 17; Herodt. 2, 55; Liv. 3, 10, 6; 24, 10 u. ö.; Lucan. 1, 561; Hygin. astron. 2, 23; Act. Philipp. 8, 16f. 20 u. ö. [CCApocr. 11, 266/8. 272]). Weit verbreitet war ferner die Annahme, dass Königsfamilien, Stämme u. Völker von Tieren abstammen (s. o. Sp. 867; G. Schrempp, Art. Totemismus: EnzMärch 13 [2010] 813f zur Forschungsgeschichte dieses problematischen religionswissenschaftl. Begriffes), dass Tiere Heroen, also meist die Stammväter der Königsfamilien, gesäugt haben u. dass sich Menschen in Tiere oder aus Tieren verwandeln können (Werwolfglaube; Herodt. 4, 105; Petron. sat. 61f; Findeisen aO. 14/8; M. Cheilik, The Werewolf: South 265/89). Hierin liegen Voraussetzungen für die Überzeugung von einer Allverwandtschaft aller Erscheinungen u. von deren Mischungen u. Übergängen untereinander oder sogar der Verwandlung einer Erscheinung in die andere (Emped.: VS 31 B 8f. 11f; Ovid. met. 15, 165/478 zu Pythagoras). Deshalb gehören auch M. u. Metamorphose engstens zusammen, also die Verwandlung eines Gottes oder göttlichen Wesens oder eines Heroen / einer Heroin in *Pflanze, *Baum u. Tier, aber auch in scheinbar Unbelebtes, wie den Stein. Der oder die so Verwandelte ist dann gleichsam ein verborgenes M. (Zgoll; s. o. Sp. 867). Auch der indoeuropäische Glaube an die Seelenwanderung zeugt von dieser ursprünglich angenommenen Durchlässigkeit der Grenze zwischen den Lebewesen: Menschenseelen werden in einem weiteren Leben zu Tieren oder Pflanzen oder Tiere werden zu Menschen (Plat. resp. 620d; Enn. ann. 1 frg. 5: memini me fieri pavum). – Eine weitere Veranlassung war der Glaube an schreckende Vorzeichen, unter denen Missgeburten von Tier u. Mensch als M. verstanden werden konnten (*Missbildung). Dazu kamen Phänomene, die den damaligen Menschen zunächst unverständlich erschienen, so von flüchtig wahrgenommenen unbekannten u. damit wie alles Fremde erschreckenden Tieren. Eine in Schrecken gesetzte Phantasie vergrößerte oftmals die nicht verstandene Erscheinung. – Da die M. zeitlich parallel zu therio- u. anthropomorphen Darstellungen des Dämonisch-Göttlichen zu finden sind, ist keine Entwicklungslinie vom Fetisch über das therio- u. anthropomorphe numinose Bildnis zum M. zu konstruieren. Dass bei nicht wenigen später nur mehr menschengestaltig aufgefassten Gottheiten ursprünglich ein M. vorlag, ergibt sich daraus, dass sie Tierattribute am oder auf dem Kopf oder an den Gliedmaßen tragen oder in ältesten Darstellungen Flügel haben oder von einem bestimmten Tier begleitet werden. – Nicht wenige M. verkörpern oder verweisen auf Mächte u. Gestalten eines vorkosmischen Urzustandes der Welt, nämlich die chaos- bzw. kosmosfeindlichen Mächte. Man sah sie als Ausgeburten des Chaos, der Finsternis, des *Meeres, der *Erde u. der Unterwelt an, die in der Urzeit gegen die himmlischen Mächte gekämpft u. verloren haben. Damit gehören diese M. zur Geschichte des Werdens der jetzigen Wirklichkeit u. des Werdens des Menschen zum Kulturwesen u. bilden u. spiegeln so die grundlegende Phase für die Kosmo- u. Anthropogonie (Schwabl; E. Angehrn, Die Überwindung des Chaos [1996] 100/80). – Schließlich konnten einwandernde Siegervölker die Gottheiten der Unterworfenen dämonisieren u. zu drachenartigen Ungeheuern herabstufen.

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. Der Kampf des Himmelsgottes mit dem Chaosungeheuer / *Drachen gehörte im Alten Orient zum Grundbestand des kosmogonischen Mythos u. hat auf die griech. Antike, das AT u. das Christentum eingewirkt (Fontenrose; ders.: AmJournArch 66 [1962] 189/91; W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1111; ders., Gigant 1248f; van Imschoot / Hornung 1248). – Der Tiermensch Enkidu in der assyr. Version des Gilgameschepos um 1200 vC. zeigt, wie unscharf noch in dieser Zeit die Grenze zwischen Mensch u. Tier verlief (dt. H. Schmökel, Das Gilgamesch-Epos[3] [1974] 28f; W. G. Lambert, Gilgamesh in lit. and art: Monsters and demons 37/52). – Innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Lebewesen rechnet Beros(s)os v. Babylon in seinen Babyloniaca mit zahlreichen menschlichen M., die aus dem Ursprung von Dunkel u. Finsternis aus monströsen u. selbstentstandenen

Lebewesen hervorgegangen seien: doppelt beflügelte, andere mit vier Flügeln u. zwei Gesichtern u. mit einem Leib u. zwei Köpfen, Frauen- u. Männer(köpfen) usw. (FGrHist 680 F 1, 6). Weiter bezeugt er die Offenbarungsgestalten von sieben vorsintflutlichen Weisen als Fischmenschen (ebd. 1, 4; 3, 11; W. Schottroff, Art. Gottmensch I: o. Bd. 12, 167/72; M. P. Streck, Art. Oannes: ReallexAssyr 10 [2003/05] 1/3). – Der babyl. Zodiakos mit dem seit dem 2. Jtsd. zu belegenden kentaurenartigen Schützen u. dem Ziegenfisch (Steinbock) spiegelt sich in den entsprechenden Sternbildern des griech. Zodiakos wider (E. Unger, Art. Fischkentaur: ReallexAssyr 3 [1957/71] 70f; s. u. Sp. 884). – Für Mesopotamien sind belegt: der Skorpionmensch, der Fischmensch, der Ziegenfisch, das Drachenwesen Mušhuššu, der Stier-, der Hunde-, der Vogel- u. der Bootmensch, also ein M. aus einem Lebewesen u. einem technischen Werk (D. O. Edzard, Mesopotamien: W. G. Haussig [Hrsg.], Götter u. Mythen im Vorderen Orient 1 [1965] 34 nr. 13. 100f; C. Colpe, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 564f. 567. 569; E. von der Osten-Sacken, Der Ziegen-‚Dämon' [1992] 163/85; F. A. M. Wiggermann / A. Green, Art. M.: ReallexAssyr 8 [1993/97] 222/64). – In Syrien sind negativ wirkende Dämonen als M. bezeugt. Hier besteht eine Verbindung zum AT (M. H. Pope / W. Röllig, Syrien. Die Mythologie der Ugariter u. Phönizier: Haussig aO. 232 Abb. 9; 274/6; s. u. Sp. 903). – Die Stier- u. Löwenkolosse mit Menschenköpfen sollten auch apotropäisch wirken (Colpe aO. 564).

II. Ägypten. Von den Anfängen Ägyptens bis in die Spätzeit sind meist tierköpfige Gottheiten belegt (L. Kákosy, Art. Götter, Tier-: LexÄgypt 2 [1977] 660/4; ders., Art. Mischgestalt: ebd. 4 [1982] 145/8; D. Kessler, Art. Tierkult: ebd. 6 [1986] 571/87; H. G. Fischer, The ancient Egyptian attitude towards the monstrous: Monsters and demons 13/26). Der bereits von griechischen Religionskritikern beanstandete Kult der mischgestaltigen ägypt. Gottheiten (Cic. nat. deor. 1, 43 mit Komm. von A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis. De natura deorum [Cambridge, Mass. 1958] zSt.) hat seit hellenistischer Zeit erneut auf Griechenland u. Rom eingewirkt. Meist ist ein Tierkopf auf einem Menschenleib zu sehen: widderköpfiger Chnum, falkenköpfiger Horus, canidenköpfiger *Anubis, ibisköpfiger Thot, löwenköpfige Sachmet, katzenköpfige Bastet, froschköpfige Heket. Selten sind Tiere mit Menschenkopf wie die Sphinx, die zunächst als ungeflügeltes männliches Wesen, dann im Neuen Reich als geflügeltes weibliches Wesen auftritt. Zahlreiche hierher gehörige archäologische Denkmäler griechischer oder römischer Herkunft sind erhalten geblieben u. wirkten bis in die Spätantike auf die geistige Welt des *Imperium Romanum. Teils waren es Darstellungen innerhalb des ägypt. Kultes, vor allem der Isis, teils dienten sie als Machtträger in Aberglaube u. *Magie. – Auch in Ägypten begegnet das M. des Drachen, u. zwar ist es die Apophis-Schlange, oft mit mehreren Köpfen, die später Seth, dem Gegenspieler des Osiris, gleichgesetzt wurde. Eine Ableitung der europäischen Drachenvorstellung aus Ägypten ist aber nicht anzunehmen (von E. Brunner-Traut, Gelebte Mythen[3] [1988] 109/16 erwogen; vgl. Colpe aO. 556/8). Ähnlich wie im griech. Hades rechneten die Ägypter auch mit furchtbaren M. im *Jenseits (ebd. 556; C. H. Seeber, Art. Fresserin: LexÄgypt 2 [1977] 328). In der ägypt. Spätzeit hat die schlangengestaltige Gottheit Chnum / Chnubis / Agathodaimon in den griech. Zauberpapyri ihre Spuren hinterlassen (Fauth, Helios Reg. s. v. Chnum).

III. Keltisch u. Germanisch. Die göttliche Mischgestalt ist für die keltische Religion ebenso bezeugt wie der Werwolfglaube (J. Zwicker, Fontes historiae religionis Celticae [1936] 218f) u. hat über die Spätantike hinaus gewirkt, wie Darstellungen im christl. Umfeld beweisen: Cernunnus, der Gott mit dem Hirschgeweih, auf dem irischen Kreuz von Clonmacnoise, eine kauernde Göttin mit Hirschgeweih, ein Gott mit drei Gesichtern oder auch drei / vier Köpfen, keltischer Hermes, ein Gott mit Tierohr, eine widderköpfige Schlange (Heichelheim; L. Lerat, Art. Vesontio: PW 8A, 2 [1958] 1702; R. Lantier, Keltische Mythologie: Haussig, Wb. Myth. 2 [1973] 121. 123; H. Birkhan, Kelten[2] [Wien 1997] 694/750). – Bei den Germanen ist der Gestaltenwechsel sowohl mythologisch (Odin, Loki) als auch kultisch (Berserker) belegt (E. Neumann / H. Voigt, German. Mythologie: Haussig, Wb. Myth. 2 [1973] 37. 51/3. 64f. 67. 74/7). Außer der Midgardschlange scheinen bei den Germanen M. kaum nachweisbar; andernfalls dürften Einflüsse der röm. Kaiserzeit vorliegen (Neu-

mann / Voigt aO. 70; A. Pesch, Art. M.: RealllexGermAlt[2] 20 [2002] 61/73).

IV. Griechisch. a. Bezeichnungen. Die im Griech. (u. ähnlich im Latein., s. u. Sp. 891) verwendeten Bezeichnungen für das M. heben auf das Wunderbare, Ungewöhnliche sowie auf das Monströse der Erscheinung ab. Sie besitzen aber einen weiteren Bedeutungsinhalt, da sie auch auf die Fiktionalität hinweisen können. In dieser Weise wird vor allem τὸ τέρας verwendet (P. Stein, ΤΕΡΑΣ, Diss. Marburg [1909]). Τὸ πέλωρ, τὸ πελώριον, das Ungeheuer, betont oft die riesenhafte Größe. Auf riesengroße M. des Meeres weisen τὸ κῆτος (*Ketos) u. ἡ πρίστις hin. Das Adjektiv διφυής, zweinaturig, zB. von Herodt. 4, 9, 1; Plat. Crat. 408b; Diod. Sic. 1, 28, 7 (König Kekrops) für M. verwendet, ist für die christl. Theologie wichtig geworden (s. u. Sp. 909). Daneben begegnet δίμορφος (Lycophr. Alex. 111. 892).

b. Ursprünge. Wie viele andere Völker der antiken Mittelmeerwelt u. wie die vorgriech. Bevölkerung vor allem Arkadiens haben die Griechen einzelne Tiere dämonisch erfahren, so dass es zu einer Verehrung von Tierdämonen u. -gottheiten kommen konnte (Eitrem). Dämonisch-tierartig haben sie in der frühen Zeit auch einzelne Naturgewalten u. -erscheinungen aufgefasst. Oft sahen sie in ihnen tierisch-menschliche M. Diese ursprünglich magisch-religiöse Erfahrung spiegelt sich noch viel später in Werken der Kunst (H. Ladendorf, Zur Frage der künstlerischen Phantasie: Musaion, Festschr. O. H. Förster [1960] 21/35). In dieser Weise wirkten die Flüsse, das *Meer u. überhaupt das Wasser, sodann Feuer, *Erdbeben u. Vulkane (Hesiod. theog. 820/68 zu Typhoeus, der gefesselt unter dem Ätna liegen soll; vgl. Ovid. met. 5, 346/56; Mar. Victor. aleth. 3, 738f [CCL 128, 191]: Chimaira steht für Vulkanismus in Lykien), Sturm, *Gewitter, Nebel u. Wolken (Aristoph. nub. 346f; Lucr. 4, 131/42: Giganten; Cic. div. 2, 49: Hippokentauren; nat. deor. 3, 51; noch Claud. in Rufin. 1, 329 nennt die Kentauren nubigenae; bei der Gleichsetzung von Naturerscheinungen u. derartigen mythischen Wesen ging zu weit W. H. Roscher, Die Gorgonen u. Verwandtes [1879]; ders., Hermes, der Windgott [1878]), Höhlen als Eingänge zur Unterwelt (Ovid. met. 7, 409/13; Radermacher 87), Berge u. Steine (Cic. div. 1, 23; 2, 48f mit Pease aO. zSt.; Ovid. met. 7, 358 mit Komm. von F. Bömer, P. Ovidius Naso. Metamorphosen 6f [1977] zSt.; Plin. n. h. 36, 14; H. W. Janson, The ‚Image made by chance‘ in Renaissance thought: De artibus opuscula XL, Festschr. E. Panofsky 1 [New York 1961] 254/666), sowie der Mond (Plut. fac. orb. lun.); zum Ganzen W. Bubbe, De metamorphosibus Graecorum capita selecta, Diss. Halle (1913) 23/40. Insofern besteht auch eine enge Verbindung zu einer zeitlich aufeinander folgenden Vielgestaltigkeit, wie diese vor allem Hekate / Selene u. einzelne M. des Wassers aufweisen (Radermacher 106/11; K. Scherling, Art. Periklymenos: PW 19, 1 [1937] 793f; Fauth, Hekate 128f). Nach antikem Glauben ist die gesamte Wirklichkeit von numinosen M. erfüllt. Sie finden sich in den beiden Reichen von Himmel u. Erde u. damit in den drei Reichen von Zeus, Poseidon u. Pluton. Die segensvollen M. erfüllen die Luft-, Äther- u. Sternregion, während die schreckenden M. als Geschöpfe der Erde die Unterwelt bevölkern. Selbst einzelne Pflanzen u. Bäume erinnern an tierisch-menschliche Gestalten wie das Wurzelwerk des *Alraun. – Zur Ausgestaltung der M.vorstellung konnten auch Krankheiten der Seele führen (Aug. civ. D. 18, 16/8 zur Vorstellung einer Verwandlung in Tiere; zur Identifikation mit Tieren J. Mattes, Der Wahnsinn im griech. Mythos u. in der Dichtung bis zum Drama des 5. Jh. [1970] 22f; W. Speyer, Die Nachahmung von Tierstimmen durch Besessene: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 193/8). Ebenso haben Träume u. Alpträume zur Ausgestaltung u. auch zur Erfindung mit beigetragen (W. H. Roscher, Ephialtes [1900] 59/92 zu den neben Ephialtes auch als Alp-Dämonen auftretenden Pan, Satyrn, Faunus / Fauni u. Silvanus / Silvani; P. Weiss, Art. Ephialtes III: LexIconMythClass 3, 1 [1986] 801/3). Das Gleiche gilt für *Gifte, wie dies bereits die Kirke-Geschichte der Odyssee zeigen kann (Od. 10, 213. 234f; Th. Hopfner, Art. Mageia: PW 14, 1 [1928] 319f). – Dazu kamen Missverständnisse u. unscharfe Beobachtungen exotischer Völker u. Tiere (E. Oder, Art. Affe: PW 1, 1 [1893] 706f; K. Preisendanz, Art. Onokentauros: PW 18, 1 [1939] 488f zu Ael. hist. an. 17, 9; s. u. Sp. 885) sowie falsche Deutungen von Missgeburten bei Mensch u. Tier (Aristot. gen. an. 4, 3, 769b 10/6. 770b 24; J. Beyer, Art. Missgeburt: EnzMärch 9 [1999] 702/7;

*Missbildung). – Funde von Gebeinen vorzeitlicher Tiere (Dinosaurier u. andere) verführten zum Glauben an Riesen u. M. (Paus. 1, 35, 7; 8, 32, 5; 10, 4, 6; Philostr. vit. Apoll. 5, 16; Ovid. met. 5, 346f; Plin. n. h. 7, 73f; Suet. vit. Aug. 72, 3; Speyer, Gigant 1251; s. u. Sp. 886). – Verwandt mit M. sind jene mythischen Tiere, die sich durch Kräfte auszeichnen, die ihre Artgenossen nicht teilen, wie der nemeische Löwe, der Widder mit dem goldenen Vlies, die feuerschnaubenden Stiere oder der Phönix.

c. Mischwesen als Individuum, Art u. Volk. Eine schwer zu überschauende Anzahl personhaft aufgefasster dämonisch-göttlicher M. ist archäologisch u. literarisch bezeugt. Diese lassen sich oft bestimmten Arten zuordnen, die bald den *Fluch-, bald den Segensaspekt ausprägen. Nach den griech. Mythologen seit Hesiod können M. genealogisch geordnet werden. Sie wurden auf Ursprungsmächte, wie Peiras u. Styx oder Phorkys u. Keto oder Tartaros u. Ge oder Phanes, zurückgeführt. So soll Echidna mit Typhon folgende negative M. hervorgebracht haben: Gorgo, Kerberos, den Drachen der Hesperiden, die Hydra v. Lerna, den Drachen in Kolchis, die sizilische Skylla, die Sphinx v. Theben, die lykische Chimaira (Hygin. fab. 151; J. Escher, Art. Echidna: PW 5, 2 [1905] 1917f). Daneben gibt es weitere Arten. Im Totenglauben war die Vorstellung geflügelter dämonischer Wesen verbreitet, seien diese Totenseelen oder Todesdämonen. So erscheinen als M. chthonisch-tartareischen Charakters die Erinyen, die Keren u. die Harpyien. Flügel gehörten aber auch zur Vorstellung von himmlischen Gottheiten. So sind in der archaischen Kunst Artemis, Athena, Eos, Iris u. a. geflügelt dargestellt (Paus. 5, 19, 5; LexIconMythClass s. v.; vgl. Ovid. met. 8, 217/20: die Menschen glauben, dass Daidalos u. Ikaros, die sie fliegend sehen, Götter seien). Ferner wurden die Mächte der Zeit u. der Elemente Luft (Winde) u. Wasser wegen ihrer Bewegtheit geflügelt vorgestellt. Die Götter des Lichtes u. des Kosmos dachte man sich als Wesen mit schönen Flügeln, die Dämonen der Finsternis, des Todes, der Unterwelt u. des Chaos mit schrecklichen Flügeln u. / oder mit furchtbaren Tierattributen wie Schlangen, bellenden *Hunden, großen Zähnen, Löwenköpfen u. Hörnern. Letztere zeichnen sowohl chthonische als auch himmlische Gottheiten aus, wie Dionysos, die Flussgötter (C. Weiss, Griech. Flussgottheiten in vorhellenist. Zeit [1984]), Zeus Ammon, Apollon Karneios u. Hermes Parammon (G. Schwarz, Art. Horn I: o. Bd. 16, 531f). – Die M. des Meeres wurden mit einem Fischschwanz dargestellt; selten auch Flussgötter (Weiss aO.). Wie es den Meerthiasos gibt (M. Durst / R. Amedick / E. Enß, Art. Meer: o. Sp. 514. 560f. 604f), so den Thiasos des Dionysos (*Liber) mit Panen, Silenen u. Satyrn. Mit den Stämmen der Kyklopen u. Kentauren nähern wir uns bereits den angeblich mischgestaltigen Völkern. Reisende, man denke an Odysseus u. die homerischen Sänger (Hymn. Hom. Apoll. 174f; vgl. den Katalog von Inseln ebd. 30/46) sowie die Kolonisten, bevölkerten die Räume jenseits ihres bekannten geographischen Horizontes mit mythischen Völkern u. Tieren u. malten sie mit den Farben eines M. aus Mensch u. Tier (s. u. Sp. 885).

d. Bedeutung in Mythos u. Religion. Die Griechen haben die Vorstellung des M. auf das mannigfaltigste ausgebildet. Dabei sind für die Frühzeit Einflüsse aus *Babylon erkennbar (zB. das Sternzeichen Schütze als Kentaur im Zodiakos); diese können aber auch durch die Urbevölkerung Griechenlands vermittelt sein. Ebenso liegen Einflüsse aus Syrien / Phönizien u. Ägypten vor. So geht in der griech. *Astrologie des Hellenismus die Einteilung des Zodiakos in 36 Dekane auf die ägypt. Astrologie zurück. Hier erscheinen die Dekane als M. (aus den Salmenichiaka, 2. Jh. vC.: POxy. 3, 465; Achmes, fig. decan.: CatCodAstrGraec 2, 152/7; Test. Sal. 18, 1/4, bes. 1 [51*/9* McCown], wohl 1. Jh. vC.; W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder[2] [1969] 45. 49/62; R. Böker, Art. Prosopon: PW 23, 1 [1957] 870f; H. Gundel, Art. Zodiakos: PW 10A [1972] 566). In der hellenist. Epoche u. der Kaiserzeit erneuerte sich ein derartiger Einfluss, wobei vor allem Ägypten mit seinen mischgestaltigen Göttern wirksam wurde. – Das einzelne M. muss jeweils nach seiner geschichtlich bedingten Entstehung u. seinem geographischen Ort untersucht werden, da viele von ihnen an bestimmte Orte, Landschaften u. Länder gebunden sind u. oft auch eine Geschichte durchlaufen haben. Beispiele hierfür sind die thebanische Sphinx, die sizilische Skylla, die lykische Chimaira u. die skythische Echidna, halb Frau, halb Schlange, als

Ahnfrau der skythischen Könige (Herodt. 4, 9, 1/10, 3; F. Humborg, Art. Skythes nr. 1: PW 3A, 1 [1927] 693f); thessalischen Ursprungs, nämlich aus Kyzikos, sind die Encheirogastores (K. Tümpel: PW 5, 2 [1905] 2547f). Ferner ist mit Übertragungen zu rechnen; so sind die M. der Kadmossage in die Jasonsage eingedrungen. Auch stehen neben uralten mythischen Gestalten der mediterranen Welt spätere von Dichtern erfundene. – Eine Gruppe bilden jene Gottheiten, die ähnlich vielen ägyptischen zugleich in Menschen- u. Tiergestalt erscheinen, wie *Demeter mit Pferdekopf in Phigalia u. Despoina in Lykosura, die Okeanide Eurynome mit Fischschwanz in *Arcadia oder Selene-Hekate mit Hörnern (Paus. 8, 41, 5f; 42, 3f; de Visser 179f. 183/92). Eine andere Gruppe sind geflügelte Gottheiten (s. o. Sp. 875). Insofern gehören Darstellungen von M. zu den frühesten griech. Götterbildern (ergänzungsbedürftig: Funke 699/702). Eine andersartige Gruppe sind die chthonischen M., wie Kerberos, *Charon, Hydra, Chimaira, Erinyen, Harpyien, Keren u. Gorgonen. Die Schlange, die mit diesen M. oft verbunden ist, galt als chthonisches Tier u. verweist auf den Glauben, dass bestimmte M. Geschöpfe der Erde seien, wie die M., die mit dem Hades in Verbindung stehen, sowie auch die schlangenfüßigen Giganten u. die Spartoi (zur Erdgeburt W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1160f; zu den Söhnen einer göttlichen Schlange s. o. Sp. 867; zu Amor als gewaltiger Schlange Apul. met. 5, 17). – Zur Mischgestalt hat auch die Verwandlung einer homerischen Gottheit in ein Tier geführt, wie in den Mythen von Kronos als Pferd (Hygin. fab. 138), Zeus als Satyr, Stier, Schwan, Schlange, Adler, Bär u. *Löwe in seinen Liebesabenteuern mit Antiope, Europa, Leda, Persephone, Aigina, Amaltheia, Kallisto (dazu ausführlich PsClem. Rom. hom. 5, 13, 2/14, 3 [GCS Rom. 1, 97f]; rec. 10, 21, 1/22, 8 [ebd. 2, 339/42]; W. Heinz, Entstehung u. Erscheinungsform der mythischen Religion nach Athanasios v. Alex., Diss. Bonn [1964] 112/20), von Poseidon als Pferd in seiner Verbindung mit Melanippe, von Apollon als *Delphin, von Dionysos, der sich den Menschen als Stier oder Löwe gezeigt hat (Ovid. met. 6, 103/26; Athen. dipnos. 11, 476a; Firm. Mat. err. 21, 2 mit Komm. von A. Pastorino, Iuli Firmici Materni. De errore profanarum religionum² [Firenze 1969] zSt.) u. von Venus, die sich in einen *Fisch verwandelt (Manil. 4, 579). In der Antike wurden die von einer Gottheit Verwandelten auch als M. angesehen, wie die bildliche Wiedergabe der von Kirke verwandelten Gefährten des Odysseus beweist: Diese erscheinen im Gegensatz zu Homers Schilderung nicht nur als Schweine, sondern menschengestaltig mit Köpfen von Schakal, Wolf, Löwe, Stier, Esel u. a. (F. Canciani, Art. Kirke: LexIconMythClass 6, 1 [1992] 48/59). – Auch nach altgriechischer Überlieferung haben der Herr des Himmels u. die Seinen den Chaosdrachen der Urzeit überwunden u. aus ihm die jetzt geltende Weltordnung gestaltet. Wie Marduk das M. Tiamat, der ägypt. Sonnengott die Apophis-Schlange u. Horus / Osiris den Götterfeind Seth / Typhon besiegt haben, so Kronos den Ophioneus (Pherecyd. Syr.: VS 7 B 4), Zeus die *Giganten u. den erdgeborenen Typhoeus mit hundert Köpfen (Hesiod. theog. 820/68; dazu Schwabl 1452f; mit Nachwirkung bis zu Nonn. Dion. 1, 154/320. 507/34; 2 passim) u. Apollon den *Drachen Python (Hymn. Hom. Apoll. 182/387; Fontenrose; vgl. W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1007f). – Zu den mehr u. mehr götter- u. menschenfeindlich gewordenen numinosen Mächten gehören die den Hades / Tartaros bewohnenden M., also Fluchgewalten. Das in vielen Brechungen bezeugte Bild des Helden mit dem Drachen weist auf diesen sich allmählich herausbildenden Sieg des kosmischen über das chaotische Prinzip hin. Wie es den Helden (*Heros) in tausend Gestalten gibt (J. Campbell, Der Heros in tausend Gestalten [1978]), so auch sein Gegenüber, das drachenartige M. (*Drache; U. Hetzner, Andromeda u. Tarpeia [1963] 12/26). Ein derartiges M. wirkt als dämonischer Gottes- u. Menschenfeind. Hierher gehören die Ungeheuer, die von den Helden Odysseus (der Kyklop Polyphem), Perseus (Gorgo-Medusa u. der Meerdrache [*Ketos]), *Bellerophon (Chimaira), Kadmos (Drache in Theben u. die Spartoi) u. Iason (feuerschnaubende Stiere, Spartoi u. Drache in Kolchis) sowie von *Herakles u. Theseus überwunden wurden. Mehr als alle anderen Helden hat der in Theben geborene Herakles (Hesiod. theog. 530) dämonische M. besiegt. Diese seine Taten bilden einen eigenen Überlieferungs- u. Rezeptionsstrom, der bis in die Gegenwart reicht (ebd. 287/94. 309/18. 327/32. 760/74. 979/83 nennt folgende Taten: Geryoneus,

Orth[r]os, Eurytion, Hydra v. Lerna sowie Kerberos [769/74]). Die von Herakles überwundenen M. gehören teils einer geschichtlichen, teils einer mythischen Geographie an. Sie sind in Griechenland, Italien, Spanien u. Nordafrika, aber auch in der Unterwelt u. im Jenseitsland der Hesperiden lokalisiert. Hierher gehören der mit unverwundbarem Fell ausgestattete nemeische Löwe, von Typhon u. Echidna hervorgebracht, die Hydra v. Lerna, die Kerynitische Hirschkuh mit goldenem Geweih u. ehernen Füßen, die menschenfressenden Stymphalischen Vögel mit ehernen Federn, die menschenfressenden Rosse des Königs Diomedes, Geryoneus, der Riese Eurytion u. der zweiköpfige Hund Orth(r)os, der Riese Antaios, der Drache der Hesperiden (namens Ladon, belegt seit Apoll. Rhod. 4, 1396), Kerberos, der Kentaur Pholos u. andere Kentauren. Später im Dienst der Omphale überwindet Herakles die beiden Kerkopen, tötet den Riesen Syleus, besiegt den stiergestaltigen Acheloos u. tötet den Kentauren Nessos (Diod. Sic. 4, 8/53; Brommer, Herakles; ders., Herakles II). An zweiter Stelle steht der athenische Held Theseus; er besiegt die amoralisch handelnden Riesen Sinis, Skiron u. Damastes; er beseitigt die krommyonische Sau, besteht mit Peirithoos den Kentaurenkampf u. tötet Minotauros. Die Kämpfe mit gottes- u. menschenfeindlichen M. können aber auch spätere Stadien der Geschichte spiegeln, wie den Kampf der siegreich gebliebenen griech. Einwanderer u. Kolonisten gegen die dämonisierten Urbewohner (zu Himera auf Sizilien Ch. Franzen, Sympathizing with the monster. Making sense of colonization in Stesichorus' Geryoneis: QuadUrbCultClass NS 92 [2009] 55/72). – Wie Heroen dämonisch-chaotische Untiere unterworfen haben, so erscheinen menschengestaltige Gottheiten oft als die Herren über M. Ihnen müssen die M. dienen wie zB. diejenigen, welche die Herrin oder den Herrn der Tiere flankieren (W. Lambrinudakis, Art. Despotes Theron: LexMythIconClass 8, 1 [1997] 554/9). Andere werden zu Reittieren von Gottheiten, wie der *Greif für Apollon (noch Sidon. Apoll. carm. 22, 67/71; W. Lambrinudakis u. a., Art. Apollon: LexMythIconClass 2, 1 [1984] 229f) oder jene Greife, die ‚Hunde des Zeus' heißen (Aeschyl. Prom. 803f). Ähnlich zu deuten sind jene geflügelten Schlangen, die den Wagen der Demeter, den dann Triptolemos von ihr empfängt, u. den der Medea ziehen (Ovid. met. 5, 642/61; G. Schwarz, Triptolemos. Ikonographie einer Agrar- u. Mysteriengottheit [Graz 1987] 2 u. ö.). – Je mehr der Mensch in Sitte u. Kultur weitergeschritten ist, je mehr er Kosmos geschaffen hat, umso mehr werden chaosähnliche M. zu abhängigen Größen. So ziert die Gorgo den Schild oder die Brust Athenas oder Phobos den Schild Agamemnons (Paus. 5, 19, 4: löwenköpfig auf der Kypseloslade); andere M. sind auf *Feldzeichen, Thronen von Herrschern, Grabbauten u. Tempeln zu sehen (F. Hölscher, Die Bedeutung archaischer Tierkopfbilder [1972] 27/9. 99); auch wurden sie als Amulette am Leib getragen. In dieser Funktion finden wir M., wie Greife, Chimären, Kentauren, Hippalektryon, Gorgoneia, Pegasos, Drachen, an den Steven antiker Schiffe (D. Wachsmuth, ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ. Unters. zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen, Diss. Berlin [1967] 241). So wurden sie von Wesen, die den Menschen unmittelbar bedrohten, zu Apotropaia gegenüber bedrohlichen Dämonen, Gottheiten u. Menschen. Gleiches soll durch Gleiches bekämpft werden, wie dies auch bei der *Maske vorkommt (Speyer, Maske aO. [o. Sp. 868] 332f). – Dass die furchtbar-schreckenden M. allmählich an den Rand der griech. Religion getreten sind, hängt auch mit der für die griech. Kultur so bestimmenden Wertvorstellung der Schönheit zusammen. Dafür dürfte nicht zuletzt die Wandlung der schrecklich-hässlich-fratzenhaften zur klassisch-harmonischen Gorgo sprechen (vom 7. bis ins 4. Jh. vC.; K. Ziegler, Art. Gorgo: PW 7, 2 [1912] 1652/5; H. Rahn, Tier u. Mensch in der homerischen Auffassung der Wirklichkeit [1968] 59/61). – Seit dem 1. Jh. vC. gewinnt Ägypten mit seinen menschlich-tierischen Göttern immer mehr Einfluss im gesamten Imperium Romanum. Isis, die Hauptgöttin dieser Zeit, wurde als πολύ-, μυριόμορφος angerufen; sie erscheint mit Geierflügeln, ebenso in Schlangengestalt mit menschlichem Kopf (Anth. Gr. 16, 264, 1; POxy. 11, 1380, 9. 66. 220; Apul. met. 11, 5, 1: cuius [Isidis] numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis; W. Drexler, Art. Isis: Roscher, Lex. 2, 1 [1890/94] 536/9; Fauth, Hekate 128f). Die henotheistische Tendenz des Späthellenismus hat Isis mit vielen Göttinnen ihrer Umwelt, wie Mater Magna, Minerva, Venus, Diana, Proserpina,

Ceres, Juno, Bellona, Hekate, Rhamnusia (Nemesis), gleichgesetzt (Apul. met. 11, 5; dazu J. G. Griffiths, The Isis-Book [Leiden 1975] 145/54). In ähnlicher Weise wurde auch die dreiköpfige, drei- bzw. viergesichtige, vielgestaltige u. vielnamige *Hekate in der synkretistischen Theologie, die mit Magie u. Gnosis in enger Verbindung steht, mit vielen anderen Göttinnen, die wie sie auch als androgyn angesehen wurden, gleichgesetzt, so mit Persephone / Megaira / Alekto, mit Selene / Artemis, mit Aphrodite, mit Kore / Persephone u. mit Isis (PGM^2 IV 2786. 2798f. 2815/23; VII 756. 785; Fauth, Hekate 27/31. 40/76. 129f; s. u. Sp. 890). Ein weiteres Beispiel dieser Theokrasie ist Helios, der auch mischgestaltig vorgestellt wurde (Fauth, Helios 56/74: ‚Helios αἰλουροπρόσωπος, *Mithras, *Iao, Seth u. Agathodaimon'), u. als Helios / Aion mit dem löwenköpfig abgebildeten Zurvan / Chronos (Kronos) / Aion zusammenfiel (ebd. s. v. Aion u. Mandulis).

e. Literarische Zeugnisse. 1. Homer. Die in Ilias u. Odyssee genannten M. haben bereits eine Geschichte hinter sich, die kaum mehr aufzuhellen ist. Homers Darstellung u. die bei ihm vorkommenden M. haben wie seine olympischen Götter kanonische Geltung erlangt, so Chimaira (Il. 6, 179/83; 16, 328f), Erinyen (ebd. 9, 454. 571; 19, 259: unter der Erde; u. ö.), *Giganten (Od. 7, 59. 206; 10, 120; zu den riesigen menschenfressenden Laistrygonen ebd. 10, 113. 120), Gorgo (Il. 8, 349; 11, 36f; nach Od. 11, 634f befindet sie sich im Hades), die Harpyien (Il. 16, 150; Od. 1, 241 u. ö.), Kerberos (Il. 8, 368, der hier ‚Hund des Hades' heißt; Od. 11, 623), Keren (Il. 2, 302; 11, 332 u. ö.), *Ketos, Kyklopen (Polyphem; Od. 1, 69/71; 7, 206; 9, 105/542), Pan, Sirenen (ebd. 12, 39/54. 153/200), Skylla (ebd. 12, 85/100. 116/26. 223/59), Typhoeus (Il. 2, 782f), der Meerthiasos mit Nereus u. den zahlreichen namentlich genannten Nereiden, mit Thetis, Amphitrite u. Phorkys (Durst / Amedick / Enß aO. passim). Dazu kommen auf dem Schild der Athena die Dämonen ‚Furcht' u. ‚Grauen', die die Schreckensgestalt der Gorgo umringen, u. ein dreiköpfiger Drache (Il. 11, 37/40; Andres aO. [s. o. Sp. 866] 274f).

2. Hesiod u. Orphik. In Hesiods Theogonie stehen wir einer nur schwer überschaubaren Anzahl einzelner u. kollektiver M. gegenüber, die genealogisch miteinander verbunden sind (*Genealogie) u. teils auch Aufgaben bei der Weltentstehung vom Chaos zum Kosmos widerspiegeln (Schwabl 1439/56). M. können Nachkommen des Uranos u. Nachkommen von Erebos u. Nyx, der göttlichen Erde sowie der Meeresgötter sein. So werden die Kyklopen Brontes, Steropes u. Arges als Uraniden bezeichnet (theog. 139/46), ebenso die Hundertarmigen u. Fünfzigköpfigen, Kottos, Briareos u. Gyes, die Zeus gegen die Titanen unterstützt haben (ebd. 147/56. 617/26. 669/73. 713/9. 734f. 815/9). Aus den Blutstropfen der *Genitalien des Uranos, die auf die Erde fielen, seien die Erinyen u. die Giganten entstanden (183/6). Bei den M., deren Mutter die Nacht ist, ist die Nähe zur dunklen Urmacht des Anfangs von allem u. zur Todesmacht erkennbar. Sie bevölkern den Hades-Tartaros als Gegenwelt zum Olymp u. erscheinen als schädigende Todes- u. Unheilsmächte, wie die Keren, Thanatos, Hesperiden, Eris (211/25. 758/66). Auch unter den Kindern des Pontos befinden sich M., wie Nereus mit den fünfzig Nereiden (233/64), Phorkys u. Keto. Von Thaumas u. der Okeanostochter Elektra stammen Iris, die Harpyien, Okypete u. Aello (265/9). Keto u. Phorkys bringen folgende Ungeheuer hervor: die Graien (Phorcides), die Gorgonen Sthenno, Euryale u. Medusa, die als Stutenfrau sich mit Poseidon Hippios verband u. im Tod Pegasos, das Flügelpferd, u. den Chrysaor gebar (270/86) sowie den Drachen der Hesperiden (333/6). Von Chrysaor u. Kallirhoe stammt der dreiköpfige Geryoneus (287/94; auf der Kypseloslade bestand er aus drei zusammengewachsenen Männern: Paus. 5, 19, 1). Die Tochter der Kallirhoe war die Schlangenfrau Echidna (theog. 295/305). Echidna u. Typhaon brachten die M. Orth(r)os, Kerberos mit fünfzig Köpfen, die Lernäische Hydra, die Chimaira u. die Sphinx v. Theben u. den Nemeischen Löwen hervor (306/32). Von Thetys u. Okeanos stammen die Flüsse, u. a. der stierhörnige Acheloos (337/46; Strab. 10, 2, 19). Von Theia u. Hyperion stammen die geflügelte Eos u. von Astraios u. Eos die als Flügelwesen vor- u. dargestellten Winde, vor allem Boreas (theog. 371/4. 378/80). Hesiod feiert Hekate ebd. 411/52, noch ohne ihre Drei- oder Viergestaltigkeit zu erwähnen (A. Kehl: o. Bd. 14, 327/9). Typhoeus, der Sohn der Erde u. des Tartaros, erscheint mit hundert Häuptern wie von Schlangen u. grässlichen Drachen, wobei deren Augen Feuer sprühen

(theog. 820/68). Von ihm stammen Wirbelstürme zu Lande u. auf dem Meer (869/80). Amphitrite u. Poseidon sind die Eltern des Triton (930/3). Schließlich wird auch Chiron als Erzieher des Iasonsohnes Medeios genannt (1001f). – In den orphischen Theogonien weist die Schlangengestalt von Zeus u. von Persephone auf die Unterwelt hin. Persephone wird als gehörnt, vieräugig u. zweigesichtig beschrieben. Das von ihnen hervorgebrachte Kind, Dionysos Zagreus, erscheint als schlangengestaltig u. gehörnt (W. Fauth, Art. Zagreus: PW 9A, 2 [1983] 2234. 2270f). In Amyklai scheint Dionysos als geflügelter Gott verehrt worden zu sein (Paus. 3, 19, 6; G. Radke, Art. Psilax: PW 23, 2 [1959] 1398/1400). Hier dürften Verbindungen zum geflügelten orphischen Urgott Phanes vorliegen, der bisweilen mit dem männlich-weiblichen Erikepaios gleichgesetzt wurde, u. tiergestaltig erscheint, mit vier Augen (PoetEpicGr 2, 1 frg. 129/33; 2, 3, 312 Reg. s. v. Φάνης; ebd. 289 Reg. s. v. Ἠρικεπαῖος; Fauth aO. 2279; K. Preisendanz, Art. Phanes: PW 19, 2 [1938] 1761/74; Schwabl 1467/84 passim).

3. Im späteren Epos, in Tragödie u. Komödie. Bestimmte M. waren mit der epischen Dichtung so eng verbunden, dass alle Epiker nach Homer bis zum Ende der Antike auf sie zu sprechen kamen. Dazu trat mit dem Aufkommen der Dionysosreligion u. der Entstehung der dramatischen Dichtung in Athen der Thiasos des Dionysos mit Satyrn, Silenen u. Panen immer mehr in den Vordergrund. Satyrchöre bestimmten vor allem das Satyrspiel (N. Pechstein, Euripides Satyrographos [1998]). Auch zahlreiche negativ wirkende M. kamen hier vor u. wurden von den ‚Helden' überwunden (D. F. Sutton, The Greek satyr play [Meisenheim a. Gl. 1980] 146). Die mehr u. mehr kanonisch gewordenen M. des Mythos begegnen in vielen Tragödien seit Phrynichos, können hier aber wegen ihrer großen Zahl nicht einzeln aufgeführt werden (TragGrFrg 1/5, 2 [1986/2004] passim; F. Geisser, Götter, Geister u. Dämonen. Unheilsmächte bei Aischylos [2002]; R. Klimek-Winter, Andromedatragödien [1993]). Entsprechend zur Tragödie brachten nicht wenige Dichter der alten u. der mittleren *Komödie die mythische M.-Überlieferung in Travestie auf die Bühne, so bereits der Archeget der Gattung, Epicharm, mit Kyklop, Sirenen, Sphinx, Herakles beim Kentauren Pholos. Die attischen Komödiendichter verwendeten Chöre aus M., vor allem den Dionysos-Thiasos. Kratinos schuf eine Komödie namens Satyroi u. machte aus dem einen Chiron Chirones. Beliebt blieben die M. der Odyssee, wie der Odysses des Kratinos, die Sirenen des Theopompos u. des Nikophon, die Kentauren des Apollophanes, die Kirke u. der Glaukos des Anaxilas beweisen (A. Körte, Art. Komödie: PW 11, 1 [1921] 1239f. 1262f).

4. Hellenismus u. Kaiserzeit. Einen neuen Impuls bekamen die M. in der Literatur dadurch, dass seit hellenistischer Zeit das Weiterleben bestimmter M. am Sternenhimmel in der Sterndichtung u. in Handbüchern über Sternsagen thematisiert wurde (das wohl früheste Zeugnis findet sich bei Kleostratos v. Tenedos [6. Jh. vC.]: VS 6 B 2; W. Gundel, Art. Sternbilder u. Sternglaube: PW 3A, 2 [1929] 2414/20; ders. / H. G. Gundel, Astrologumena [1966], wo aber im Reg. M. fehlt). Beim Erkennen u. Benennen von Sternbildern war der Ausgangspunkt die Ähnlichkeit mit einem Menschen (Gott, Heros), Tier oder Gegenstand. Dabei konnte sich auch die Vorstellung eines M. aufdrängen. Griechische Mythologen schufen die Voraussetzung für die Identifikation eines Sternbildes mit einer Gestalt ihrer Mythen. Dabei gab es oftmals, wie Hygin. astron. 2 lehrt, mehrere Möglichkeiten der Identifikation. Für einzelne mischgestaltige Sternbilder ist dabei mit einer Grundlage bei den Babyloniern zu rechnen, so bei Pegasos u. Schütze (Le Boeuffle 114f. 173/6; bereits Hesiod. theog. 284/6 scheint auf eine Verstirnung des Pegasos anzuspielen). Das Sternbild Schütze erscheint als Hippokentaur u. als zweibeiniger Pferdemensch (Silenstypos) u. ist bereits babylonisch seit der 2. H. des 2. Jtsd. belegt (A. Rehm, Art. Sagittarius nr. 2: PW 1A, 2 [1920] 1747/50; H. Gundel / R. Böker, Art. Zodiakos: PW 10A [1972] 689f nr. 263; 696 nr. 9; Le Boeuffle 173/6; H. G. Gundel, Zodiakos [1992] 14. 72f mit Abb.). Das ebenso zum Zodiakos gehörende Sternbild Steinbock ist gewöhnlich als Ziegenfisch gestaltet u. geht gleichfalls auf die Babylonier zurück (Gundel / Böker aO. 691f nr. 267; 696f nr. 10; Le Boeuffle 176/8). Ein weiteres mischgestaltetes Sternbild des Zodiakos bildet die geflügelte Jungfrau, die mit verschiedenen mythischen Personen gleichgesetzt wurde (W. Gundel, Art. Parthenos nr. 1: PW 18, 4 [1949]

1936/57; Le Boeuffle 165f). Von den Sternbildern außerhalb des Zodiakos sind folgende zu nennen: der Drache, die Schlange des Ophiuchos u. die Hydra (ebd. 98f. 117/9. 142f), ferner der Kentaur (Chiron oder Pholos; ebd. 145f. 204f), Andromeda mit dem Meerdrachen u. Perseus mit dem Haupt der Medusa (ebd. 125/8; Klimek-Winter aO. 19/21). Hervorzuheben sind Eratosthenes' Sternsagen, in einer Epitome erhalten, hrsg. von C. Robert (1878) mit Konkordanz von Hygin. astr. 2, Schol. Arat. u. Schol. Germ.; 3: Drachen der Hesperiden; 9: Jungfrau; 12: Nemeischer Löwe; 18: Pferd / Pegasos; 22: Perseus; 27: Steinbock / Aegipan; 28: Schütze; 36: Ketos u. 40: Kentaur / Chiron. Ferner sind zu nennen: Arats Phainomena sowie ihre Wirkungsgeschichte, vor allem in Rom (s. u. Sp. 895). Für die Spätzeit besonders zu erwähnen sind die astrologischen Abschnitte in den Dionysiaka des *Nonnos, der Jungfrau, Schütze, Steinbock u. andererseits Drache, Perseus mit Medusa, Pegasos, Andromeda u. Ketos genauer beschreibt (V. Stegemann, Astrologie u. Universalgeschichte [1930] 61/78). – Eine besondere Art bilden die in der Ethnographie vor allem am nördl. u. östl. Rand der bekannten Erde vorkommenden M., u. zwar angebliche Völkerstämme u. Tiere. Homer bietet in der Odyssee die ersten Beispiele; ihm folgt Hesiod (frg. 153 [75f Merkelbach / West]). Die Linie führt über Aristeas v. Prokonnesos, der in seinem Arimaspen-Epos von den einäugigen Arimaspen u. den goldhütenden Greifen berichtet (von Herodt. 3, 116; 4, 13. 27 erwähnt), Skylax v. Karyanda (vor 510 vC.), der die Schattenfüßler, die Großköpfigen (vgl. Hesiod. frg. 153 [75f Merkelbach / West]) u. die Einäugigen nennt (FGrHist 709 F 7; Müller 69f), zu Ktesias aA. des 4. Jh. vC. (FGrHist 688 F 45; J. Auberger, Ctésias. Histoires de l'Orient [Paris 2004]) u. zu Megasthenes (FGrHist 715 F 27/30; Müller 252) sowie Daimachos (FGrHist 716 F 5). Seit dem Alexanderzug nach *Indien berichtet die romanhafte Alexanderliteratur über eine große Anzahl angeblicher Tier-Menschen u. Mensch-Tiere (M. Feldbusch, Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens [1976]; L. L. Gunderson, Alexander's letter to Aristotle about India [Meisenheim a. Gl. 1980] 102/5; beste Übersicht bei Pfister). Diese Nachrichten haben auf die Folgezeit bis in die Neuzeit eingewirkt (zu Mnaseas v. Patara, um 200 vC., Müller 280_{567}; R. Wittkower, Die Wunder des Ostens. Ein Beitrag zur Geschichte der Ungeheuer: Wittkower 87/150). – Schließlich sind auch Handbücher zur Mythographie zu nennen, in denen M. großen Raum einnehmen. So geht der Inhalt von dem unter dem Namen des Palaiphatos stehenden Werk De incredibilibus wohl auf die 2. H. des 4. Jh. vC. zurück (Mythogr. Gr. 3, 2 Festa); dieses erwähnt 1: Kentaur; 2: Minotauros; 3: Spartoi; 4: Sphinx v. Theben; 6: Aktaion; 18: Hesperiden; 19: Kottos u. Briareos; 20: Skylla; 22: Harpyien; 24: Geryoneus; 27: Glaukos; 28: Pegasos u. Chimaira; 31: Graien oder Phorkides; 37: Meerdrachen; 38: Hydra; 39: Kerberos. Wohl hellenistischer Zeit gehört das ähnliche Buch eines Heraklit, De incredibilibus (Mythogr. 3, 2 Festa), an, in dem gleichfalls viele der genannten M. begegnen (vgl. Anon. incredib., Exc. Vat. 5/8. 11. 14 Festa). Das umfassendste mythographische Handbuch mit zahlreichen Hinweisen auf die M. des Mythos steht unter dem Namen des alexandrin. Grammatikers u. Aristarch-Schülers Apollodor u. gehört wohl dem 1. Jh. nC. an. – Seit dem 4. Jh. vC. werden einzelne M. auch rein ornamental-dekorativ verwendet. Diese Wandlung vollzieht sich parallel zur Umwandlung des Kultbildes in ein Werk der Kunst. M. als Kunstprodukte werden von Epigrammdichtern bis in die Spätantike beschrieben (zahlreiche Beispiele bietet Anth. Pal.; Epigr. Bob. 16 [17 Speyer]: in aeneum Silenum; 51 [62]: in Scyllam Constantinopolitanam in circo).

f. Zur geglaubten Realität von Mischwesen. Dass viele Menschen im Altertum an die Realität der mythischen M. geglaubt haben, lag nicht zuletzt daran, dass die Geographen diese mit bestimmten Orten in Verbindung brachten. So wurde Python mit Delphi, Typhon mit der korykischen Höhle (Mela 1, 13, 76), Kerberos mit Herakleia am Schwarzen Meer (ebd. 1, 19, 103), die Giganten mit dem Ätna u. die Gorgonen mit den insulae Gorgades verknüpft (s. u. Sp. 898). Dieses Festmachen im geographischen Raum erfuhr noch eine Steigerung dadurch, dass man glaubte, sogar Reliquien mythischer M. zu besitzen. So ließ Sertorius das angebliche Grab des Antaios öffnen (Strab. 17, 3, 8; Plut. vit. Sert. 9, 3). Derartige Reliquien gab es von den Alloaden, Geryoneus, den *Giganten, Gorgo, den Sirenen, Skylla u.

dem *Ketos der Andromeda; auch vermeinte man, die Gräber der Hydra u. des Python zu kennen (Plin. n. h. 9, 11; F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 1/2 [1909/12] Reg. s. v.; s. o. Sp. 875). Selbst in der aufgeklärten Zeit des 1. Jh. vC. u. während der Kaiserzeit haben einzelne Schriftsteller auf die Realität einzelner M. hingewiesen. So soll ein Satyr Sulla bei Dyrrachium vorgeführt worden sein (Plut. vit. Sull. 27, 1f). Ähnliches berichtet Philostr. vit. Apoll. 6, 27 von einem Satyrgespenst in einem äthiopischen Dorf, das Apollonios durch Wein eingeschläfert u. von seinen Übergriffen auf Frauen abgebracht haben soll, wobei als Beweis ein Brief des Apollonios zitiert wird (vgl. ferner Plin. n. h. 7, 35; Phlegon v. Tralles, mir. 34f: Paradoxographi Graeci 216. 218 Giannini; W. Speyer, Der heilkundige Hippozentaur, Alexander d. Gr. u. Hippokrates: ders. aO. [o. Sp. 874] 292/304). – Einzelne Geographen, wie Pomponius Mela, haben mythische M. mit den mischgestaltigen Völkern in Verbindung gebracht (1, 48: Blemyis capita absunt, vultus in pectore est. Satyris praeter effigiem nihil humani. Aegipanum quae celebratur ea forma est. haec de Africa [Quelle: Plin. n. h. 5, 46]).

g. Kritik. Wenn seit Hesiod. theog. 27f die Lüge der Dichter angeprangert wird (Cic. nat. deor. 1, 42 mit Pease aO. [o. Sp. 871] zSt.) u. einzelne Dichter seit hellenistischer Zeit ihr Misstrauen gegenüber der Überlieferung durch die kritische Bemerkung ‚falls es wahr ist' o. ä. äußern (Verg. Aen. 6, 14 mit Komm. von E. Norden, P. Vergilius Maro. Aeneis Buch 6[4] [1957] zSt.; so noch Auson. ep. 19b, 8 Green), so dürften die M. dafür einen wesentlichen Anlass geboten haben. So nennt Xenophanes die Kämpfe der Giganten u. Kentauren ‚Erfindungen der Vorzeit' (VS 21 B 1, 21f; W. Kroll, Studien zum Verständnis der röm. Lit. [1924] 49/63). – Seit dem Beginn der Geschichtsschreibung u. der Geographie begegnen rationalistische Deutungen. Bereits der Mythos lokalisierte einzelne M. So versuchten Geschichtsschreiber u. Geographen, sie genauer im geschichtlichen Raum u. in geschichtlicher Zeit einzuordnen. Dabei entkleidete man sie ihres mythischen Wesens, so dass sie zu profanen Erscheinungen wurden. Hekataios v. Milet sieht in Geryoneus einen König von Ambrakia u. Kerberos als Giftschlange beim Vorgebirge Tainarion (FGrHist 1 F 26f). Es folgt Herodot, der gegen Hekataios die Hundsköpfigen, die Akephalen (*Akephalos) u. die Ziegenfüßigen ablehnt (4, 25). Hingegen beruft er sich 4, 191, 4 auf die Libyer für die dort antreffbaren horntragenden *Esel, Hundsköpfigen, Kopflosen, die auf der Brust die Augen haben, sowie für die wilden Männer u. Frauen. Proteus deutet er als geschichtlichen König von Memphis (2, 112. 118; Müller 127). In dieser Tradition stehen Hellanikos v. Mytilene (5. Jh. vC.: FGrHist 4 F 28) u. Herodoros v. Herakleia (ebd. 31). Aus der peripatetischen Schule kommen Palaiphatos (Pseudonym) u. Heraklit, de incredibilibus. Diese Mythographen lösen die mythische Überlieferung auf u. ersetzen sie durch eine pseudogeschichtliche (S. Fornaro, Art. Palaiphatos: NPauly 9 [2000] 163f; M. Winiarczyk, Euhemeros v. Messene [2002] 50; Speyer, Gigant 1255/8). Eratosthenes verwirft die Fabelvölker (Arrian. anab. 5, 3; Müller 280). Ephoros hält Python für einen gefährlichen Mann, den Apollon getötet habe (bei Strab. 9, 3, 12 = FGrHist 70 F 31). Gegen diese Deutung wendet sich Strabo (weitere derartige Bsp. nennt W. H. Roscher, Art. Drakon nr. 2: Roscher, Lex. 1 [1884/86] 1201). Strabo lehnt Daimachos u. Megasthenes sowie Onesikritos u. Nearchos als lügnerisch in ihren Äußerungen über die mischgestaltigen Völker u. Tiere *Indiens ab (2, 1, 9; 15, 1, 44. 56f). Plutarch deutet Kerberos als einen bösartigen Hund (vit. Thes. 31, 4). – Lukian kritisiert mittelbar die M. des Mythos, indem er Odysseus als ‚Archegeten der Possenreißerei' hinstellt u. sie durch eigene Erfindungen lächerlich macht. So erzählt er von Weinstöcken, die unten einen Stamm zeigten u. oben Frauen waren, wobei er auf Daphnes Verwandlung hinweist, wie sie auf Bildern zu sehen sei. Ferner erfindet er in Überbietung der o. Sp. 885 genannten Wundervölker neue, wie die Hippogypen, die Nipheloken-tauren u. andere (ver. hist. 1, 8. 11. 16. 18. 35/42). Auch ironisiert er Hekate, die zur Herbstzeit am Mittag als eine Frau, ein halbes Stadion groß, erscheine, Schlangenfüße besitze u. einen gorgoähnlichen Kopf mit Schlangenhaaren habe (philops. 22/4).

h. Allegorische Auslegung. Sokrates / Plato verwendet die M.vorstellung, um sich selbst u. den Menschen in seiner Zwischenstellung im Sein zu charakterisieren. Im Anschluss an den Mythos vom geflügelten Boreas u. von Oreithyia kommt er auf die Fülle

von M. zu sprechen, von denen er die Hippokentauren, die Chimaira, die Gorgonen u. ‚die Pegasosse' erwähnt. Da er ihnen misstraut, bedürfe es vieler Zeit, um über sie ins Reine zu kommen. Diese gehe ihm aber ab, da er bisher nicht deutlich erkannt habe, wer er selbst sei, ob etwa ein Ungeheuer, noch verschlungener u. begehrlicher als Typhon, oder ein zahmeres oder einfacheres Wesen (Phaedr. 229b/230a). Im ‚Staat' geht er von den M. Chimaira, Skylla u. Kerberos aus u. bildet nach ihrer Gestalt den inneren Menschen als ein verschiedengestaltiges u. vielköpfiges Wesen, das aus Köpfen zahmer u. wilder Tiere besteht, dazu aus der Gestalt eines Löwen u. der eines Menschen. Diese drei Wesen sollen nun eine zusammengewachsene Einheit bilden. Von außen aber soll allein die Gestalt eines Menschen sichtbar sein (vgl. Ovid. met. 4, 373/9 vom Hermaphrodit). Je nachdem, was in dem inneren Wesen gefördert wird, entstehe der ungerechte oder der gerechte Mensch (resp. 588b/589a). Die Vorstellung der geflügelten Seele führt Platon weiter aus zum Bild der Seele als eines geflügelten Rossegespannes von Wille u. Begierde unter der Lenkerin Vernunft (Phaedr. 246a/d; *Flügel der Seele). Sodann deutet er das M. Pan als zweinaturig, u. dies im Zusammenhang mit dem *Logos; denn Pan sei der Logos oder der Bruder des Logos, wenn er der Sohn des *Hermes (Hermes Logios) ist. Pan oder Logos besitze die Doppelnatur von wahr u. falsch; die Wahrheit sei leicht, göttlich u. himmlisch; die Lüge wohne bei den vielen Menschen, sei rau u. tragisch, wobei er auf die Bocksfüße Pans anspielt (Crat. 408b/d). – Porphyrios rechnet mit bösen Dämonen, deren Symbol der dreiköpfige Hund sei: Kerberos, der in den drei Elementen Wasser, Erde u. Luft herrsche. Über ihm u. den anderen bösen Dämonen stehe Hekate, die die drei Elemente zusammenhalte (G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda [1856] 30f. 150).

j. Magie. Die Zauberer u. Zauberinnen, die vornehmlich in der Nacht wirkten, bedienten sich vor allem der mischgestaltigen Dämonen u. Götter der Nacht u. der Unterwelt, um mit ihrer Hilfe Totenseelen zu beschwören u. ihre Zwecke, vor allem Offenbarungs-, Schadens- u. Liebeszauber, durchzusetzen (Tibull. 1, 2, 52; K. Preisendanz, Art. Nekydaimon: PW 16, 2 [1935] 2261/3). So riefen sie *Hekate an, die in einem von Hippolyt zitierten Zaubertext mit Gorgo, Mormo u. Mene gleichgesetzt wurde (ref. 4, 34, 5; Medea bei Ovid. met. 7, 177f. 194f). Vor allem die Mondgöttin in Gestalt der Hekate / Selene war die eigentliche Zaubergottheit. Sie erscheint dreiköpfig, dreigesichtig (PGM^2 IV 2525f. 2786. 2796 u. ö.), theriomorph mit Pferdegesicht, als Wölfin, *Drache, als Stierhäuptige u. Stieräugige, als Kuhäugige, als Zweigehörnte u. als Gehörnte, Schlangenhaarige u. auch als Kynokephalos (PGM^2 IV 2250. 2301f. 2548f. 2748. 2800. 2809; VII 780/4; VIII 54f; H. G. Gundel, Weltbild u. Astrologie in den griech. Zauberpapyri [1968] 28f). Polymorphie zeichnet sie aus (Lucian. philops. 14, der eine magische Szene mit M. beschreibt; vgl. ebd. 31; Fauth, Hekate 27/76). Defixionsgottheiten waren neben Hekate auch Hermes u. die Erinyen (K. Preisendanz, Art. Fluchtafel: o. Bd. 8, 6/8). Ein pferdeköpfiger Dämon der Unterwelt begegnet in der synkretistischen Schadensmagie des 2. u. 3. Jh. (ebd. 16/8). Weitere mischgestaltige Götter der Zauberer waren der katzengesichtige Helios (PGM^2 III 5. 13; Ch. Harrauer, Meliouchos [Wien 1987] Reg. s. v. αἰλουροπρόσωπος; Fauth, Helios 56f), der schlangenleibige, viergesichtige Agathodaimon (PGM^2 XIV 7/10; Fauth, Helios Reg. s. v.), der auch mit Aion gleichgesetzt wurde (PGM^2 IV 3170), Seth / Typhon (Fauth, Helios 48f) u. *Akephalos (Harrauer aO. 92 u. Reg. s. v. Damnameneus). – Für den Zauberer ist auch das Fliegen charakteristisch. So fliegt die Zauberin Medea mit dem von geflügelten Schlangen gezogenen Wagen (Ovid. met. 7, 218/23. 234f. 350. 354. 391f) u. im 1. Jh. nC. wird vom Fliegen des Simon Magus berichtet (Act. Petr. et Sim. 4. 31f [AAA 1, 48. 81. 83]; Anastas. Sin. quaest. et resp. 20 [PG 89, 524C/D]). Ebenso kennzeichnend für die Zauberer ist die Möglichkeit, sich zu verwandeln (PsClem. Rom. recogn. 10, 22, 1 [GCS PsClem. Rom. 2, 341]; W. Burkert, ΓΟΗΣ: RheinMus 105 [1962] 41f) u. zwar vor allem in ein Tier (Plaut. Epid. 188; Radermacher 107_2). Auf den magischen Amuletten begegnen zahlreiche M., so vor allem der Hahnenköpfige bzw. *Iao u. Agathos Daimon sowie Drachen / Schlangen (E. Zwierlein-Diehl, Magische Amulette u. andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Univ. zu Köln [1992] 29/40; ferner E. Reiner, Magic figurines, amulets and ta-

lismans: Monsters and demons 27/36). Außerdem enthalten die Zauberpapyri u. Handschriften magischen Inhaltes Zeichnungen von Dämonen als M. (M. Meyer / R. Smith [Hrsg.], Ancient Christian magic [Princeton, N. J. 1999] zB. 168. 200. 219. 223; dazu 395f).

V. Römisch. a. Bezeichnungen. Der Begriff monstrum, der oft im Zusammenhang von ostentum, portentum u. prodigium begegnet (Varro bei Serv. auct. Aen. 3, 366 [1, 407 Thilo / Hagen]; Cic. div. 1, 3; nat. deor. 2, 7 mit Pease aO. 93 zSt.), kann auch das M. bezeichnen (Fest. s. v. monstra [146 Lindsay]: monstra dicuntur naturae modum egredientia, ut serpens cum pedibus, avis cum quattuor alis, homo cum duobus capitibus; Nonius: 2, 3, 693f; 701f Lindsay; Isid. Hisp. diff. 1, 395/7 [262 Codoñer Merino]; F. Stok, Art. monstrum: Enciclopedia Virgiliana 3 [Roma 1987] 574f). Entsprechende Bedeutung besitzt portentum (H. Scheible, Art. portendo [portentum]: ThesLL 10, 2, 1 [1980/95] 18, 37/68). Für Meeres-M. kommt die Bezeichnung pristis vor (R. Marchionni, Art. pristis [pistrix]: ebd. 10, 2, 2 [1995/2009] 1382f). – Für Beschreibungen von M. sind die Adjektive ambiguus (W. Bannier: ebd. 1 [1900] 1843, 61/77), biformis (M. Ihm: ebd. 2 [1900/06] 1980f), bimembris (ebd. 1990f), corniger (M. Lambertz: ebd. 4 [1906/09] 959f) u. geminus (O. Hey: ebd. 6 [1912/26] 1748) aussagekräftig. Auf die Stiergestalt der Flussgötter weist das Adjektiv corniger u. bicornis hin (Ihm aO. 1971f; Serv. Verg. Aen. 8, 727 [2, 305 Th. / H.]) u. auf Flügelwesen aliger (Bannier a.O 1581f). Dazu können Umschreibungen treten, wie bei Tac. hist. 5, 5 effigies compositae (dazu H. Heubner / W. Fauth, P. Cornelius Tacitus, Die Historien 5 [1982] 79f zSt.).

b. Geschichtlicher Überblick. Die altröm. Religion scheint archäologisch keine Spuren von M. aufzuweisen, auch wenn Lucilius davon spricht, dass die Zeit des Faunus u. das Geschlecht des Königs Numa die Lamien eingeführt hätten (frg. 490f Krenkel, zitiert in Lact. inst. 1, 22, 13f). Derartige böse u. gefährliche Geister, zu denen auch die Striges gehören, die den Harpyien vergleichbar sind, wurden aber anscheinend nicht mischgestaltig vorgestellt. Auch die Überlieferung, dass König Tullus Hostilius Pavor u. Pallor einen Tempel gebaut habe, ist spätere Spekulation (Liv. 1, 27, 7; Lact. epit. 15, 6 [16 Heck / Wlosok]; s. o. Sp. 881; Wissowa, Rel.[2] 149). – Die Doppelköpfigkeit des *Ianus ist Übernahme der bärtigen doppelköpfigen Hermesstatue (Latte, Röm. Rel. 135). Wie die frühen Römer u. ebenso die Latiner gegenüber einer Vermenschlichung der Götter zurückhaltend waren, so auch gegenüber Theriomorphie u. M. (G. Radke, Zur Entwicklung der Gottesvorstellung u. der Gottesverehrung in Rom [1987] 34. 47. 218, wo M. überhaupt fehlen; Varr. bei Aug. civ. D. 4, 31: antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse). Es gab wohl heilige Tiere, wie Wolf u. Specht, die Tiere des Mars, oder Stier, aber diese waren keine Epiphanien individueller dämonischer oder göttlicher Mächte (Wissowa, Rel.[2] 27; W. Seston, Art. Feldzeichen: o. Bd. 7, 689f). Andererseits bereitete der röm. Prodigienglaube die Aufnahme der M.vorstellung vor. Fehlgeburten bei Mensch u. Tier, die als Prodigien galten, konnten an M. erinnern (Lucan. 1, 562f; Stok aO. 574f; Claud. in Eutrop. 1, 1 [143 Hall]; Szantyr; *Missbildung). Erst infolge griechischen Einflusses wurden Faunus / Fauni u. Silvanus / Silvani zu Parallelgestalten von Pan u. Satyrn; Incubus entsprach dem Alpdämon Ephialtes, wurde aber auch mit Pan gleichgesetzt (B. Rehm, Art. incubo, -bus: ThesLL 7, 1 [1934/64] 1063f). Am Anf. des 5. Jh. nC. war im Volk, aber auch bei Gebildeten der Glaube lebendig, dass die genannten Numina, denen eine starke erotische Kraft zugeschrieben wurde, die Frauen ebenso wie die *Nymphen beschlafen können. Augustinus, der davon berichtet, verweist auf die Parallele der keltischen Alpdämonen, Dusii (civ. D. 15, 23; vgl. Isid. Hisp. orig. 8, 11, 103; Mythogr. Vat. 2, 63 [CCL 91c, 146f]; Zwicker aO. [o. Sp. 872] Reg. s. v. dusii). – Im Jenseitsglauben der Kaiserzeit gehören die M. des Meeresthiasos u. des Dionysoskultes zu den oft dargestellten Symbolen, die auf ein glückseliges Leben verweisen, so in der sog. Tomba dei Valerii, Rom, Via Latina. Dort begegnet auch der Greif als Unsterblichkeitstier (L. Curtius / A. Nawrath, Das antike Rom[3] [1957] 64 mit Abb. 173f; 65/7 mit Abb. 179f zur sog. Basilica Sotterranea, Rom; vgl. R. Amedick / E. Enß, Art. Meer: o. Sp. 596. 598f). – Vor allem in der Kaiserzeit begegnen geflügelte M. als Personifikationen abstrakter Begriffe, so von Tugenden, wie Alacritas als Flügelross (Pegasos) auf Münzen des Kaisers Galienus, um 265 nC. (S.

Grunauer-von Hoerschelmann, Art. Alacritas: LexIconMythClass 1, 1 [1981] 478). – Zahlreiche bekannte griech. Mythen, in denen M. auftraten, wurden im Theater gezeigt, sei es als Mimus oder Pantomimus (zB. Martial. spect. 5 [24 Della Corte]). – Einzelne klassische M., wie Chimaira, Kentauren, Satyrn, Skylla, begegnen auch noch auf den *Kontorniaten (Alföldi aO. [o. Sp. 867] 1, 193f. 198/201 u. 2 Reg. s. v.).

c. Literarische Zeugnisse. 1. Dichter. Erst infolge des Einflusses vor allem der griech. Kultur seit dem 3. Jh. vC. übernehmen die Römer nach u. nach die M. der Griechen u. der Ägypter. Zunächst waren es die Dichter, die mit der Einbeziehung der griech. Mythologie in *Epos, Tragödie u. Komödie auch die M. in ihre Werke aufnahmen. Livius Andronicus schrieb eine Odusia (FrgPoetLat³ 1/33; ebd. zu einer etwas späteren Odusia Latina 37/40, bes. 39: impius Cyclops). Cn. Naevius spricht von bicorpores Gigantes (FrgPoetLat³ 8, 2). Ennius führt in den Annalen die Discordia im Anschluss an Homers u. Hesiods Eris u. an Empedokles' Neikos als Chaoswesen der Unterwelt ein (ann. 8 frg. 1 [92 Skutsch]). Laevius schrieb die Centauri (FrgPoetLat³ 10). Cicero dichtete eine Odyssea u. übersetzte Sophocl. Trach. 1046/102, wo Herakles über die von ihm besiegten M. spricht (FrgPoetLat³ 30f. 34 = Tusc. 2, 20/2). Im Anschluss an die Discordia des Ennius hat Vergil Alekto gestaltet (Aen. 7, 341/476; Sil. Ital. 2, 526/631; 13, 585f; E. Norden, Ennius u. Vergilius [1915] 1/40). Er bevölkert den Hades mit zahlreichen dämonischen M. (Aen. 6, 274/89. 395f). Den Beginn bilden negativ beurteilte äußere u. innere Mächte der Wirklichkeit des Menschen, terribilis visu formae: Luctus, Curae, Morbi, Senectus, Metus, Fames, Egestas, Letum, Labos, Sopor, mala mentis Gaudia, Bellum, Discordia (zur Nachwirkung: Lact. Phoen. 15/20 [CSEL 27, 136]; Claudian s. u. Sp. 897; Prudentius s. u. Sp. 919). Darauf folgen viele bekannte griech. M. nach griechischer Vorlage (vgl. bereits Aristoph. ran. 143. 277. 473; Norden, Aeneis aO. [o. Sp. 887] 213/6; diese Schilderung variiert Sil. Ital. 13, 579/611; vgl. ebd. 440. 574f). Zu den M. bei Vergil vgl. Enciclopedia Virgiliana 1/5 (Roma 1984/91) s. v. Alletto, Aloidi, Anubi, Arpie, Briareo, Caco, Carridi, Caronte, Centauri, Cerbero, Chimera, Chirone, Ciclopi u. a. – Auch Horaz spielt auf zahlreiche bekannte M. des griech. Mythos an (Enciclopedia Oraziana 2 [Roma 1997] s. v. Aloidi, Arpie, Cariddi, Centauri, Cerbero, Chimera, Ciclopi, Discordia, Ecate, Echione, Eumenidi, Fauno, Gerione, Giano, Giganti, Gige, Idra, Lestrigoni, Nereo Pegaso, Proteo, Satiri, Sileno, Sirene, Tisifone). Sodann hat er aber sich selbst als Dichter wie ein M. vor- u. dargestellt: als geflügelter u. so als biformis vates entflieht er, der Schwan Apollons, den Bedingungen der Erde (carm. 2, 20, 1/5. 9/12. 15f; N. Scivoletto, Art. Metamorfosi: Enciclopedia Oraziana 2 aO. 703/5; A. Primmer, Non usitata ... Die Metamorphose des Horaz: Festschr. R. Muth [Innsbruck 1983] 385/92; Luck-Huyse 180/6; s. o. Sp. 868). – Viele der seit der Odyssee bekannten M. erscheinen auch bei den röm. Elegikern Tibull, Properz u. Ovid u. zwar meist ebenso ernst aufgefasst wie im alten Epos. Ovid hat wohl von allen röm. Dichtern durch die in seinen Metamorphosen genannten u. auch breiter ausgeführten Darstellungen auf die Folgezeit den größten Einfluss ausgeübt (vgl. auch Ovid. Ibis 183/6. 385/8). Er baut die griech. epische Tradition über M. in seine Metamorphosen ein, die von der Verwandlung zahlreicher Heroen u. Heroinnen in Tiere, Bäume u. andere Pflanzen berichten. Dabei betont er öfter, dass der oder die Verwandelte ihre Identität behalten habe, also zu einem Mensch-Tier- oder Mensch-Pflanzen-Wesen geworden sei (zu Lykaon / Werwolf 1, 232/9: et veteris servat vestigia formae; zu Daphne / Lorbeer 1, 566f; zu Kadmos u. Harmonia 4, 602f). Dieser Gedanke begegnet bereits in den wohl unechten Versen Od. 10, 239f über die von Kirke verwandelten Gefährten des Odysseus (ferner vgl. Apul. met. 3, 26, 1: ego vero quamquam perfectus asinus et pro Lucio iumentum sensum tamen retinebam humanum; Aug. civ. D. 18, 18). Im 1. Buch lässt Ovid die Jungfrau Astraia-Dike die Erde verlassen, womit er auf das Sternbild anspielt (149f); sodann erwähnt er den Gigantenmythos (151/8), Typhon (182/6), die Halbgötter Faune, Satyrn, Silvane (192/5), die Erinys (241), die Kyklopen (259), den geflügelten Notos (264), Triton (330/42), Python (437/47) u. den hundertäugigen Argos (668/723). Es folgen im 2. Buch Chiron u. seine Tochter Ocyrrhoe (633/75) u. im 3. Buch Kadmos u. der Drache sowie die Spartoi (28/123; vgl. 4, 571/3), ferner Aktaion (138/255) u. Typhon (303). Das 4. Buch bringt die Schilderung des

Tartaros mit Kerberos u. den Erinyen, bes. der Tisiphone (450/4. 474/8. 481/511), wobei Luctus, Pavor, Terror u. Insania sie begleiten (501: Echidna). Ausführlich werden die Wirkungen des von Perseus abgeschlagenen Gorgohauptes beschrieben, wobei die libyschen Schlangen aus den Blutstropfen der Gorgo entstanden sein sollen (614/62, bes. 617/20). Darauf folgen Gorgo, das *Ketos u. Pegasos (688/752. 770/803; 5, 180/235. 241. 246/9. 256/64) neben einer Anspielung auf die Giganten u. Typhoeus, wobei die Flucht der olympischen Götter vor Typhon nach Ägypten u. deren Verwandlung mitgeteilt wird (seit Pindar frg. 91 Maehler belegt); Jupiter wird als Widder zum Führer der Herde, eine Aitiologie zu Jupiter Ammon (5, 318/31. 346/56). Das 5. Buch beantwortet auch die Frage, wie es zur Mischgestalt der Sirenen gekommen sei (551/63). Im 6. Buch begegnen einzelne Götter, vor allem Zeus, irdischen Frauen in Gestalt von Tieren (107/26: Katalog von 21 Verwandlungen). Ferner werden genannt: der geflügelte Boreas u. seine geflügelten Söhne, Kalais u. Zetes (682/721). Im 7. Buch werden die Harpyien, Skylla, der hundertäugige Drache, die Spartoi in Kolchis u. die feuerschnaubenden Stiere mit ehernen Füßen erwähnt (4. 29/31. 65. 104/42. 149/56), weiter Kerberos u. Herakles sowie Minotauros u. Theseus sowie dessen Kämpfe gegen riesige Wegelagerer (409/15. 433/47; vgl. 8, 131/3. 155f. 169f). Proteus in seinen vielen Verwandlungen erscheint im 8. Buch, ebenso Mestra, die Tochter Erysichthons, u. Acheloos (730/7. 872f. 879/84). Im 9. Buch folgen die von Herakles überwundenen M., vor allem Acheloos, der sich im Kampf verwandelt (62/6. 80f), der Kentaur Nessos (101/33), Antaios, Kerberos u. a. (182/97). Das 12. Buch nennt die Kentauren (210/541), die Polymorphie des Poseidonenkels Periklymenos (556/61), das 13. Buch Skylla (730/4. 900/3), Polyphem (744/884) u. den Meeresgott Glaukos (904/68), fortgesetzt im 14. Buch (1/74; ebd. auch zur Skylla u. 167/222 zu Polyphem). Im 15. Buch wird der Phönix beschrieben (392/407; vgl. den Komm. von Bömer aO. [o. Sp. 874] zu den genannten Stellen). – Bei PsVerg. Ciris 29/35 erscheinen als Bilder auf dem Peplos für die Panathenäen der Sieg über die Giganten, über Typhon u. die Aloaden. – Über die M. in den Sternbildern unterrichten die Arat-Übersetzer Cicero mit seinen Aratea u. Prognostica, Ovid mit den verlorenen Phaenomena (FrgPoetLat[3] 1f), Germanicus mit den Phaenomena, der Bearbeitung Arats (D. B. Gain [Hrsg.], The Aratus ascribed to Germanicus Caesar [London 1976]), u. Prognostica u. Avienus aE. des 4. Jh. nC. (J. Soubiran [Hrsg.], Aviénus. Les Phénomènes d'Aratos [Paris 1981]). – Hervorzuheben ist Manilius. Obwohl er das Gigantenthema als Inhalt einer Bearbeitung zurückweist, spielt er auf sie mehrfach an (1, 420/32; 3, 5f; 5, 339/44); ebenso lehnt er das Thema der Spartoi u. des zugehörigen Drachen ab (3, 10f). Genauer geht er auf die mischgestaltigen Sternbilder ein, wobei er besonders jene des Perseus-Mythos bespricht (1, 350/60; 5, 538/618). Ferner erwähnt er Centaurus (Chiron), Sagittarius, Capricornus, Equus / Pegasus, Jungfrau (vgl. W. Hübner, Manilius. Astronomica Buch 5, 2 [2010]), Hydra, Ketos, Drache / Schlange u. klassische M. des Mythos, wie Minotauros (4, 784f), Skylla (4, 604f), Typhon (2, 874/80; 4, 581. 801), Phorkys (4, 644; 5, 585), Nereus (5, 196. 433), Pan (2, 39) u. den Drachen der Hesperiden (5, 16). – Während Lukan auf die Götter verzichtet, verwendet er die dämonischen M., um so die Schrecken des Bürgerkrieges vertieft zu verdeutlichen. Charybdis, Erinys / Eumenis u. Megaera erscheinen im Katalog der Prodigien, die den Krieg ankündigen (1, 547/9. 572f. 576f). Die Kentauren begegnen wie die Giganten (1, 36; 3, 198. 316; 6, 386/94. 410/2. 664f). Die Zauberin Erichtho ruft die Gewalten des Hades an (6, 695/705. 730/49; s. o. Sp. 889). Am ausführlichsten aber ist seine aitiologische *Ekphrasis der Medusa an den Grenzen des infolge seiner Schlangen todbringenden Libyens. Wie er sich kritisch zu den Kentauren verhält (3, 198: et populum Pholoe mentita biformem), so führt er auch diese Beschreibung als eine täuschende fabula ein (9, 619/99). Aus dem Zodiacus zitiert er Chiron (Schütze) u. Aegoceros (Ziegenfisch / Steinbock; 9, 536f). – Weiter ist Valerius Flaccus mit seinen Argonautica zu nennen (Reg. s. v. Argus, Astraea, Boreas, Chiron, Cyclops, Erinys, Eumenides, *Furie, Gorgo, Hammon, Harpyiae, Hecate, Hippasus, Nessus, Pan, Pholus, Phorcys, Polyphemus, Proteus, Rhoetus, Tisiphone, Triton). – Silius Italicus erwähnt unter den Arbeiten des Herakles die betreffenden M. (3, 32/42; vgl. 3, 10; 9, 298: den gehörnten Ammon; 12, 365: Aktaion). In der Thebais des Statius ist Tisi-

phone dauernd präsent (Hübner 77/100). – Claudian bestätigt sogar die Sage der Stymphalischen Vögel (carm. min. 9); ebd. 30, 20/4 nennt die M. der Odyssee, V. 126/9 den Meerthiasos, V. 171/6 Acheloos; carm. min. 31, 8 Greife; V. 15 Phönix; carm. min. 4, 2 erwähnt Geryon u. V. 9/12 Minotauros; carm. min. 27 handelt über den Phönix. Ausführlicher beschreibt carm. min. 52 die *Giganten (1/5. 79/103; rapt. Pros. 2, 158f; 3, 123. 187f. 196f. 339/54; Hieronymus zitiert anerkennend zwei Verse eines Dichters einer Gigantomachie; hier ist wohl Claudian gemeint (in Jes. comm. 8, 27, 1 [CCL 73, 345]). Größeren Raum nehmen die kanonisch gewordenen M. in rapt. Pros. ein: 2 praef. 29/44: Herakles' Sieg über die M.; 1, 37/41. 85f: Kerberos; 2, 359f: Charon; 2, 175. 250; 3, 117. 355: Cyclops; 2, 218: Dirae; 1, 37/41; 2, 219. 343/7; 3, 79: Eumenides / Furiae (Hübner 101/9); 3, 332f: Galatea; 2, 205. 225: Gorgo; 3, 10/3: Meerthiasos; 3, 387f: Megaera; 3, 447f: Scylla; 3, 190. 205. 254/8: Sirenae; 2, 21/3; 3, 183: Typhon. Auch erwähnt er rühmend die geflügelte Victoria in der Senatskurie (carm. 28, 597/602; Pacat.: Paneg. Lat. 2 [12], 39, 1; s. u. Sp. 911). In der Nachfolge von Vergil (s. o. Sp. 893) ließ Seneca dämonisierte lebensfeindliche Begriffe als Personen auftreten (Herc. fur. 689/96; vgl. Oed. 586/94). In dieser Tradition steht Claudian; er spricht von den Schwestern der Alekto u. somit von den Gewalten der Unterwelt, von Discordia, Fames, Senectus, Morbus, Livor, Luctus, Timor, Audacia, Luxus, Egestas, Avaritia u. Curae. Alekto versammelt diese M., um gegen Concordia, Virtus, Fides, Pietas u. gegen die Lichtmächte zu kämpfen (carm. 3, 25/40). Megaira, die als geflügelt erscheint, rät vom Kampf gegen die Götter ab, aber sie will die Erde schädigen u. verweist auf Flavius Rufinus als das von ihr gehegte Monster (ebd. 3, 86/115). In diesem ersten Buch gegen Rufinus ist die geflügelte u. mit Schlangenhaaren versehene Megaira eine der Hauptfiguren (ebd. 3, 74/172, bes. 134f; 354/67; vgl. Ovid. met. 4, 481/511: Tisiphone, begleitet von Luctus, Pavor, Terror u. Insania). Sie fordert Iustitia auf, die Erde zu verlassen u. an den Himmel zu gehen, also als Sternbild Jungfrau (carm. 3, 363/6). Ihr gegenüber verkündet Iustitia, dass sie mit Ketten gebunden ohne ihr Schlangenhaar im tiefsten Abgrund eingeschlossen werde (ebd. 3, 377/9, Verse, die an Apc. 20, 1/3 erinnern).

2. Prosaschriftsteller. Plinius ist sich der Monstrosität u. der Unglaubwürdigkeit vieler ihm zugekommener Überlieferungen über Wundervölker u. Wundertiere bewusst (n. h. 10, 136/8 zu Pegasi, Greifen u. Sirenen). Er lässt aber oft die Tatsächlichkeit in der Schwebe, nicht zuletzt wegen der Herkunft der Nachrichten von Griechen, denen er gründliche Forschung u. Sorgfalt zubilligt (ebd. 7, 6/8). Er fragt zwar nach der Glaubwürdigkeit, dass angeblich mehrere skythische Stämme Menschenfleisch essen, verteidigt dies aber mit dem Hinweis auf die Kyklopen u. Laistrygonen in Sizilien u. Italien. Wie wenig scharf die Kritik gegenüber der griech. ethnographischen Überlieferung über Wundervölker im Rom des 1. Jh. ausgebildet war, beweisen seine folgenden Mitteilungen. Er übernimmt sie von Aristeas v. Prokonnesos über Herodot bis zu den Historikern des 4. Jh. u. der Alexanderüberlieferung, wobei er sich u. a. auf Ktesias u. Megasthenes beruft (ebd. 7, 9. 11. 15. 21/32. 34). Abschließend meint er, dass die kluge Natur Derartiges aus dem Menschengeschlecht sich zum Spiel, für uns aber zum Wunder geschaffen habe. Zu den M. des wunderbaren *Indien gehört das Wundertier Mantichora (S. Zajadacz-Hastenrath, Die Manticora, ein Fabeltier aus Indien: Festschr. W. Krönig [1971] 173/81; D. R. Cheney, The manticora: South 125/31) sowie das *Einhorn (Plin. n. h. 8, 75f. 107). Andere Wundertiere soll Äthiopien hervorgebracht haben (ebd. 8, 72/4). Gellius 9, 4 ist stark von diesen Ausführungen des Plinius beeinflusst. Er hatte im Hafen von Brindisi paradoxographische Bücher von Aristeas v. Prokonnesos, Isigonos v. Nikaia, Ktesias, Onesikritos, Polystephanos u. Hegesias gekauft u. fand in ihnen Nachrichten, die mit denen des Plinius an den zuvor genannten Stellen übereinstimmten; diese teilt er in Auswahl mit. Solinus (Mitte 3. Jh.) hat die genannten Plinius-Stellen teilweise ebenso in sein Werk übernommen u. der christl. Spätantike überliefert (52, 27. 29. 32. 37. 39f; vgl. ferner 56, 10f: Gorgadas insulas [vor der Westküste Libyens] incoluerunt Gorgones monstra et sane usque adhuc monstruosa gens habitat [Quelle: Plin. n. h. 6, 200]; Mela 3, 9, 99; Müller 45/8). Auch Pomponius Mela berichtet von mischgestaltigen Tieren in Äthiopien (3, 9, 88). – Ein unbekannter Hyginus, der wohl im 2. Jh. nC. gelebt hat, verfasste auf der Grundlage eines

griech. mythologischen Handbuches ein lat., das zahlreiche M. erwähnt (H. I. Rose [Hrsg.], Hygini fabulae [Leiden 1967]), 6: Kadmos; 19: Harpyien u. geflügelte Winde; 20: Stymphalische Vögel; 28: Otos u. Ephialtes; 30f: Die Taten des Herakles; 14, 4. 6; 33; 62: Kentauren; 34: Nessos; 38, 8. 40/2: Minotauros; 64: Andromeda; 118: Proteus; 125: Odyssee; 133: Ammon; 140: Python; 141: Sirenen; 151: die Nachkommen von Typhon u. Echidna; 152: Typhon; 178: der Drache u. die Spartoi des Kadmos; 180: Aktaion; 196: Pan (Erklärung des Sternbildes Capricornus); 199: Skylla. – Die Anthologia Latina enthält verschiedene Merkverse über die Taten des Herakles (627), den Zodiakos u. weitere Sternbilder (615/26. 677. 679) sowie einzelne M. (365: Pasiphae; 371: Satyr; 637: Sirenen). Derartige Texte waren wohl für die Schule u. zum *Auswendiglernen gedacht (ähnlich Auson. ecl. 24 [112f Prete]: de aerumnis Herculis nach Anth. Gr. 16, 92).

d. Allegorische Auslegung u. Vergleich. Lukrez stellt religio u. Mythos als ein Ungeheuer dar, das Epikur so wie der Held den Drachen besiegt habe (1, 62/79; E. Ackermann, Lukrez u. der Mythos [1979] 141/50). Seneca benutzt das von Vergil Aen. 3, 426f geschilderte Bild der Skylla, um die von ihm bekämpfte Deutung des summum bonum des Menschen darzustellen, die darin bestehe, die Ratio von den beiden irrationalen Seelenteilen abhängig sein zu lassen. Auf diese Weise werde das höchste Gut des Menschen zu einem M. wie die Skylla (ep. 92, 8/10; s. o. Sp. 888). Bei der Beantwortung der Frage, ob Tugenden Lebewesen seien, verweist Seneca auf die Hydra u. Chimaira, die trotz ihrer Vielköpfigkeit bzw. ihrer Mischung von drei Tieren, die jeweils für sich genommen keine Lebewesen, sondern Teile eines Lebewesens seien, jeweils eine Einheit bildeten (ep. 113, 9). – Claud. in Rufin. deutet in der praefatio zum ersten Buch u. in diesem den Konflikt zwischen Flavius Rufinus u. Stilicho, also Zeitgeschichte, auf dem Hintergrund mythischen Geschehens. Er setzt in praef. 15/8 Rufinus mit dem von Apollon erlegten Drachen Python gleich u. rückt 1, 259/96 Rufinus in die Reihe der von Perseus u. Herakles vernichteten M. Dabei betont der Dichter den vom ihm bereits öfter geäußerten Gedanken, dass die Gegenwart die mythische Vergangenheit übertreffe, dass also Stilicho ein größerer Held u. Rufinus ein furchtbareres Ungeheuer seien (1, 283; O. Weinreich, Studien zu Martial [1928] 29/73, bes. 29/34 u. a. zu Martial; spect. 5: Pasiphae). In seiner Invektive gegen den Eunuchen u. Konsul Eutropius stellt der Dichter diesen mit M. gleich (in Eutrop. 1, 346/57, bes. 356f: iam cochleis homines iunctos et quidquid inane / nutrit Iudaicis quae pingitur India velis, wohl eine Anspielung auf die Cherubim). Ferner vergleicht er die Hunnen mit den Kentauren, nubigenae biformes, wegen ihrer duplex natura, da die Pferde Teil von ihnen seien (in Rufin. 1, 329f). – Im Sinne einer Astral-Allegorese deutet Vettius Praetextatus bei *Macrobius den Python-Mythos (Sat. 1, 17, 50/60); auch verbindet er den Drachen mit dem angeblichen Lauf der Sonne in Schlangenwindungen (ebd. 1, 17, 58f. 62; 19, 16/8; 20, 3) sowie der Wintersonnenwende im Sternbild des Steinbocks. Für Macrobius sehen die Libyer eine Entsprechung zwischen den Widderhörnern ihres Sonnengottes Ammon u. den Strahlen der Sonne (ebd. 1, 21, 19). Ähnlich deutet er den Zusammenhang zwischen Herakles, den er als Sonne versteht, u. den schlangenfüßigen Giganten, die er als gottesleugnerisches Volk bezeichnet. Die Sonne habe deshalb dieses Gigantenvolk durch übergroße Hitze bestraft (1, 20, 6/9).

e. Kritik. In der Kritik der mythischen M. sind die röm. Schriftsteller Schüler der griech. Kritik (s. o. Sp. 887). Dies bestätigt auch Cicero, wenn er meint, dass die Unterweltsschilderungen mit ihren Monstren seit der griech. Aufklärung allgemein als portenta der Dichter u. Maler eingeschätzt würden; ganze Bücher griechischer Philosophen lägen mit Gegenargumenten vor (Tusc. 1, 10f). – Lucilius betont, dass die Leute die homerischen M. für erfunden hielten, wobei er die Riesengröße des Polyphem anführt (frg. 482/5 Krenkel). Auch prangert er jene an, die vor Lamien u. Faunen zitterten (frg. 490/5 K.; vgl. Cic. inv. 1, 19, 27). Ferner spottet er über den röm. Tragödien-Dichter Pacuvius, der von ungeheuer großen geflügelten Schlangen gesprochen hat (frg. 604 K.). – Lukrez ist wegen seiner Deutung u. Kritik der M. bemerkenswert. Gegen die Annahme von M. führt er die Gesetze der Atomlehre ins Feld (2, 700/6 mit Erwähnung der Chimaira). Sodann erklärt er das Werden der M., wobei er Kentauren, Skylla u. Kerberos erwähnt, aufgrund der überall befindlichen Bilder der Erscheinungen, die sich untereinander in der

Atmosphäre planlos mischten u. die Menschen affizierten (4, 722/48). Andererseits behauptet er im Anschluss an Empedokles (VS 31 B 57/62), die Natur habe erst nach u. nach sinnvoll gestaltete Wesen hervorgebracht. Zunächst sei es anders gewesen: Sie habe blind experimentiert u. monströse Wesen, wie Androgyne, geschaffen, die zu nichts geeignet waren, keine Übel vermeiden konnten u. zu keinem Gebrauch fähig waren (5, 837/48). Ferner verwirft er die von Herakles überwundenen M. u. andere dieser Art, wie den Drachen der Hesperiden (5, 22/38). Ebenso wenig lässt er Satyrn, Faune, Pan u. andere monstra ac portenta gelten, die in der Einsamkeit sprächen (4, 580/92; *Himmelsstimme). – Cicero setzt die kritische Reflexion der hellenist. Philosophenschulen über M. fort. In nat. deor. stellt C. Aurelius Cotta den Begriff des Gottes dem des Hippokentauren als eines nicht Existierenden gegenüber (1, 105 mit Pease aO. [o. Sp. 871] zSt.). Wenig später verneint er auch die Existenz von Skylla u. Chimaira (ebd. 1, 108). Im 2. Buch leugnet der Stoiker L. Balbus, dass es je den Hippokentauren oder die Chimaira gegeben habe. Als einen vergangenen Glauben wertet er ferner die Annahme der portenta der Unterwelt (ebd. 2, 5 mit Pease aO. zSt.; Tusc. 1, 10f. 90; Sen. ep. 24, 18). Cotta spielt bei seiner Kritik der von den Stoikern u. L. Balbus gutgeheißenen Volksreligionen auch auf die als *Fisch-*Frau in Askalon dargestellte syr. Göttin Atargatis / Derketo an (nat. deor. 3, 39 mit Pease aO. zSt.; vgl. 3, 47; Diod. Sic. 2, 4, 2; Lucian. D. Syr. 14; Ovid. met. 4, 44/6; 5, 331; M. Hörig, Dea Syria [1979] 172) u. erwähnt von den M. der Griechen die Pansfamilie, Satyrn, Orcus, Charon, Kerberos u. zahlreiche dämonische Mächte von Amor bis zu den Hesperiden u. den Träumen, den Kindern von Erebos u. Nacht (Hesiod. theog. 124f; vgl. Cic. nat. deor. 1, 28). Es folgen nat. deor. 3, 46 Hekate, die Eumeniden, die *Furien (!) u. 3, 47 die Tiergottheiten der Barbaren, hier der Ägypter (ebd. 1, 43 mit Pease aO. zSt.). Die Kritik entzündete sich immer wieder an den ägypt. Mensch-Tier-Göttern (ebd.; rep. 3, 14; Verg. Aen. 8, 698; Iuvenal. 15, 1f). – *Horaz ironisiert als aufgeklärter Denker u. Dichter das M. In ars 1/5 fragt er seine Freunde, ob sie nicht über den Anblick einer gemalten Fischfrau mit Pferdehals u. Federn / Flügeln lachen würden (Komm. von C. O. Brink, Horace on poetry [Cambridge 1971] 85/8). – Vitruv tadelt den entarteten Geschmack seiner Zeit; man male lieber Monstren als Nachbildungen der Realität. So wirft er Apaturius aus Alabanda vor, dass er in Tralles Kentauren gemalt habe, die Gebälk stützten (arch. 7, 5, 3/5). – Ovid kritisiert die mythische Überlieferung über M. u. die Verwandlungen von Menschen u. von Göttern; er nennt Skylla, Pegasos, Kerberos, Enkelados, Sphinx, Proteus u. Spartoi u. spielt auf Flügelwesen, wie Hermes, u. auf die Gorgonen an (am. 3, 12, 19/44). – Wie eine Parodie auf die Unterweltsschilderungen mit ihren M. wirkt PsVerg. Culex 216/22. 234/6. Odysseus habe im Elysium noch geschaudert, wenn er sich an die M. erinnerte, die ihm begegnet waren (331/3). Nach alexandrinischer Dichtungstradition setzt sich PsVerg. Ciris 64/91 mit der Skylla Homers auseinander u. deutet sie rationalistisch bald als inguinis vitium u. als Veneris libido oder als durch Vergiftung entstandene Verwandlung oder als Bild für eine Hetäre (vgl. Heraclit. admir. c. 2 [Mythogr. Gr. 3, 2, 5/8 Festa]). – Der Dichter des Lehrgedichtes Aetna wendet sich gegen die Lügen der Mythendichter (V. 29. 74); als Beispiele nennt er den Mythos von den Kyklopen, die für Zeus die Blitze schmieden, turpe et sine pignore carmen (V. 36/40), u. verwirft den Gigantenmythos als impia fabula (V. 41/73). Sodann verurteilt er die Unterweltsbeschreibungen, wo aber nur die Büßer genannt sind (V. 76/84), u. unter anderem die Tierverwandlungen des Zeus (V. 85/90). – Seneca polemisiert gegen die göttlich verehrten Darstellungen von M.: quidam mixto sexu diversis corporibus induunt, numina vocant (‚Würden diese mit Lebensodem plötzlich erscheinen, so würden sie für Monster gehalten' bei Aug. civ. D. 6, 10 = Sen. superst. frg. 31 [201f Lausberg]). Apocol. 13, 3 ironisiert er die Hadesvorstellung mit Kerberos. Er wendet sich gegen die Phantastereien der Dichter, von denen der eine Jupiter Flügel andichtet, der andere Hörner (vit. beat. 26, 6; *Horn I). – Nach Art der rationalistischen Kritik des Hellenismus deutet Iustinus den dreileibigen Geryoneus als drei einträchtige Brüder (44, 4, 14/6). – Einzelne Geographen sprechen über die angebliche Realität der M., indem sie sie entmythisieren, so Pomponius Mela 2, 7, 115, für den die Skylla ein Felsen bei Sizilien ist u. Charybdis das dortige gefährliche Meer.

f. Polemik. Horaz bezeichnet Kleopatra als fatale monstrum (carm. 1, 37, 21; R. Verdière: Maia 20 [1968] 7/9). Seneca lässt Herakles vor Kaiser Claudian als einem monstrum schaudern, das mit denen seiner zwölf Arbeiten konkurriert (apocol. 5, 3). In Anth. Lat. 682 erscheinen als Schimpfwörter capripes, cornutus, bimembris, hirpigena, cauditus, saetiger, semicaper, villosus, biformis, pellitus, hirtus, hirsutus, biceps. – Im 1. Jh. war die tendenziöse Legende verbreitet, dass die Juden eine Art Eselskult geübt hätten (Schürer, History 3, 1, 151f. 153_{19}. 612f; Aune 9f). Dieser Vorwurf wurde gleichfalls gegen die Christen erhoben (Tac. hist. 5, 3f mit Komm. von Heubner / Fauth aO. [o. Sp. 891] 46f; I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6, 592f). Bei Darstellungen mit einer eselsköpfigen Gestalt, wie dem sog. Spottkruzifix vom Palatin, bleibt aber offen, ob es sich nicht vielmehr um den ägypt. Gott Seth mit Eselskopf handelt (H. Kees, Art. Seth: PW 2A, 2 [1923] 1899f; ebd. zur typhonischen Natur des Esels), der zur Jüdisches u. Ägyptisches mischenden gnost. Sekte der Sethianer gehört.

VI. Altes Testament u. Apokryphen. Reste einer theriomorphen Gottesvorstellung, u. zwar eines stiergestaltigen Gottes, finden sich in frühen Überlieferungen des AT (Num. 23, 22; 24, 8; Dtn. 33, 17; J. B. Bauer, Art. Horn I: o. Bd. 16, 547f). – Die Welt der dämonischen M. in der Umwelt des AT hat ihre Spuren auch im AT selbst hinterlassen. So spricht Jesaja von geflügelten Wüstenschlangen (14, 29; 30, 6; vgl. auch Dtn. 8, 15; Num. 21, 6). Aus der altoriental. Überlieferung stammen die im Zusammenhang mit der Hl. Lade u. dem Thron Jahwes im Tempel genannten Cherubim (Michl 62/4; Keel 146/50; F. Hartenstein, Cherubim and Seraphim in the Bible and in the light of ancient Near Eastern sources: Reiterer u. a. 155/88). Die Cherubim begegnen erneut in der Vision Ezechiels vom Thronwagen Jahwes (Hes. 1, 5/12; 10, 1/22, bes. 14; Th. Klauser, Art. Engel X: o. Bd. 5, 298). Hier aber erscheinen sie als vier Wesen jeweils mit Menschenhänden, vier Flügeln u. vier Gesichtern: Menschen-, Löwen-, Stier- u. Adlergesicht (Michl 63; W. Speyer, Der Gott des Universums u. die Vierheit: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 3 [2007] 55/9; zur Wirkungsgeschichte im Frühjudentum E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1133f. 1137/42; D. Stökl Ben Ezra, Art. Markus: o. Sp. 204/6; A. Stamatiou, Art. Löwe: o. Bd. 23, 281f). Dazu kommen die Seraphim (Jes. 6, 1/7; ursprünglich vielleicht fliegende Schlangen; Michl 63) u. Cherubim, jeweils mit sechs Flügeln (ebd. 62/4. 78f). M. erscheinen als Wächtergestalten u. Throntiere, so an der Lade Jahwes (Ex. 25, 18/20; 1 Sam. 4, 4). König Salomon ließ im Tempel zwei große Cherubim aus vergoldetem Olivenholz aufstellen u. Reliefs mit Cherubim anfertigen (1 Reg. 6, 23/9. 32. 35; vgl. 7, 29; Th. Klauser, Ges. Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte u. christl. Archäologie = JbAC ErgBd. 3 [1974] 351/3. 386f; K. Hoheisel, Kerube im Zweiten Tempel u. die Anfänge der Kabbala: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = ebd. 11 [1984] 175/87; Welten 227). – Wie im AT alles Göttliche in der einen unsichtbaren, aber hörbaren Dimension des einen Schöpfer-, Erhalter- u. Erlösergottes konzentriert ist, so alles Widergöttliche in Belial u. seinem Anhang (J. Maier, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 631/5; S. Schreiber, The great opponent. The Devil in early Jewish and formative Christian lit.: Reiterer u. a. 437/57). Eine enge Verbindung zwischen ihm u. der redenden u. Eva versuchenden Schlange im Paradies wurde gesehen (Gen. 3, 1/5; vgl. zu Ps. 91 [90], 13, Christus über Löwe u. Schlange stehend, Stamatiou aO. 282f). Wenn die griech.-röm. Antike in einer Vielzahl von lebensfeindlichen, unheilvollen u. fluchartigen M. diese Unheilsmacht gestaltet hat, die dem Chaos, dem Tod u. dem Hades angehören, so verdichtet sie sich im AT in dem dämonischen Gottes- u. Menschenfeind, der aber auch in den heidn. Weltreichen (Dan. 7f) u. im einzelnen Menschen sein Spiegelbild finden konnte: *Nabuchodonosor (Jer. 51, 34), Antiochos IV Epiphanes u. Pompeius (Ps. Sal. 2, 25/9) sind als solche Ungeheuer betrachtet worden. – Im AT finden sich nur noch Spuren des aus dem Alten Orient bekannten Urmythos von Himmelsgott u. Chaosungeheuer (Maier aO. 627: Chaosmotiv; 635: Schlange). Als überwundene Widersacher Gottes sind *Leviathan u. Behemot bezeugt (Job 40, 15/41, 26; van Imschoot / Hornung). Was am Anfang geschehen ist, wird nach der Apokalyptik in verwandelter Weise am Ende der Zeit wieder geschehen. So berichtet das Buch Daniel von den vier großen Tieren, die dem Meer entsteigen (7, 1/26). Sie sind wie bekannte wilde Tiere u. doch

ganz anders. Das erste war wie ein Löwe, geflügelt, stand auf Füßen wie ein Mensch; das zweite wie ein Bär mit drei Rippen im Maul zwischen den Zähnen; das dritte glich einem Panther mit vier Flügeln u. vier Köpfen; das vierte war das schrecklichste Ungeheuer, mit eisernen Zähnen u. zehn Hörnern. Sodann verwandelte es sich noch: Zwischen den zehn Hörnern entstand ein kleines Horn mit Augen wie Menschenaugen u. einem Mund, der vermessen redete. Im Folgenden werden diese vier apokalyptisch-eschatologischen Ungeheuer den vier Weltreichen von Babylon bis zu dem des Antiochos IV gleichgesetzt. Wie der Prophet versichert, wird Gott diese gottes- u. menschenfeindlichen Ungeheuer zuletzt vernichten (vgl. auch 8, 1/25: die Vision des dämonischen Widders u. Ziegenbocks). Zum Seeungeheuer, welches den Propheten Jona verschlingt, A. Breitenbach / J. Witte-Orr, Art. Ketos: o. Bd. 20, 781/7. 796/8; Amedick / Enß aO. (o. Sp. 892) 605f; J. Engemann, Art. Jonas: o. Bd. 18, 689/97. – Die LXX-Übersetzung verwendet statt des hebr. Wortes tannim oder benot ya'anah, ‚Schakale', ‚Straußenweibchen', das griech. Wort für ‚Sirene' an folgenden Stellen: Job 30, 29; bei Jes. 13, 21f sind die Sirenen u. die Onokentauren genannt, wobei zwischen diesen der Tanz der Dämonen erwähnt wird (Hesych. s. v. ὀνοκένταυροι: 2, 764 Latte, spielt auf die Jesaja-Stelle an); Jes. 34, 13; 43, 20; Jer. 27, 39; Mich. 1, 8; vgl. 4 Macc. 15, 21; Apc. Bar. syr. 10, 8 (JüdSchrHRZ 5, 2, 128); Rahner 303/5; Maier aO. 580f. 583 s. v. Seirim; E. Baer, Art. onocentaurus: ThesLL 9, 2 (1968/81) 640. Der Übersetzer Aquila verwendet stattdessen den Plural von Typhon. – König Manasse ließ ein Bildnis mit vier Gesichtern machen u. stellte es im Hause Gottes auf. Dies war wohl das Bildnis des phönizischen Baal als Kosmosgott (2 Chron. 33, 3. 7. 15 Peschitta; S. Landersdorfer, Baal Tetramorphos [1918] 8f; Ameisenowa 36f). – Eine geschichtliche Person, König Nabuchodonosor, erlebte nach dem Buch Daniel an sich eine Metamorphose durch Gott: Er wird zu einem Rind, das Gras frisst, aber nach geraumer Zeit wieder seine frühere Gestalt u. seinen früheren Status zurückerhält (4, 22. 25/33; gewisse Parallelen weisen Enkidu im Gilgamesch-Epos u. Lucius bei Apul. met. auf). Die himmlischen Wesen männlicher Gestalt, die Abraham in der Apc. Abr. sieht, veränderten ihr Aussehen u. ihre Gestalt u. verwandelten sich (15, 5f [JüdSchrHRZ 5, 5, 436f]). – Im AT u. seinem Einflussgebiet mit Einschluss der Apc. begegnen M. sowohl positiven wie negativen Charakters vor allem in Visionen oder Träumen, so auch noch in jüdischen Apokryphen: der Tod mit zwei Köpfen, ‚der eine eines Drachenangesichtes, der andere gleich einem Schwert' (Test. Abr. 14, 2/4 [1103 Rießler]). In einem Zusammenhang phantastischer Art, einer Vision, ist in den Testamenta XII patriarcharum die Rede von einem geflügelten Stier (Naph. 5, 6f [JüdSchrHRZ 3, 1, 102f]). Im Testament Salomons erscheint vor Salomon ein Drache mit drei Köpfen (12, 1 [41* McCown]). In 4 Esra dienen M. zur Verschlüsselung u. Entschlüsselung eines historisch gegebenen u. theologisch gedeuteten Zusammenhanges: Vision vom Adler mit zwölf Flügeln, acht Gegenflügeln u. drei Köpfen, der aus dem Meere steigt; dieser ist wohl auf das Röm. Reich unter Vespasian, Titus u. Domitian zu beziehen (11, 1/35. 45; 12, 2f [JüdSchrHRZ 5, 4, 383/8]; die Deutung folgt 12, 10/30 [389/91]). Die Schlange im Paradies erscheint als Asasel oder die Gottlosigkeit: ‚Sie hatte Hände u. Füße, die denen eines Menschen glichen, u. an den Schultern Flügel, sechs rechts u. sechs links' (Apc. Abr. 23, 5. 8 [JüdSchrHRZ 5, 5, 445f]).

C. Christlich. I. Vorkommen. a. Neues Testament u. Apokryphen. Die Johannes-Apokalypse übernimmt aus der o. Sp. 903 genannten Thronwagenvision Ezechiels die vier Wesen, ‚ganz voll Augen, vorne u. hinten. Das erste Wesen glich einem Löwen, das zweite einem Stier, das dritte hatte ein Gesicht wie das eines Menschen u. das vierte glich einem fliegenden Adler. Und die vier Wesen hatten ... je sechs Flügel; ringsum u. innen sind sie voller Augen' (4, 6/8; vgl. Hes. 1, 5/12; 10, 12. 14; Dassmann aO. 1150f; zur Rezeption der Thronwagenvision bei Ezechiel durch die Kirchenväter u. zu den Evangelistensymbolen ebd. 1162f; zur Ikonographie ebd. 1183/6 u. Stökl Ben Ezra aO.; die Evangelisten wurden auch mit Tierköpfen dargestellt; Ameisenowa 34/41). – Wie die Acta Andreae et Matthiae 13/5 (AAA 2, 1, 79/83) mitteilen, sieht Jesus in einem heidn. Heiligtum zur Rechten u. zur Linken zwei plastische Sphingen. Wie er bemerkt, sei dieser Typos des Himmlischen einem Cherubim u. Seraphim ähnlich. Jesus er-

weckt die rechte Sphinx zum Leben u. zum Sprechen; sie soll die ungläubigen jüd. Hohepriester darüber aufklären, ob er Gott oder Mensch sei. Sie tut, wie Jesus es ihr befiehlt; schließlich wird sie wieder zurückverwandelt.

b. Der Teufel u. sein Anhang. Obwohl bei Mt. 4, 1/11 u. Lc. 4, 1/13 der Teufel zu Jesus tritt u. mit ihm spricht, wird über sein Aussehen nichts verlautet. Für das atl. u. das christl. Verständnis von Welt u. Mensch gehören die menschen- u. gottesfeindliche Schlange im Paradies, Satan, der Jesus versucht, u. der eschatologische dämonische *Gottesfeind zusammen (Act. Phil. 11, 3 [CCApocr 11, 285. 287]; Pass. Barthol. 4f [AAA 2, 1, 136/9]). Zu ihm zählen aber nicht nur die Dämonen, sondern auch alle Gegner u. Widersacher Jesu Christi u. seiner Gläubigen u. so auch der Kirche. Damit sind die Pseudopropheten, die Pseudochristusse u. Antichristusse mitgemeint (Apc. 12, 9; 20, 2; E. Lohmeyer, Art. Antichrist: o. Bd. 1, 451f; H. D. Rauh, Das Bild des Antichrists im MA² [1979]; zu seiner *Genealogie W. Speyer: o. Bd. 9, 1244). In der Apokalypse des Elias erscheint der Antichrist als Kind u. als Greis, mit feurigen Flügeln, sowie als Drache (34, 3/5; 40, 11f; 43, 2 [JüdSchrHRZ 5, 3 (1980) 254f. 269. 272f]). – An mehreren Stellen beschreibt die Apokalypse den dämonischen Gottesfeind als ungeheures, drachenartiges M. (12, 3: feuerroter Drache mit sieben Köpfen u. zehn Hörnern). Der Kampf, den Michael u. seine Engel gegen den Drachen u. seine Engel führen, erinnert an die antiken Überlieferungen über den Himmelsherrn u. das Chaosungeheuer (Apc. 12, 7/12; s. o. Sp. 870; M. Koch, Drachenkampf u. Sonnenfrau [2004] 238/80). Die Gegenspielerin des Drachens, die himmlische Frau, erhält Flügel, um dem sie verfolgenden Drachen zu entkommen (Apc. 12, 14). Sie erinnert an die Jungfrau des Sternbildes (F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis [1914] 98/124; Koch aO. 158/226; *Methodius v. Olympus hingegen sieht in ihr die Kirche: conv. 8, 5/9). Im folgenden Kapitel taucht aus dem Meer ein Tier auf mit zehn Hörnern u. sieben Köpfen, dem der Drache seine Macht verlieh (13, 1/7). Dazu gesellt sich ein weiteres Tier aus der Erde mit zwei Hörnern, einem Lamm ähnlich, aber es redete wie ein Drache (13, 11/8). Die Zahl des Tieres lautete 666, die Zahl eines Menschen. In diesem Falle dürfte das dämonische M. eine Verbindung mit einem historischen Menschen eingegangen sein, mit dem Cäsar *Nero (Isopsephie). In der Gottes- u. Menschenfeindschaft stimmen diese M. überein u. bilden damit in ihrer Vielheit eine Einheit. – Infolge des Einflusses der Apokalypse haben die Christen Satan u. seinen Anhang in Gestalt eines Untieres, eines Drachen u. riesiger Schlangen, gesehen, so Herm. vis. 4, 1, 6/3, 7, in Pass. Perp. 4, 4. 6f (110 Musurillo) sowie Act. Philipp. 9, 1/5; 11, 2/8 (CCApocr 11, 277/81. 283/95): Die Heilige u. der Apostel kämpfen ähnlich wie griechische Heroen mit dem Drachen; aber sie überwinden ihn nicht aus eigener Kraft, sondern allein durch die Hilfe Christi, wobei das *Kreuz als Waffe dient. Das geflügelte Ungeheuer der Philippusakten besitzt ähnlich wie Typhon u. Echidna Eltern; diese heißen Skotos, ‚Dunkel', u. Melania, ‚die Schwarze' (11, 7 [293]). Die ‚Fragen des Bartholomäus' beschreiben den Teufel als ein riesiges geflügeltes Ungeheuer (4, 13: Hennecke / Schneem. 2⁵ [1987] 432) u. die Passio Bartholomaei als einen ungeheuren Ägypter, der stachelige Flügel hat (7, 19 [AAA 2, 1, 146f]; weitere Beispiele bei R. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Lit. der Antike [1932] 106f). – Methodios ermahnt die Jungfrauen, gegen den Teufel zu kämpfen. Wie die Kirche den Drachen besiegt hat, so sollen es auch die Jungfrauen tun. Dabei verwendet er Il. 6, 181/3. 190, Verse, die vom Sieg Bellerophons über die Chimaira sprechen, wobei er dann diese Verse christlich weiterführt: so habe Christus den Teufel überwunden, das vielköpfige u. vielgesichtige Tier (conv. 8, 12). – Die Antonius-Vita des Athanasius betont die Mischgestalt u. die Polymorphie des Teufels. So versucht der Teufel als Onokentaur den hl. Einsiedler (vit. Anton. 53 [SC 400, 276/8]), aber auch in Gestalt einer schönen Frau, eines schwarzen Knaben oder eines Mönches (ebd. 5f. 40 [142/8. 242/4]). Der häufige Gestaltwandel des Teufels u. der Dämonen wird durch das Verbum μετασχηματίζεσθαι ausgedrückt (ebd. 25, 1 [204]). Andererseits wird aber auch betont, dass alle diese Dämonen nichts sind, sondern sofort wieder verschwinden (ebd.). – Außer in Schlangen- u. Drachengestalt erscheint der Teufel auch in der des Pan, Faunus, Silvanus u. des Alpdämons Ephialtes. Tritt der Teufel als sexuell verführendes Wesen auf, so kann diese

Vorstellung auf Pan u. den Incubus zurückgehen (s. o. Sp. 892). – Bei Prudentius ist der Teufel, der in Wahrheit der böse Gott *Markions sei, der Gorgo angeglichen; so erscheint er als Ungeheuer (ham. 131. 134f). Ferner wurde er mit Nero gleichgesetzt (Asc. Jes. 4, 2/4 [CCApocr 7, 65. 67]; s. o. Sp. 907; vgl. E. Norelli, Ascensio Isaiae = CC-Apocr 8 [Turnhout 1995] 241/8), sowie mit dem Riesen Nimrod (Prud. ham. 142/8; Speyer, Gigant 1263). Gerade für den Teufel ist die Vielgestaltigkeit charakteristisch (Act. Joh. 70 [CCApocr 1, 265]; vgl. E. Junod / J.-D. Kaestli [Hrsg.], Acta Iohannis 2 = CCApocr. 2 [Turnhout 1983] 473f; Act. Thom. 43f [AAA 2, 2, 160f]; vgl. H. J. W. Drijvers: Hennecke / Schneem. 2^5 [1989] 294f. 300/2; Firm. Mat. err. 26, 4; vgl. Michl 193/8). – *Johannes Cassianus stellt in einem Katalog, ausgehend von Jes. 13, 21f; 34, 11/5, dämonische M. zusammen, die für ihn genauer zu erklären zu weit führen würde, die aber alle zum Herrscher dieser Welt gehörten (conl. 7, 32, 4f [CSEL 13, 212f]).

c. Christologische Fragen. Die kirchliche Vorstellung vom Gottmenschen Jesus Christus führte zu der Frage, wie die göttliche mit der menschlichen Natur in ihm verbunden sei. Damit war das Problem der Trennung oder der Vereinigung bzw. Mischung der beiden Naturen gestellt (A. Grillmeier, Art. Gottmensch III: o. Bd. 12, 349/54). Apollinarios v. Laodizea u. Eutyches v. Kpel machten mit ihrem Monophysitismus aus Jesus Christus ein M. zwischen Gott u. Mensch. Gregor v. Nyssa greift in seiner Polemik gegen Apollinarios u. dessen Begriff ἀνθρωπόθεος auf die M. des Mythos zurück, die aus verschiedenen Naturen ein einziges Lebewesen bilden. Er nennt die Pferde- u. Bockshirsche u. wirft Apollinarios vor, das christologische Mysterium zu einem Minotauros gemacht zu haben (Apoll. Laod. frg. 91 Lietzmann; Greg. Nyss. adv. Apoll.: GregNyssOp 3, 1, 214/6; A. Schilson, Art. Jesus Christus II: $LThK^3$ 5 [1996] 820). Den Gott des Eunomios nennt Greg. Nyss. c. Eunom. 3, 7, 10 (GregNyssOp 2, 218) διφυής τις; (Lampe, Lex. 375 s. v. διφυής u. o. Sp. 873). Gegen Sabellios, der einen Gott mit zwei Naturen einführe, wendet sich PsAthanasius (or. adv. Arian. 4, 4, 3 [AthanWerke 1, 1, 113]). – Tertullian u. andere Theologen meinten, Gott könne sich in alle Dinge verwandeln u. zugleich bleiben, wie er ist (carn. 3, 5; Grillmeier aO. 356f). – In der apokryphen Überlieferung, die nicht frei von gnostischen Gedanken ist, begegnet Jesus öfter als himmlisches Wesen, das sich in vielerlei Gestalten den Aposteln u. deren Umkreis gezeigt haben soll (vgl. bereits Mc. 16, 12: ‚offenbarte er sich in anderer Gestalt'; dazu Lc. 24, 13/35). Vor allem die Acta Iohannis entfalten dieses Thema der Einheit in Vielheit Jesu (87/93 [CCApocr 1, 189/99]; dazu vgl. Junod / Kaestli, Acta aO. 2, 466/93 u. Reg. s. v. Polymorphie). In den Acta Thomae wird Jesus als ‚Vielgestaltiger' angebetet (153 [AAA 2, 2, 262]). Indem er als jung u. alt, groß u. klein erscheint, soll wohl seine Transzendenz von Zeit u. Raum deutlich werden (Act. Petr. 20f [AAA 1, 68f]; Pass. Perp. 12, 3 [120 Musurillo]; E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 183/208, bes. 203). Origenes verteidigte die Polymorphie Christi (c. Cels. 6, 77). – Zu der Vorstellung von Christus als einem Engelwesen J. Barbel, Christos Angelos (1941); Michl 107f. 111f. 148f.

II. Literarische Zeugnisse für die Mischwesen des Mythos. Die o. Sp. 905 genannten Stellen der LXX über die Sirenen waren nicht ohne Einfluss für die Aufnahme antiker M. (zur Rezeption der Sirenen bei den Kirchenvätern Rahner 298/315). – Für das 4. u. 5. Jh. gehört die antike Überlieferung über M. in christlicher Dichtung u. in Handbüchern, vor allem jene, die im Zusammenhang mit Herakles, Theseus, Perseus u. Bellerophon begegnen, sowie die fast kanonisch gewordenen M. des Meerthiasos u. des Dionysos zum Bildungsgut, das die Schule, durch die die meisten Kirchenväter u. christl. Schriftsteller gegangen sind, weitergegeben hat. In dem weiten Spektrum christlicher Dichtung, vor allem des 4. u. 5. Jh., das von christlichen bis zu antiken Inhalten reicht, kommt dem Thema M. eine gewisse Bedeutung zu. Einzelne Dichter führen die kanonisch gewordenen M. ganz nach dem Muster der heidn. Vorgänger weiter. Andere setzen sich mit ihnen kritisch auseinander. – Hippolyt nennt verschiedene M. der Odyssee u. lokalisiert sie im sizilischen Meer, wobei er den Sirenen einen größeren Platz einräumt (ref. 7, 13, 1/3); auch zitiert er aus Herodot die o. Sp. 876 genannte Sage von der skythischen Echidna (ebd. 5, 25, 1/4); ferner vergleicht er die Dreigestalt des Geryoneus mit den drei seelisch-geistigen Anteilen in Adamas (ebd. 5, 6, 6; 5, 8, 4). Synesios

v. Kyrene schreibt über das Ende des ägypt. Typhon; dieser werde zu einem Dämon der Unterwelt u. gehöre mit den Titanen u. Giganten zusammen (Aegypt. 2, 3 [117/21 Terzaghi]). – Tertullian vergleicht den angeblichen Kindermord, den die Heiden den Christen vorwerfen, mit den blutigen Untaten der Kyklopen u. Sirenen (apol. 7, 5). Für den Vogel Phönix ist neben Laktanz, De ave Phoenice eine Stelle bei Ambrosius zu nennen (hex. 5, 79f [CSEL 32, 1, 197]). – Augustinus rechnet damit, dass die Silvane u. Pane, die das Volk incubi nennt, mit Frauen geschlechtlich Umgang haben (civ. D. 15, 23; s. o. Sp. 892); durch antike Verse ist ihm der Mythos von Pegasos u. der Hippukrene bekannt (mus. 3, 2, 3 [PL 32, 1117]). – Ausonius verwendet im Griphus ternarii numeri vor allem dreigestaltige M. u. M. im Dreiverein: V. 9 Kerberos (vgl. epigr. 54, 4 Green), V. 16f Phönix (vgl. ecl. 22, 5f Green), V. 18 Hekate, V. 20f Sirenen, V. 38/41 Sphinx, V. 82/4 Geryoneus, Chimaira, Skylla, Gorgonen, Harpyien, Erinyen. In einem Brief an Paulinus spielt er auf die Entstehung der Hippukrene an (si vera fama est; s. o. Sp. 887) u. damit auf den Bellerophontes-Mythos mit Pegasos u. Chimaira (ep. 19b, 8/10. 20/2 Green; ebd. V. 11/3 verweisen auf Python; zum Sternbild Pegasos epigr. 7, 9). Wie Martial kennt auch Ausonius den Topos, dass die Gegenwart des Kaisers die fabulöse Vergangenheit übertreffe, hier die beschränkte Reichweite des Pegasos, der über Lykien u. Kilikien nicht hinausgekommen sei (grat. act. 81; s. o. Sp. 899). Das Thema von *Hermaphrodit u. Salmoxis berühren epigr. 72, 11; 111f. Eine gewisse Distanz zur Realität der M. lässt seine Schilderung der Satyrn, Pane, Faune u. der Najaden in ihrem Spiel an den Wellen der Mosella erkennen (Mos. 169/88); diese zeigt sich auch darin, dass er Geryoneus, Inbegriff der Dreiheit, als rechnerische Größe verwendet (ep. 10, 6; 14b, 6 Green). – Nach dem Streit um die Victoria u. ihren Altar in der Senatskurie zwischen Ambrosius u. Symmachus iJ. 384 nahm Prudentius das Thema erneut in c. Symm. auf (wohl 402/03 verfasst) u. verlangte die Zerstörung der göttlich verehrten Plastik, die als sinnlich anziehende geflügelte junge Frau gestaltet war (2, 27/66; Ch. Gnilka, Prudentiana 1 [2000] 281/90; 2 [2001] 263/317, bes. 278/80, der V. 59f als unecht verwirft). Andererseits erscheint bei Prudentius die Tugend Spes ähnlich der Victoria als goldgeflügelte Jungfrau (psych. 305f). – Sidonius Apollinaris kennt die durch die klass. Dichtung kanonisierten M., wie Polyphem (carm. 22, 3/5 [133 Loyen]; vgl. 9, 160 [87 L.]), Satyr (22, 13 [134 L.]), Najaden (22, 17 [134 L.]), Dionysos mit goldenen Hörnern (22, 26/9 [134 L.]), dessen Thiasos (22, 37f [135 L.]; vgl. carm. 1, 11/28 [2f L.]), den gehörnten Flussgott Ganges (22, 41 [135 L.]), Phönix (22, 50f [135 L.]), Python (22, 75 [136 L.]), Pegasos (22, 81 [136 L.]), den Drachen v. Theben (22, 87 [136 L.]); er nennt Chiron (1, 17/20; 14, 26/30 [3. 110 L.]), die Skylla (9, 165; 11, 68 [87. 100 L.]), die Sirenen (9, 163 [87 L.]), Gorgo (11, 88; 15, 7/12 [100. 111 L.]), die Chimaira (11, 75 [100 L.]), Acheloos (2, 498f; 11, 87 [22f. 100 L.]), die Kentauren (5, 230/7; 23, 195/7 [37. 151 L.]) u. die Verwandlungen des Zeus (11, 89f; 15, 174/6 [100. 118 L.]). In einer langen recusatio erwähnt er die Spartoi, die Giganten (vgl. carm. 6, 7/28 [52f L.]) sowie die von Herakles überwundenen M. (ebd. 9, 65/100; 15, 141/3 [83f. 116f L.]). – Victoria heißt bei Ennodius, dem Bischof v. Pavia, pennatum numen (carm. 2, 18, 1 [CSEL 6, 564]; vgl. ebd. 2, 142 [605]). Er kennt die Heldentaten des Herakles gegen M. u. lässt Juno einige aufzählen (dict. 27 [ebd. 504]); andererseits lehnt er sie als fabulöse Erfindungen von Dichter-Ammen ab (ep. 1, 9 [ebd. 18f]). Geläufig sind ihm Alekto (dict. 26 [503]), Chiron als Lehrer Achills (ebd. 8. 25 [449. 501]), der Drache der Hesperiden (carm. 2, 111, 17 [596]), Polyphem (ebd. 2, 63, 1f [576]), Pegasos (ebd. 2, 109, 6/9 [594]). In mehreren Epigrammen beschreibt er Kunstwerke, die Pasiphae u. Minotauros darstellen (2, 25. 29/31. 103 [567f. 592]). Einmal bezeichnet er sich selbst sogar als einen zweiten Silen (ep. 7, 21 [189]). – Dracontius verwendet aus dem angesammelten Schatz folgende M.: Gorgo / Gorgonen (Romul. 4, 44; 10, 480/3. 599); Hydra (ebd. 4); den Meerthiasos (ebd. 2, 31/4; 7, 146/53); Satyrn, Faune, Pan, Silen (7, 33/8; vgl. 6, 67/71); Kentauren (8, 322f; 9, 109); Chiron (9, 105/12); Spartoi (10, 574/82); *Furien (10, 435/60. 539. 542); Selene / Hekate (10, 188. 398); Pegasos (10, 29). – Von einer außerordentlichen Wirkung war der im Laufe der Zeit erweiterte u. in vielen Sprachen überlieferte, ursprünglich aus Ägypten stammende Physiologus (F. Sbordone [Hrsg.], Physiologus [Roma 1936]; dt. Übers.: O. Seel, Der Physiologus[5] [Zürich 1987]), obwohl Decr. Gelas. ihn als apokryph verwor-

fen hat (6, 11 [TU 38, 4, 12 v. Dobschütz]). Der christl. Verfasser beschreibt aufgrund antiker Quellen die von ihm übernommenen mythischen M.: 7: Phönix; 10: Echidna, deren Beschreibung auf Ägypten hinweist; 13: Sirenen u. Kentauren; 22: Einhorn; dazu kommen neue M.: 20: Ameisenlöwe; 36: Tier Antholops; 39: Seeungetüm, das ‚die Säge' heißt; 54: Walross. In den verschiedenen griech. Fassungen kommen Gorgo u. Greif hinzu (Seel aO. 90. 122). – Fulgentius hat in seinen Mitologiae folgende M. aufgenommen u. moralisierend ausgedeutet: Kerberos (1, 6), Furien (1, 7), Harpyien (1, 9), Argos (1, 18), Gorgo u. Pegasos (1, 21; 3, 1), Sirenen (2, 8), Skylla (2, 9), Chimaira (3, 1), Aktaion (3, 3), Harpyien (3, 11; P. Langlois, Art. Fulgentius: o. Bd. 8, 634/6). Für die MA-Rezeption haben Isidor v. Sevilla, orig. 11, 3, 1/39: de portentis; 11, 4, 1/3: de transformatis u. der Liber monstrorum de diversis generibus (ClavisPL[3] nr. 1124; 7./8. Jh.) große Bedeutung gewonnen. Auf diese gehen die Schriften De rebus in oriente mirabilibus oder die Ep. Fermetis ad Hadr. Imp. sowie die Ep. Premonis ad Traian. Imp. zurück (C. Lecouteux, De rebus in oriente mirabilibus, Lettre de Farasmanes [Meisenheim a. Gl. 1979]; zu den Quellen u. zur Datierung ebd. VIII/X). Beda führt die bekannten mischgestaltigen Sternbilder auf (de signis coeli 3f. 9. 18. 22. 27f. 36. 40 [E. Maass, Commentariorum in Aratum reliquiae (1898) 582/94]). Schließlich ist Mythogr. Vat. 1 (CCL 91C, 3/91) zu nennen, der folgende M. bespricht: Skylla (3 [4]); Titanen u. Giganten (11 [6]); Sirenen (42 [20]); Pasiphae u. der Stier, Genealogie des Minotauros mit rationalistischer Deutung (43 [20f]); Taten des Herakles (48. 51. 55/9. 61/4. 66f [23/30]); Chimaira (70f [30f] mit rationalistischer Version). – Hervorzuheben ist der Einfluss der antiken Nachrichten über mischgestaltige Völker auf die apokryphen Apostelgeschichten (Söder aO. 106). So begegnet in den Act. Andr. et Barth. (AnalBoll 96 [1978] 347/9 Lucchesi / Prieur; BHG 2056) ein Kynokephalos, der als Ungeheuer genauer beschrieben u. schließlich von Andreas u. Bartholomäus zu einem Menschen zurückverwandelt wird, der daraufhin Christ wird; ägyptischer Einfluss ist wahrscheinlich (zu den verschiedenen Fassungen ClavisApocrNT nr. 238; Inhaltsangabe bei R. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 2, 2 [1884] 77f. 82f; s. auch u. Sp. 920).

III. Zur geglaubten Realität von Mischwesen. Selbst der gelehrte *Hieronymus gibt vor, dass es M. in der Alltagsrealität gebe. So lässt er den 113 Jahre alten Mönch Paulus auf seinem Weg zum etwas jüngeren Einsiedler Antonius einem Hippokentauren begegnen, der ihm die Wegrichtung durch Gesten angibt (vit. Paul. 7 [PL 23, 22B]). Danach habe Paulus ein Wesen gesehen, das die Heiden zu den Faunen, Satyrn u. Incubi rechneten, das aber sogar vom Heilbringer Christus gewusst habe (ebd. 8 [23f]). Um die Wahrheit des Mitgeteilten zu unterbauen, verweist Hieronymus darauf, dass unter **Constantius II ein ähnliches Wesen lebendig nach Alexandrien geführt worden sei u. zu einem öffentlichen Schauspiel wurde. Nach seinem Tod sei es mit Salz konserviert u. nach Antiochien gebracht worden, damit der Kaiser es sähe (ebd. 8 [24B]; zu den antiken Parallelen s. o. Sp. 887). In seiner Auslegung von Jes. 13, 21f, wobei er die vom Hebräischen stark abweichende Fassung der LXX zugrundelegt, behauptet er, dass in Babylon, dem Ort der Wüste, behaarte Alpdämonen oder Satyrn oder Waldmenschen tanzen werden (vgl. Schol. Hor. gloss. Γ carm. 4, 4, 64: est iuxta Thebas [sc. Echionias] desertum omnibus monstris plenum, sunt enim ibi onocentauri, leones, lamiae); ‚auch die Sirenen werden dort sein, die wir entweder als Dämonen oder als gewisse Monstren oder gewiss als große Drachen deuten werden, die mit einem Kamm versehen sind u. fliegen' (in Jes. hom. 5, 13, 21f [CCL 73, 165f]). Von Hieronymus hängt Eucherius ab, ohne dass er ihn erwähnte (instr. 2 [CSEL 31, 155f]). – Augustinus rechnet mit Riesen / Giganten in der Zeit vor der Sintflut u. beruft sich auf einen von ihm selbst gesehenen Backenzahn (civ. D. 15, 9; Speyer, Gigant 1270). Grundsätzlich bezweifelt er zunächst nicht, dass es mischgestaltige Völker auf der Erde gibt, wobei er auf die Entsprechung zu den seltenen Missgeburten u. Hermaphroditen hinweist. Die Quellen seiner Kenntnis über sie waren Plin. n. h. 7, 15/30 u. wohl Solinus. Er beendet seine Überlegungen mit folgenden Möglichkeiten: aut illa [...] omnino non sunt, aut si sunt, homines non sunt, aut ex Adam sunt, si homines sunt (civ. D. 16, 8). – Theodosius rechnet in dem verlassenen Susa mit der Gegenwart von Hippokentauren, wobei er sich auf einen von dort stammenden Diakon Eudoxius beruft (itin. 30 [CCL 175, 124]).

IV. Kritik einzelner Kirchenväter. Die Kirchenväter haben vor allem die mischgestaltigen Götter u. Götterbilder der Ägypter verspottet (Aristid. apol. 12, 1/5 [SC 470, 276/80]). Hierzu bemerkt Vigilius Tridentinus: Alexandria ... numerosa daemonibus, biformis Anubibus, idolis multiformis semihominibus (ep. 2 ad Ioh. Chrys. 10 [PL 13, 557B]; Lact. inst. 1, 20, 36; Aug. serm. 197, 1 [PL 38, 1022]; Zimmermann; Funke 785). – Athenagoras bekämpft die heidn. Gottesvorstellung, wobei er auf die orphische Überlieferung von Herakles-Chronos, die Hundertarmigen u. die mischgestaltige Persephone hinweist; ferner nennt er die Verwandlung des Zeus in eine Schlange, um sich mit Rhea u. Persephone zu verbinden. Anschließend erwähnt er Phanes, der die Echidna mit wunderschönem Gesicht, das Übrige schlangenartig, hervorgebracht habe. Sodann führt er den orphischen Urgott an, der als Schlange mit Löwenkopf u. Gesicht eines Gottes vorgestellt worden sei: Herakles-Chronos (leg. 18, 4; 20, 1/4; PoetEpicGr 2, 1 frg. 76. 80/2. 89). Auch referiert er eine orphische Göttergenealogie, nach der Himmel u. Erde die Hundertarmigen, Kottos, Gyges, Briareos u. die Kyklopen Brontes, Steropes, Arges hervorgebracht hätten (leg. 18, 4; Schwabl 1482; *Orphik). Schließlich erwähnt er Typhon-Seth (22, 4). – Tatian erwähnt in seiner Kritik von Athena u. Asklepios Gorgo, Pegasos u. Chrysaor (or. 8, 3); kritisch wendet er sich gegen die Kyklopen als erste *Erfinder der Schmiedekunst, gegen die Macht der Sternbilder, wobei er u. a. Chiron, den Kentauren, anführt, u. gegen die Verwandlungen der griech. Götter (ebd. 1, 2; 9, 3; 10, 1). – Hippolyt kritisiert grundsätzlich die Annahme von Sternbildern, wie Jungfrau u. Drache, u. setzt sich mit entsprechenden Versen der Phainomena Arats auseinander (ref. 4, 6, 1/3; 4, 47, 1/5). Eusebius (praep. ev. 4, 23, 6) u. Theodoret v. Kyros (affect. 3, 63/6 [SC 57, 1, 187f]) zitieren anerkennend die o. Sp. 889 erwähnte Deutung des Porphyrios. *Methodios lehnt den Zodiakos ab u. damit auch die mischgestaltigen Sternbilder (conv. 8, 14f [GCS Method. 102f]). Athanasius meint in seiner Auseinandersetzung mit den heidn. Gottesvorstellungen, es wiege schwerer, das, was überhaupt nicht existiere, zu vergöttlichen, nämlich Vernünftiges mit Vernunftlosem zu mischen. Als Beispiele nennt er die Hunds-, Schlangen- u. Eselsköpfigen sowie den widderköpfigen libyschen Ammon (c. gent. 9 [SC 18bis, 76]). Ferner wendet er sich gegen die anthropo- u. theriomorphen Götter; diese müssten vielmehr mischgestaltig dargestellt werden, wie Skylla, Charybdis, Hippokentaur u. Anubis, die er jedoch als Erfindungen der Mythen bezeichnet. Die gleiche Überlegung wendet er auf die Trennung in männliche u. weibliche Gottheiten an u. meint, hier sei der *Hermaphrodit die passendere Darstellungsform; aber eine solche Deisidaimonie weise nicht nur auf Gottlosigkeit hin, sondern löse bei den Betrachtern sogar Lachen aus (ebd. 22 [120]). Sodann bezeichnete er es als unwürdig, dass ein Aigaion-Briareos Zeus zu Hilfe gekommen sei (ebd. 11 [88]; Heinz aO. [o. Sp. 877] 125f). Theodoret v. Kyros erwähnt kritisch den zum Bock gewordenen Hermes Logios u. den bocksbeinigen u. Ziegenhörner tragenden Pan; ferner wendet er sich gegen den Thiasos des Dionysos (affect. 7, 8. 12 [SC 57, 2, 298f]). – Tertullian distanziert sich ‚von jenen monströsen u. fabulösen Sängerinnen', das sind die Sirenen, mit Hinweis auf Jes. 43, 20 LXX (adv. Marc. 3, 5, 3). *Minucius Felix lehnt Skylla, Chimaira, Hydra, Kentauren als Lügen ab u. bezeichnet die Berichte über die Verwandlung von Menschen als Ammenmärchen (Oct. 20, 3f). – *Firmicus Maternus deutet den Isis / Osiris / Seth-Typhon-Mythos als eine Familiengeschichte; Anubis sei ein Jäger gewesen, der mit Hilfe eines Hundes den zerrissenen Leib des Osiris gefunden habe, u. Typhon sei ein wilder, maßloser u. anmaßender Mensch gewesen (err. 2, 1/3). Auch referiert er eine physikalische Deutung des Isis / Seth-Mythos (ebd. 2, 6f). – Der Dichter Alcimus Avitus gehört zu den Kritikern der antiken M. Er verwahrt sich gegen ‚die Lügen der griech. Dichter' über die Giganten, die inmania monstra; man dürfe nicht glauben, dass Berge auf Berge getürmt worden seien (carm. 4, 86/113 [MG AA 6, 2, 238f]; zur Dichterlüge prol. ad Apoll. episc.: ebd. 202). Auch im Prooemium von carm. 6, 11/4 (ebd. 275f) unterscheidet er seine Verse von der Trugdichtung über Pegasos.

V. Polemik. Gregor v. Naz. verspottet zunächst Hesiod mit seiner Theogonie u. den Kriegen der Titanen u. Giganten. Er nennt die Drachenfüßler, Kottos, Briareos, Gyges, Enkelados u. deren bittere Nachkommen, die Hydren, Chimairen, Kerberoi u. Gorgo-

nen. Sodann erwähnt er den orphischen Phanes u. Erikepaios (or. 4, 115 [SC 309, 274]); auch polemisiert er gegen die mischgestaltigen Götter (carm. 2, 2, 7, 103/6 [PG 37, 1559A]). Für Joh. Chrysostomos stehen Skylla, Chimaira u. Drache in einer Linie mit den Dämonen u. dem Teufel, der zur Gier nach Reichtum verführt (in Col. hom. 7, 5 [ebd. 62, 349]). Epiphanius v. Salamis sieht in den hunderthändigen u. hundertköpfigen Riesen die vielen Irrlehrer verkörpert; er nennt außer Kottos, Briareos (Aigaion) u. Gyes auch den vieläugigen Argos (haer. 36, 1, 3/5 [GCS Epiph. 2, 44f]). – Tertullian verspottet den jungen Achill, der als Mädchen verkleidet unter Mädchen aufwuchs u. dann infolge des Waffenlärms zum Mann wurde, als ein Monstrum. Einen derartigen Geschlechtswandel sieht er ebenso bei Herakles u. Omphale, wobei er auf die von Herakles vernichteten M. anspielt: hier heißt es u. a. ubi Geryon ter unus? (pall. 4, 2f). Im Zusammenhang des von ihm in seinem Umfeld beobachteten Vorwurfs, die Christen verehrten einen Gott in Esels- u. Menschengestalt, setzt er sich mit dem heidn. Kult mischgestaltiger Götter auseinander u. kehrt den Vorwurf um, indem er bemerkt, dass diese mischgestaltigen Götter gerade bei den Heiden verbreitet seien (nat. 1, 14, 1/4). Firmicus Maternus wendet sich gegen den nicht zwei-, sondern vielförmigen Gott der Heiden, der *Leviathan sei u. mit den Haaren der Lernäischen Schlange geschmückt sei (err. 21, 2). – In der Auseinandersetzung mit Gnosis u. *Häresie verwendeten einzelne Kirchenväter M. des griech. Mythos, um den Gegner zu dämonisieren. Tertullian nennt den Inhalt der valentinianischen Äonenlehre etwas Neues, einen vierfachen Geryoneus (adv. Val. 25, 3). Ambrosius vergleicht die Häresie der Arianer mit der Hydra, die nur durch Feuer u. Brand vernichtet werden konnte, u. mit der Skylla, wobei er auf Verg. Aen. 3, 424/32 anspielt (fid. 1, 6, 46f). Im Folgenden verteidigt er sich für seinen Gebrauch dieser antiken Beispiele mit dem Hinweis, dass auch die Hl. Schrift Derartiges enthalte, wobei er die Giganten (Num. 13, 34; Job 26, 5) u. die Sirenen (Jes. 13, 21; 43, 20 u. Jer. 27, 39 LXX) nennt (fid. 3, 1, 3/5). Hieronymus vergleicht die Worte der Häretiker mit dem Geheul der Dämonen u. der Pilosi sowie mit dem süßen u. todbringenden Gesang der Sirenen (in Jes. comm. 6, 14, 1 [CCL 73, 236]). An anderer Stelle erwähnt er die Lernäische Schlange, Skylla sowie die Sirenen u. lobt Odysseus, der seine Ohren verschlossen hielt, was auch er tun möchte im Blick auf die Wut der Häretiker (in Jer. comm. 3, 1, 1f [CCL 74, 119]); vgl. Vit. Hilar. 1, 8 (74 Bastiaensen / Smit). Augustinus verwendet die Bezeichnung triceps bestia, wohl Kerberos, als Bild für den Lug u. Trug der Maximianisten (c. Petil. 1, 29 [CSEL 52, 22]). – Vielfach sprachen die Kirchenväter von ihrem theologischen Gegner als einem monstrum oder portentum, Bezeichnungen, die Cicero in seiner politischen Invektive benutzt hat (Hieron. c. Vigil. 1 [PL 23, 354f] mit Kat. berühmter antiker M.; I. Opelt, Die Polemik in der christl. lat. Lit. von Tertullian bis Augustin [1980] Reg. s. v.).

VI. Allegorische Auslegung u. Vergleich. Die Kirchenväter haben die Sirenen vor allem als Sinnbilder der Sinnenlust, der Weltlichkeit u. der Diesseitigkeit angesehen u. so in diesen Zusammenhängen vor ihnen gewarnt (Belege bei Rahner 300/15). – Irenäus vergleicht die Schule des Valentinos, die aus den Lehren der ‚Gnostiker‘ hervorgegangen sei, mit der Hydra (haer. 1, 30, 15). Der thessalische Kentaur ist für Clemens v. Alexandrien ein Bild für den Menschen (strom. 4, 3, 9, 4). – Methodios deutet die sieben Diademe des apokalyptischen Drachen als Laster u. die zehn Hörner auf den Köpfen als die Antithesen zum Dekalog (conv. 8, 13f [GCS Method. 97/9]). – Gregor v. Nyssa beurteilt einmal das M., wie es Literatur u. Kunst zeigen, als ein widernatürliches u. negatives Wesen. Es dient ihm dazu, den Scheinchristen als M. darzustellen. Dieser lebe mit christlichem Gesicht tierisch u. erscheine wie ein Hippokentaur u. Drachenfüßler. Außerdem nennt er noch die Rindsköpfigen. Der Drache charakterisiere den Affekt Zorn u. der Hippokentaur die Libido. Ein derartig innerlich mischgestaltiger Mensch wird als ein zweinaturiger Hippokentaur, bestehend aus Rationalität u. Irrationalität, bezeichnet. Der gleichfalls genannte Minotauros bedeute den Götzenkult (perf.: GregNyssOp 8, 1, 178f). Ein andermal vergleicht er die Bockshirsche u. die Hippokentauren u. andere Wesen dieser Art, wie sie die Maler darstellen, mit der Mischung der Herbstfrüchte u. der Mannigfaltigkeit ihres Geschmacks (ep. 20, 11 [ebd. 8, 2, 70f]). Gregor v. Naz. nennt im Zusammenhang mit den Verfolgern der Christen

unter Kaiser *Iulianus Hydra, Chimaira, Kerberos u. Skylla, wobei er den epischen Topos ‚Wenn man der Sage glauben darf' anschließt (or. 4, 94 [SC 309, 234/8]; s. o. Sp. 887). Sodann vergleicht er die geldgierigen Hände der ungerechten Beamten mit denen des Giganten Briareos (or. 18, 6 [PG 35, 992C]). Wie Joh. Chrysostomos betont, sind diejenigen, die nach Reichtum streben, voll großer u. törichter Begierden. Sie überträfen die Hippokentauren, Chimairen, Drachenfüßler, Skyllen u. Monstren. Ihre Begierde sei ein derartiges Monster, dass sie alle genannten M. umfasse (in Col. hom. 7, 4 [PG 62, 348f]; zu Epiphanius v. Salamis vgl. o. Sp. 917). – Nach Laktanz sind die drei Affekte Zorn, Habgier, Wollust die drei *Furien, die in den Seelen der Menschen so große Verwirrungen erregen (epit. 56, 1). – Zeno v. Verona deutet den Tierkreis allegorisch: die Jungfrau sei Maria, der Schütze der Teufel, der den Capricornus mit hässlichem Gesicht zum Verderben der Menschen schicke (tract. 1, 38, 5f [CCL 22, 105f]). – Hieronymus erwähnt die Annahme jener, die der Tropologie folgen, dass unter bestimmten M. jüdische Götzendiener u. Diener verschiedener Religionen zu verstehen seien, die in Jerusalem leben werden. Diese seien u. a. die Drachen, die Onokentauren, die Dämonen, die Pilosi u. die Lamia, die Mutter der Skylla (Stesich. frg. 220 Page / Davies), die hebräisch Lilith heiße u. die einige der Hebräer für die Erinys hielten, wobei Hieronymus letzterem zustimmt (in Jes. comm. 10, 34, 8/17 [CCL 73, 422f]). – Um das Wesen des Menschen zu verstehen, stellt Augustinus die Frage, ob man die Verbindung von Seele u. Leib mit dem Kentauren vergleichen könne (mor. eccl. 1, 4, 6 [CSEL 90, 8f]). – Für Paulinus v. Nola entsprechen die Lotophagen u. die Sirenen dem Zauber der heidn. Literatur, der aber der Seele schade (ep. 16, 7 [CSEL 30, 121f]; W. Erdt, Christentum u. heidn.-antike Bildung bei Paulin v. Nola [1976] Reg. s. v. Dichtung, Sirenen). – Wie Claudian einmal Tugenden u. Laster gegenüberstellt u. letztere als Dämonen des Tartaros u. seiner Monster charakterisiert (Stil. 2, 109f), zeichnet Prudentius in der Psychomachie einzelne Laster als M., so die Libido, die Ira, die Superbia (V. 46. 96. 130. 275). Verschiedene Furien begleiten das Monster Avaritia mit ihrem Schlangenhaar (V. 559f): Cura, Fames, Metus, Anxietas, Periuria, Pallor, Corruptela, Dolus, Commenta, Insomnia, Sordes (V. 464/6; Ch. Gnilka, Studien zur Psychomachie des Prudentius [1963] 52_7; zu derartigen Katalogen s. o. Sp. 893). Sodann lässt er die Operatio / Caritas die Avaritia erwürgen wie Herakles den Cacus, der als Sohn des Hephaistos Feuer u. Rauch speit (V. 589/95 vgl. Verg. Aen. 8, 259/61; Gnilka aO. 67/70). – Sidonius Apollinaris vergleicht seinen Gesang für Kaiser Anthemius mit dem des ‚halbgöttlichen' Thiasos des Dionysos, der nach den Olympiern Zeus mit seinem Gesang erfreut habe (carm. 1, 11/28). – Gregor d. Gr. legt Jes. 34, 13f moralisch aus: Die Onokentauri sind jene, die, den Lastern der Luxuria unterworfen, dort hochmütig sind, wo sie sich demütigen sollten, jene, die den Vergnügungen des Fleisches dienen, nach Vertreibung der Scham nicht nur nicht trauern, dass sie die Redlichkeit verlieren, sondern sich darüber hinaus über das Werk ihrer Verwirrung freuen. Dann wird ebd. 34, 14 et pilosus clamabit alter ad alterum zitiert. Die Griechen nennten die pilosi Pane, die Lateiner Incubi; durch sie bezeichne man die Rauheit jedweder Sünde; sie beginne bei der ratio u. strebe zu irrationalen Gemütsbewegungen (moral. 7, 28, 36 [CCL 143, 359/61]). – Der Physiologus bietet christologische (7. 22), anthropologische (13) u. moralisierende Deutungen von M. (Peterson aO. [o. Sp. 910] 236/53). – Auch die vier M. bei Ezechiel wurden allegorisch auf die platonische Lehre von den Seelenteilen bezogen (H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1081).

VII. Hagiographie. Ausgehend von den M. als portenta sah die volkstümliche hagiographische Literatur alle heidn. Götter, auch die menschengestaltigen, als portenta an. Diese Dämonisierung führte in Gallien zu einem Vernichtungskrieg gegen Tempel u. Götterbilder (J. Zwicker, Fontes historiae religionis celticae 1/3 [1936] Reg. s. v. portenta; templum, simulacra; dazu ebd. 232, 10; 233, 1f; 254, 9). Dämonische M., vor allem aus dem Bereich des Wassers, des Meeres, begegnen in der irischen, also keltischen, Hagiographie (M. Donatus, Beasts and birds in the lives of the early Irish saints, Diss. Pennsylvania [Philadelphia 1934] 199/220); desgleichen wunderbare Vögel, Engeln gleich (ebd. 221/37). – Die Kynokephalie hat auf die Legende des Hl. Christophorus eingewirkt (A. Hermann: o. Bd. 2, 1241/50, bes. 1242/4.

1246f; Ameisenowa 42/5; G. Becker, Christophorus [1975]). – Die Georgslegende bildet eine Parallele zu Perseus, dem Ketos u. dem ausgesetzten Mädchen (J. B. Aufhauser, Miracula S. Georgii [1913] 113/29; Hetzner aO. [o. Sp. 878] 31/3); zu den zahlreichen Heiligen als Drachentötern C. G. Loomis, White magic (Cambridge, Mass. 1948) 65. 179. Zahlreiche Märtyrerakten u. Mönchsviten schildern den erfolgreichen Kampf gegen den mischgestaltigen dämonischen *Gottesfeind (s. o. Sp. 907). Christliche Astrologen haben das Sternbild Jungfrau als Hl. Anastasia, Barbara, Paraskeue u. als Gottesmutter gedeutet (Gundel, Parthenos aO. [o. Sp. 884] 1948/50).

VIII. Gnosis. In der gnost. Weltdeutung wurde das Urprinzip mann-weiblich vorgestellt, ebenso die Äonen (W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1252f) u. der Urmensch Adamas, letzteres bei den Naassenern (Hippol. ref. 5, 6, 5). Große Bedeutung besitzt die dämonisch-göttliche Schlange, wie bei den Ophiten; so kann bei ihnen der Erlöser, der ‚Sohn', als Schlange erscheinen (ebd. 5, 17, 2. 8; W. Bousset, Art. Gnostiker: PW 7, 2 [1912] 1534/47, bes. 1538f; G. Bornkamm, Art. Ophiten: PW 18, 1 [1939] 654/8; zum schlangenförmig gewundenen Nus, dem Sohn des Jaldabaoth, Iren. haer. 1, 30, 5). Ebenso benutzten sie das Sternbild Drache für ihre Spekulationen (Hippol. ref. 4, 47, 1/5 mit Hinweis auf Arat. phaen.). Wie die antike Astrologie mit ihren teilweise mischgestaltigen Sternbildern Einfluss auf den Gnostizismus gewonnen hat, so haben dies auch Vorstellungen der Magie, wie die androgyne Hekate im Blick auf die Sophia / Barbelo in der Pistis Sophia (Fauth, Hekate 83/103, bes. 90f) u. das auf Amuletten erscheinende schlangenfüßige Wesen, das auf seinem Schild den Namen Iao trägt u. früher oft als Abraxas bezeichnet wurde (Michl 201f; Aune 8f). – Die Seele begegnet bei ihrem Aufstieg durch die Himmel den sieben himmlischen Herrschern oder Archonten, die, aus den Planetengöttern entstanden, wie die Dekanherrscher in der Astrologie mischgestaltig sind, so Jaldabaoth löwenköpfig (Pist. Soph. 1, 31 [NHStudies 9, 46]; Bousset aO. 1536f; Fauth, Hekate 91). Unter ihnen ist auch *Iao (Aune 10f). Die Ophiten kennen die folgenden sieben mischgestaltigen Archonten: den löwengestaltigen Michael, den stiergestaltigen Suriel, den amphibischen, drachengestaltigen Raphael, den adlergestaltigen Gabriel, den bärengestaltigen Thauthabaoth, den hundsgesichtigen Erathaoth u. den eselsgesichtigen Onoel oder Tharthaoth (Orig. c. Cels. 6, 30. 33; 7, 40). Zu den Abwehrmitteln gegen die Übergriffe dieser Archonten gehören magische Siegelzeichen (Meyer / Smith aO. [o. Sp. 891] 66/8). Die Pistis Sophia spricht von zwölf Strafzimmern mit zwölf mischgestaltigen Archonten: den krokodil-, den katzen-, den hunde-, den schlangen-, den schwarzen stier-, den wildschwein-, den bären-, den geier- u. den basiliskengesichtigen Archonten. Im zehnten Zimmer sei eine Menge von Archonten u. jeder von ihnen besitze sieben Drachenköpfe. Entsprechendes gilt für das elfte u. zwölfte Zimmer. Die genannten Archonten befänden sich innerhalb des ‚Drachens der äußeren Finsternis' u. jeder wechsle stundenweise sein Gesicht (3, 126 [NHStudies 9, 317/9]). Zu den Emanationen des Authades, dem ‚Dritten der drei Dreimalgewaltigen im 13. Äon', gehören verschiedene mischgestaltige Mächte, wie die ‚große Kraft mit Löwen-, Schlangen-, Basilisken- u. Drachengesicht' (C. Schmidt, Kopt.-gnost. Schriften 1^3 = GCS 45 [1905] Reg. s. v.). Ferner erwähnt die Pistis Sophia Dämonen mit Pferde- u. Schweinegesicht (4, 145/7 [NHStudies 9, 376. 380]; W. Fauth, Seth-Typhon, Onoel u. der eselsköpfige Sabaoth. Zur Theriomorphie der ophitisch-barbelognost. Archonten: OrChr 57 [1973] 79/120). Wie in der *Magie wurden Namen hebräischer Engel als dämonische Kraftnamen angerufen, wie Michael, Raphael, Gabriel, Arnael u. viele andere, so in dem sog. Gnost. Traktat gegen die Mächte des Bösen (Meyer / Smith aO. 133/46; Michl 97/109). – Der Gnostiker Justinus verwendete nach Hippolyt die von Herodt. 4, 8/10 berichtete Überlieferung über die skythische Echidna für seine Theorie der Entstehung des Alls. Das unerzeugte weibliche Prinzip heiße Edem u. Israel u. sei wie die skythische Echidna bis zur Scham Jungfrau, unterhalb aber Schlange (Hippol. ref. 5, 24, 2/26, 2). Der Vater alles Erzeugten habe Herakles als Propheten erwählt; seine zwölf Arbeiten seien der Kampf mit den zwölf Engeln Edems gewesen (ebd. 5, 26, 27f).

IX. Ausblick. Seit dem Früh-MA kehrten die antiken dämonischen M. verstärkt in die Kunst zurück, wo sie vor allem in den Tympana, in den romanischen Kapitellen u. als

Wasserspeier an den gotischen Kirchen erscheinen (P. Dinzelbacher, Monster u. Dämonen am Kirchenbau: Müller / Wunderlich 103/26). In der Literatur begegnen sie vor allem in den Bestiarien. Ferner vgl. R. Pettazzoni, The pagan origins of the three-headed representation of the Christian Trinity: JournWarbCourtInst 9 (1946) 135/51 Abb. 13/6; R. Wittkower, Marco Polo u. die Bildtradition der ‚Wunder des Ostens': Wittkower 151/79; Baur; S. Zajadacz-Hastenrath, Art. Fabelwesen: ReallexDeutschKunstgesch 6 (1973) 739/816 mit Katalog.

E. ACKERMANN, Theriomorphie in Mythos u. Märchen der Antike: Pratum Saraviense, Festschr. P. Steinmetz = Palingenesia 30 (1990) 57/73. – A. ALEXANDRIDIS / M. WILD / L. WINKLER-HORAČEK (Hrsg.), Mensch u. Tier in der Antike. Grenzziehung u. Grenzüberschreitung. Symposion 2005 in Rostock (2008). – Z. AMEISENOWA, Animal-headed gods, evangelists, saints and righteous men: JournWarbCourtInst 12 (1949) 21/45. – J. D. ANDRIANO, Immortal monster (Westport, Conn. 1999). – C. ATHERTON (Hrsg.), Monsters and monstrosity in Greek and Roman culture = Nottingham Classical Lit. Studies 6 (Bari 1998). – D. E. AUNE, Art. Iao: o. Bd. 17, 1/12. – O. BAUR, Bestiarium humanum, Mensch-Tier-Vergleich in Kunst u. Karikatur (1974) 15/9. – P. H. VON BLANCKENHAGEN, Easy monsters: Monsters and demons 85/94. – F. BROMMER, Herakles. Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst u. Lit.[4] (1979); Herakles II. Die unkanonischen Taten des Helden (1984); Odysseus. Die Taten u. Leiden des Helden in antiker Kunst u. Lit. (1983). – C. F. H. BRUCHMANN, Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur = Roscher, Lex. Suppl. (1893). – J. BURGOS u. a. (Hrsg.), Le monstre 1. Présence du monstre. Mythe et réalité (Paris 1975). – J. CHERRY (Hrsg.), Fabeltiere. Von Drachen, Einhörnern u. anderen mythischen Wesen (1997). – CH. DAXELMÜLLER, Art. Fabelwesen: ReallexGermAlt[2] 7 (1994) 86/93. – A. DIETERICH, Nekyia[2] (1913) 46/62. – S. EITREM, Art. Tierdämonen: PW 5A, 1 (1936) 862/921. – J. ENGEMANN, Art. Fabelwesen 1/3: LexMA 4 (1989) 208/10. – W. FAUTH, Hekate Polymorphos = Altsprachl. Forschungsergebnisse 4 (2006); Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike = RelGraecRomWorld 125 (Leiden 1995); Lasa-Turan-Vanth. Zur Wesenheit weiblicher etruskischer Flügeldämonen: Beitr. zur altitalischen Geistesgesch., Festschr. G. Radke = Fontes et Commentationes Suppl. 2 (1986) 116/31. – J. FONTENROSE, Python. A study of Delphic myth and its origins (Berkeley 1959). – H. FUNKE, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 659/828. – G. GROSCHNER (Hrsg.), Die Schöne u. das Ungeheuer, Ausst.-Kat. Residenzgalerie Salzburg (Salzburg 2007). – K. GROSS, Menschenhand u. Gotteshand in Antike u. Christentum (1985) Reg. s. v. M. – H. G. GUNDEL, Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum = KultGeschAW 54 (1992). – F. W. HAMDORF, Griech. Kultpersonifikationen der vorhellenist. Zeit (1964). – PH. HARDIE (Hrsg.), Paradox and the marvellous in Augustan lit. and culture (Oxford 2009) Reg. s. v. monstrum. – F. HEICHELHEIM, Tierdämonen (keltisch): PW 6A, 1 (1936) 921/31. – T. HÖLSCHER (Hrsg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands u. Roms in der Antike (2000). – W. HÜBNER, Dirae im röm. Epos. Über das Verhältnis von Vogeldämonen u. Prodigien = Spudasmata 21 (1970). – H. HUNGER, Lex. der griech. u. röm. Mythologie[8] (Wien 1988). – P. VAN IMSCHOOT / CH. HORNUNG, Art. Leviathan: o. Bd. 22, 1245/51. – O. KEEL, Die Welt der altoriental. Bildsymbolik u. das AT[3] (Zürich 1980) Reg. s. v. M. – A. LE BOEUFFLE, Les noms latins d'astres et de constellations (Paris 1977). – K. LUCK-HUYSE, Der Traum vom Fliegen in der Antike = Palingenesia 62 (1997). – R. MEHRLEIN, Art. Drei: o. Bd. 4, 278/80. – R. MERKELBACH, Art. Drache: ebd. 226/50. – R. MERZ, Die numinose Mischgestalt. Methodenkritische Untersuchungen zu tiermenschlichen Erscheinungen Altägyptens, der Eiszeit u. der Aranda in Australien = RGVV 36 (1978) Reg. s. v. Mischgestalt. – J. MICHL, Art. Engel I/V: o. Bd. 5, 53/239. – H. MODE, Fabeltiere u. Dämonen. Die phantastische Welt der M.[2] (1977). – Monsters and demons in the ancient and medieval worlds, Festschr. E. Porada (Mainz 1987). – S. MORAW, Die Schöne u. das Biest. Weibliche M. in der Spätantike: Alexandridis / Wild / Winkler-Horaček aO. 465/79. – S. MÜHLEMANN, Art. Monstrum: EnzMärch 9 (1999) 823/9. – K. E. MÜLLER, Geschichte der antiken Ethnographie u. ethnologischen Theoriebildung 1 (1972) Reg. s. v. Fabelvölker. – U. MÜLLER / W. WUNDERLICH (Hrsg.), Dämonen, Monster, Fabelwesen = Mittelalter Mythen 2 (St. Gallen 1999). – P. MURGATROYD, Mythical monsters in classical lit. (London 2007). – S. MUTH, Gegenwelt als Glückswelt – Glückswelt als Gegenwelt? Die Welt der Nereiden, Tritonen u. Seemonster in der röm. Kunst: Hölscher, Gegenwelten aO. 467/98. – S. OBERMAIER, Antike Irrtümer u. ihre mittelalterlichen Folgen. Das Flusspferd: Antike Naturwissenschaft u. ihre Rezeption 21 (2011) 135/79. – C. ORIOL-BOYER, Les monstres de la mythologie grecque: Burgos 25/49. – F. PFISTER, Von den Wundern des Morgenlandes: ders., Kl. Schriften zum Alexanderroman = BeitrKlassPhilol 61 (1976) 120/42. – L. RADERMACHER, Das Jenseits im Mythos der Hellenen (1903). – H. RAHNER, Griech. Mythen in christl.

Deutung[4] (Basel 1984). – C. Ramnoux, La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque (Paris 1959). – U. Reinhardt, Der antike Mythos. Ein systematisches Handbuch = Paradeigmata 14 (2011) 50/73. – F. V. Reiterer / T. Nicklas / K. Schöpflin (Hrsg.), Angels = Deuterocanonical and cognate lit. yearbook 2007 (Berlin 2007). – Ch. Riedl-Dorn, Wissenschaft u. Fabelwesen. Ein kritischer Versuch über Conrad Gesner u. Ulisse Aldrovandi = Perspektiven der Wissenschaftsgesch. 6 (1989). – L. Röhrich, Art. Drache, Drachenkampf, Drachentöter: EnzMärch 3 (1981) 787/820. – R. Schenda, Art. Fabelwesen: ebd. 4 (1984) 764/73. – H. Schöpf, Fabeltiere (Graz 1988). – H. Schwabl, Art. Weltschöpfung: PW Suppl. 9 (1962) 1433/582. – M. South (Hrsg.), Mythical and fabulous creatures. A source book and research guide (New York 1987). – W. Speyer, Art. Gigant: o. Bd. 10, 1247/76; Art. Kopf: o. Bd. 21, 509/35. – A. Szantyr, Art. Monstrum, monstruosus: ThesLL 8 (1936/66) 1446/57, bes. 1449/51. 1454f. – E. Unger, Art. M.: ReallexVorgesch 8 (1927) 195/216. – M. W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen (Leiden 1903). – H. Vorgrimler, Geschichte der Hölle[2] (1994). – E. Walter-Karydi, Skylla. Bilder u. Aspekte des M.: JbInst 112 (1997) 167/89. – P. Welten, Art. M.: Galling, Bibl. Reallex.[2] (1977) 224/7. – R. Wittkower, Allegorie u. der Wandel der Symbole in Antike u. Renaissance (1984). – P. Wolters, Der geflügelte Seher = SbMünchen 1928, 1. – R. Wünsch, Art. Tierdämonen: Roscher, Lex. 5 (1916/24) 936/53, bes. 947/9. – P. Zanker, Ikonographie u. Mentalität. Zur Veränderung mythologischer Bildthemen auf den kaiserzeitl. Sarkophagen aus der Stadt Rom: R. Neudecker / P. Zanker (Hrsg.), Lebenswelten. Bilder u. Räume in der röm. Stadt der Kaiserzeit. Symposium 2002 ‚Stadtkultur in der röm. Kaiserzeit' (2005) 243/52. – Ch. Zgoll, Phänomenologie der Metamorphosen. Verwandlungen u. Verwandtes in der augusteischen Dichtung = Class. Monacensia 28 (2004) Reg. s. v. Fabelwesen. – F. Zimmermann, Der ägypt. Tierkult nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller u. die ägypt. Denkmäler = StudGeschKultAlt 5, 5/6 (1912) 87/135.

Wolfgang Speyer.

Misericordia s. Almosen: o. Bd. 1, 301/7; Barmherzigkeit: ebd. 1200/7.

Missa s. Entlassungsruf: o. Bd. 5, 457/61.

Missbildung (Behinderung).

Vorbemerkung. Als M. wird die von der Norm abweichende äußere Gestalt bzw. Körperbildung eines Lebewesens bezeichnet. Davon zu unterscheiden ist der auf die Funktion von Körperteilen abhebende, allgemein eingeschränkte Bewegungsfähigkeit meinende Begriff der Behinderung, die als Lahmheit (*Hinken) oder Kontraktion in Erscheinung tritt u. Folge angeborener Dysmorphie ist oder sekundär durch Traumata (Komplikationen bei der Geburt, Unfall, verstümmelnde Krankheit, zB. Lepra) entstanden sein kann. Die Tatsache, dass das frühe Christentum einer natürlichen Ursachenerklärung von *Krankheiten (u. M.) u. dem zeitgenössischen Standard der Medizin durchaus aufgeschlossen gegenüberstand (Ferngren 987. 997f), rechtfertigt hier eine ausführliche Darstellung des medizinischen Hintergrundes.

A. Nichtchristlich. Für die bis in MA u. Frühneuzeit geläufigen Deutungen menschlicher M. u. Behinderungen bleibt bestimmend, dass die ganze Antike hindurch neben real vorkommenden Dysmorphien zugleich

sog. ‚Exoten' oder ‚Fabelwesen' vorgestellt u. am Rand der Welt lokalisiert werden, deren Augen u. Zähne verändert sind, die *Gift unter der Haut haben, Hundeköpfe tragen (W. Speyer, Art. Kopf: o. Bd. 21, 523), das Gesicht auf der Brust zeigen, sich mit einem Bein fortbewegen oder mit ihrem einzigen Fuß bei Hitze den *Kopf beschatten (Skiapoden [Aristoph. av. 1553]; vgl. die Auflistung von ‚Exoten' zB. bei Strab. 1, 2, 35). Entscheidend dabei ist, dass diese Wesen als Menschen gelten, deren einzelne Körperteile zwar nicht missgebildet, insgesamt aber auch nicht in der Ordnung sind. Ungewöhnliche Körpergestalt widerspricht dem seit den homerischen Epen nachweisbaren Begriff des *Kosmos als Ordnung, der von Platon zu einem erklärbaren Weltmodell entwickelt wird, das zugleich Maß für das einzelne Lebewesen oder Ding im Blick auf dessen Gestalt u. Bewegungsfähigkeit ist. Demgegenüber verweist M., objektiviert in Gestalttypen am Rande des Kosmos, auf das ständige Bedrohtsein des Menschen durch Unordnung u. Strukturverlust (vgl. J. Ternus, Art. Chaos: o. Bd. 2, 1031/3). Als typisierte Darstellungen körperlichen Andersseins treten Exoten u. Fabelvölker in der antiken Geschichts- u. Reiseliteratur auf u. gehen, vor allem über Plinius' Naturkunde vermittelt, auch in die christl. Theologie, Literatur u. Kunst ein. – Hesiod. frg. 153 Merkelbach / West nennt die Völker der ‚Halbhunde' (ἡμίκυνες), ‚Hundsköpfe' (κυνοκέφαλοι), Makrokephalen u. Pygmäen. Herodt. 2, 32 spricht von ‚kleinen Männern', ‚noch kleiner als mittelgroß', erwähnt die einäugigen Arimasper (ebd. 3, 116; 4, 13. 27) u. die besonders langlebigen Äthiopier (3, 17). Der Ort des körperlich Andersartigen u. Fremden ist im Weltbild die durch Reisen u. Feldzüge sich erweiternde Peripherie. In Il. 3, 6 machen sich die Achaier auf zum Okeanosstrom, ‚Mord u. Verderben dem Zwergenstamm der Pygmäen zu bringen' (de Quatrefages 94/107); nach Plinius d. Ä. leben diese in *Indien, am ‚äußersten Rand der Berge' (n. h. 7, 26). Der in der eigenen Lebenswelt empfundenen Normalität wird das in Fabelvölker projizierte Fremde gegenübergestellt u. zugleich in einem Übergangsbereich zwischen Kosmos u. Chaos von der geordneten Welt fern gehalten. In diesem Kontext ist die in der Antike vorherrschende soziale Randstellung von Menschen mit M. u. die Praxis, Kinder mit erkennbaren Deformationen auszusetzen (M. Kleijwegt, Art. Kind: o. Bd. 20, 875/9), zu verstehen. – Der Ursprung der Gestalttypen wird einerseits im Übergang ägyptischer Götterbilder in die griech. Kultur (Herodt. 2, 50) vermutet u. andererseits in einem Transformationsprozess zoomorpher Göttervorstellung in anthropomorphe, der in *Aegypten von dem hundsköpfigen u. zugleich aufrecht gehenden Totengott *Anubis repräsentiert wird (H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten[6] [1987] 28/32). Er ist auch in der griech. Mythologie nachzuweisen, in der Götter theriomorph oder zur Hälfte tiergestaltig (zB. Kentauren) vorgestellt wurden (*Mischwesen). Schlangen waren Sinnbilder für Zeus u. die *Dioskuren, das Pferd für Poseidon u. *Demeter, *Artemis wird im Mythos in eine Bärin verwandelt, der Stier war Attribut des Dionysos (Nilsson, Rel.[4] 1, 213/5; *Liber). Von dem gehörnten u. ziegenbeinigen arkadischen Fruchtbarkeitsgott Pan (ebd. 235f) glaubte man, er lebe am Rande der Welt weiter (R. Herbig, Pan [1949] 53f). Auf theriomorphe Göttervorstellungen weisen auch Beinamen hin wie ‚die Kuhäugige' (*Hera) oder ‚die Eulenäugige' (*Athena) (J. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. 3 [1898] 7f).

I. Alter Orient u. Ägypten. Menschen mit M. u. Behinderungen gehören in den altoriental. Gesellschaften zu den sozial Schwachen, die auf Schutz vor Verelendung u. Bedrückung durch den Regenten angewiesen sind. Im Cod. Hammurapi (§ 197) werden sie zusammen mit anderen gesellschaftlichen ‚Problemgruppen' (Blinden, Witwen, Waisen) genannt (vgl. E. Lesky, Art. Blindheit: o. Bd. 2, 440f). Grundsätzlich wird Unversehrtheit des Körpers als Voraussetzung eigenständiger Lebensführung hochgeschätzt. So erwähnt die Mutter des babyl. Königs Nabonid (Herrscher 555/539 vC.) in ihrem Dank an die Götter für lebenslange *Gesundheit ausdrücklich, dass auch ‚Füße u. Hände gesund waren' (A. L. Oppenheim, The mother of Nabonidus: J. B. Pritchard [Hrsg.], Ancient Near Eastern texts relating to the OT[3] [Princeton 1969] 561). – Im alten Ägypten sind M. u. Behinderungen Themen der medizinischen Literatur. Darin werden mit Schmerzen u. verminderter bzw. übermäßiger Beweglichkeit einhergehende Krankheiten des Knies unterschieden u. ein Rezept ‚für die Beseitigung von Lahmheit' angege-

ben (W. Westendorf, Erwachen der Heilkunst. Die Medizin im Alten Ägypten [Zürich 1992] 121). Lahmer Gang u. Sehstörungen können Folgen einer Schlagverletzung des Schädels auf derselben Seite sein, auf der die Symptome auftreten, wobei die Lähmung nicht als Folge der Gehirnverletzung, sondern eines in die Wunde eindringenden Hauchs eines Gottes oder Toten gedeutet wird (Wundenbuch nr. 8 [ders. (Hrsg.), Papyrus Edwin Smith (Bern 1966) 45], Altes Reich, vor 2320 vC.; H. Grapow, Kranker, Krankheiten u. Arzt [1956] 39). Ein komplizierteres Erscheinungsbild mit Lähmungen von Armen, Beinen u. *Harn-Blase (Urinfluss) wird im selben Papyrus mit der Verschiebung eines Halswirbels begründet u. als ebenso unheilbar beschrieben wie die Stauchung eines Halswirbels in einen angrenzenden durch Sturz kopfüber, so dass der Kranke ohne Sprache, bewusstlos u. an Armen u. Beinen gelähmt ist (Wundenbuch nr. 29/33 [Westendorf, Papyrus aO. 66/71]; ders., Erwachen aO. 137. 140). Allgemein gehören im alten Ägypten Lahme (*Hinken) ebenso wie Blinde, Kleinwüchsige u. Geisteskranke zu den auf Hilfe Angewiesenen. Die Quellen enthalten aber keine Hinweise auf Diskriminierung (Dasen 156/9). Auch Gelähmte können Berufe ausüben, so der Türhüter Ram (18. Dyn.), dessen rechtes Bein atrophiert, gelähmt u. verkürzt ist (Westendorf, Erwachen aO. 251 u. Abb. 32). In der Lehre des Amenemope (Neues Reich, 20. Dyn.) heißt es: ‚Lache nicht über einen Blinden u. verspotte nicht einen Zwerg. Schmähe nicht den Zustand eines Lahmen. Verhöhne nicht einen Mann, der von Sinnen ist (wörtlich: in der Hand eines Gottes ist)‘ (Grapow aO. 38; Dasen 104/55).

II. Griechenland u. Rom. a. Semantik. 1. Griechisch. Δυσμορφία bezeichnet die hässlich anmutende, Abscheu hervorrufende Verunstaltung bzw. Entstellung, während τέρας M. als von den Göttern zur Mahnung gesandtes Vorzeichen bevorstehender Ereignisse meint u. zugleich auf Wirkungen (Verwunderung, Schrecken, Bedürfnis nach Deutung) verweist, die im Betrachter ausgelöst werden. *Homer gebraucht τέρας u. πέλωρ (Schreckbild, Ungeheuer, Ungetüm) synonym (Il. 2, 321. 324; 5, 741f; vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 878). Sie können göttliches Zeichen sein (σῆμα: Il. 2, 308), das Staunen (θαυμάζειν: ebd. 2, 320) hervorruft u. nach Deutung (θεοπροπέων: ebd. 2, 321/32) verlangt. So können Sterne (τείρεα: 4, 76) u. klimatische (zB. ein Donnerschlag bei heiterem Himmel: Od. 20, 101/4; W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1128/30) oder kosmische Vorgänge (Il. 11, 27f; 17, 547f) ebenso Botschaften sein wie missgebildete Nachkommen bei Mensch u. Tier (Herodt. 7, 57; Plat. Crat. 393b. 394d). Nach Appian. b. civ. 1, 83, 377 hätten auffallend zahlreiche, von den Göttern gesandte τέρατα die vernichtenden Folgen von Sullas Feldzug in Italien vorausgesagt (M., Erdbeben, Geburt eines *Maultier-Jungen). Weil göttlichen Ursprungs (Il. 4, 398. 408; 6, 183; Od. 12, 394), können ungewöhnliche Zeichen auch im Gebet gewährt werden (Il. 24, 287/321; Od. 20, 98/121). – Im Corpus Hippocraticum (s. u. Sp. 934/7) kommt der primär im Orakelwesen übliche Begriff τέρας einmal vor u. zwar auch hier in der Bedeutung von ‚Vorzeichen‘, wenn nämlich in Träumen wundersame Gestalten (τέρατα ἀλλόμορφα) als Vorzeichen für Krankheit oder Wahnsinn auftreten (vict. 4, 93 [108f Joly]). *Aristoteles gebraucht τέρας ohne Bezug zum Orakelwesen im Sinne realer M. (phys. 2, 8, 199b 4; gen. an. 4, 3, 767b 5. 13. 769b 10; 4, 4, 769b 31. 770b 5) u. bestimmt das Verhältnis dieses Begriffs zur Natur als παρὰ φύσιν (ebd. 4, 4, 770b 9f). In der hippokratischen Schrift genit. 10f (51f Joly) wird ausschließlich der Stamm πηρ- (πηρός, πηρόω, πήρωσις, ohne Bezug zum Prodigienwesen) verwendet u. mit πήρωσις sowohl die angeborene oder durch Mutilation entstandene Deformität (Lonie 145) als auch der Verlust einer Funktion bezeichnet (Bien 28f). Hippocr. art. 61 (4, 260, 14. 18 Littré) werden Schäden, die nach vergeblichen Einrenkungsversuchen von Gelenken an Knochen u. Weichteilen bleiben u. die Körperhaltung entstellen, mit Ableitungen von πηρ- bezeichnet. Für Aristoteles zählen deformierte Gestalten (τέρατα: gen. an. 4, 3, 769b 11/21) zu den ἀναπηρίαι (ebd. 27/30). Aristot. hist. an. 7, 6, 585b 28/30 werden Blinde u. Lahme als Beispiele für ἀνάπηροι genannt. *Galenos verwendet denselben Wortstamm (ἀνάπηρον, τὸ πήρωμα), um die weiblichen Geschlechtsorgane als reduzierte Form der männlichen zu charakterisieren (us. part. 14, 6 [4, 162 Kühn]; vgl. bereits Aristot. gen. an. 2, 3, 737a 27/9; 4, 6, 775a 14/6; *Genitalien). – Eine antike M.systematik, die über Aufzählungen (vgl. ebd. 4, 4, 770b 28/771a 2) hinaus-

ginge, ist nicht bekannt. Die Terminologie legt die Unterscheidung von M. qualitativer (Verkrüppelung, Deformierung [Stamm πηρ-]) u. quantitativer Art (Überschussbildungen [πλεονασμὸς τῶν μερῶν] bzw. Fehlen oder Verlust eines Gliedes [Wurzel κολ- in κόλος sowie Stamm κολοβ- in κολοβός, κολοβόω, κολοβότης]) nahe, wobei Ableitungen von κολ- / κολοβ- im Corpus Hippocraticum nicht, bei Aristoteles im Kontext der Auseinandersetzung mit der pangenetischen Zeugungslehre (gen. an. 1, 17, 721b 17/20) u. bei Galen. morb. diff. 8 (6, 863 Kühn) vorkommen. In den ps-galenischen Definitiones medicae (med. Lehrbuch; Ende 1. Jh. nC., s. u. Sp. 937) wird κολόβωμα als ‚Abtrennung eines Gliedes an irgendeinem Teil des Körpers' definiert (388 [19, 442 Kühn]; Bien 29). Aristoteles behandelt die Atresien (συμπεφυκέναι τῶν πόρων) u. Fisteln zusammen mit den quantitativen M. (gen. an. 4, 4, 773a 13/29), ohne Ursachen für deren Entstehung anzugeben (Bien 32/4). – Auf den funktionalen Aspekt der Behinderung weist seit Homer (Il. 2, 217; 9, 503; Od. 8, 308) χωλός in der Bedeutung von ‚lahm, gelähmt' hin u. meint (wie lat. claudus) auch ‚hinkend' (vgl. das nachklass. belegte Kompositum χωλόπους, ‚fußgelähmt', ebenso die Ableitung χωλεύειν, ‚lahm sein, hinken', auch aktiv ‚lähmen, verstümmeln'; vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 1125) u. χωλοῦσθαι, ‚zum Krüppel werden, lahm werden, lahmen' (vgl. Plat. Phaedr. 248b). Gleichbedeutend wird παραλύειν (‚schwächen, lähmen', vgl. Joseph. b. Iud. 3, 386) gebraucht, wobei παράλυσις die Gliederlähmung meint, die auf eine äußere Handlung oder auch einen im Menschen sich vollziehenden Vorgang (πληγή, ‚Schlag') zurückzuführen ist, der in einem mit Lähmungen unterschiedlichen Ausmaßes einhergehenden ‚Schlaganfall' (ἀποπληξία) manifest wird. Von daher bezieht sich die Bezeichnung παραλυτικός weniger auf den ganzen Menschen als auf partielle oder einseitige Lähmungen.

2. Lateinisch. In der lat. Literatur werden körperliche Verunstaltungen allgemein mit deformitas bezeichnet (C. Simbeck, Art. deformitas: ThesLL 5, 1, 369f); monstrum (synonym portentum) hat die Bedeutung von M. u. Missgeburt im Kontext des Prodigienwesens als Hinweis bzw. (Vor-, Wahr-, Wunder-) Zeichen (vgl. Walde / Hofmann, Wb.[3] 109f) u. zugleich als Mahnung der Götter (zur Ableitung monstrum von monere ebd. 107), wobei die Adjektive monstruosus u. portentosus M. als un- bzw. widernatürliche Erscheinungen konnotieren (C. Moussy, Esquisse de l'histoire de monstrum: RevÉtLat 55 [1977] 345/69). *Cicero versteht M. als von den Göttern ausgehende ungewöhnliche Phänomene in der Bedeutung von ‚Voraussagen' (praedictiones) u. ‚Vorausahnungen' (praesensiones), durch die, was in Zukunft geschieht, ‚angedeutet' (ostendi, monstrari), ‚angekündigt' (portendi) u. ‚vorausgesagt' (praedici) wird, wobei die Substantive ‚Wunderzeichen' (ostentum), ‚Andeutung' (monstrum), ‚Ankündigung' (portentum), ‚Vorzeichen' (prodigium) von den in den entsprechenden Verben zum Ausdruck kommenden prädiktiven Funktionen abgeleitet sind (nat. deor. 2, 7). – In der Dichtung wird Nachdruck auf Empfindungen u. Gefühle gelegt, die sich beim Anblick des monstrum einstellen, das ‚wunderbar' (mirabile) ist, ein Wunder (Ovid. met. 9, 667) im Sinne von unerwartet auftretend (Verg. Aen. 2, 680), noch nie gesehen (Ovid. met. 1, 437), Grauen erregend (ebd. 2, 367; Verg. Aen. 3, 26), ein erschreckendes Zeichen (ebd. 2, 171; 3, 583), das Unheil erwarten lässt (ebd. 2, 245). Von den Göttern ausgehend (ebd. 3, 59; Ovid. met. 15, 571) sind sie Botschaften, die Weisungen enthalten u. der Deutung bedürfen (Verg. Aen. 5, 522/4; 7, 81/3). Außerdem bezeichnet Ovid mit monstrum Ungeheuer wie den Minotaurus (met. 8, 156) u. gebraucht monstrum metaphorisch, um Vorgänge als gegen die Naturordnung gerichtet (ebd. 7, 294; vgl. 9, 736; 12, 175) u. Menschen als frevlerisch (Scylla: ebd. 8, 100) zu charakterisieren.

b. Dichtung (Homer). 1. Hephaistos. In der Ilias wird der an beiden Beinen lahme Gott des Feuers u. der Schmiedekunst (Lumpe 335/7) zweimal gewaltsam des Olymp verwiesen (Il. 1, 590/4; 18, 394/9; Nilsson, Rel.[4] 1, 527). Dabei lässt der Mythos offen, ob die Behinderung Anlass oder Folge des Himmelssturzes ist (Lumpe 335). Von Zeus im Zorn auf die Erde geschleudert, überlebt er durch die Pflege der Menschen auf Lemnos (Il. 1, 591/4). Bei dem Versuch Heras, ihren Sohn wegen seiner Lahmheit zu verbergen, wird diese als Anlass vorausgesetzt, u. Hephaistos nach dem Sturz in die Tiefe von Thetis (Meeresgöttin, Tochter des Okeanos) am Rande der Welt aufgezogen,

wo er das Schmiedehandwerk lernt (ebd. 18, 395/409). In Hymn. Hom. (Apoll.) 3, 316/8 schleudert Hera den beinlahmen Sohn ins *Meer, um ihn loszuwerden (vgl. Pind. Ol. 7, 35). M. u. Behinderung werden als Zeichen göttlichen Zorns gedeutet u. Betroffene sind in Gefahr, abgelehnt u. marginalisiert zu werden. Der Eindruck des Fremden provoziert Ablehnung, die vom Versterktwerden (Il. 18, 396f) bis zur Leben bedrohenden Aussetzung reicht, aber auch mitleidige Aufnahme, die das Überleben am Rande der Welt ermöglicht. Zwar erklärt der Mythos die Lahmheit des Hephaistos durch äußeren Einfluss (Himmelssturz), doch bedingen sich ungewöhnliche Gestalt u. einseitige Bewegung durchaus gegenseitig: Als Schmied hat Hephaistos starke Arme u. einen gedrungenen Hals, die Beine aber sind schwach u. dünn (ἀραιός, also nicht missgebildet, vgl. Nilsson, Rel.[4] 1, 527), so dass er hinkt (Il. 18, 383. 393. 411. 415/8). Hephaistos ist Schmied u. zugleich ‚ruhmvoller Denker' (Hymn. Hom. [Hephaest.] 20, 1), der Weisheit u. Kunst repräsentiert, Zeus den Schädel spaltet u. zur Kopfgeburt der Athene verhilft (Hesiod. theog. 924; Speyer, Kopf aO. [s. o. Sp. 927] 517). Mit der Zeustochter Athene lehrt er die Menschen ‚herrliche Werke', so dass diese nicht mehr wie Tiere in Höhlen hausen (Hymn. Hom. [Hephaest.] 20, 2/7). – Auf den Anblick körperlicher Mängel reagieren die Götter mit ‚unermesslichem Lachen', ‚wie sie Hephaistos schnaufend sich tummeln sahen im Saale' (Il. 1, 599f). Als seine Gattin Aphrodite ihn mit Ares betrügt (Od. 8, 266/366), führt Hephaistos selbst dies auf seine körperlichen Mängel zurück, fühlt sich dem schönen Kriegsgott gegenüber minderwertig u. macht den *Eltern sein Leben zum Vorwurf (ebd. 8, 311f). Von den Umstehenden wird er verspottet (ebd. 8, 326/43).

2. Thersites. Körperlich unproportioniert wird er beschrieben, als ‚der hässlichste Mann, der gegen Troja gekommen: säbelbeinig u. hinkend auf einem Fuße, die Schultern / höckrig, gegen die Brust zusammengebogen; darüber / spitzte sich zu sein Kopf, besät mit spärlicher Wolle. / Widerlich war er zumal den Herrschern Achill u. Odysseus' (Il. 2, 216/20 [Übers.: H. Rupé]; dazu R. C. Simms, The missing bones of Thersites. A note on ‚Iliad' 2, 212/9: AmJournPhilol 126 [2005] 33/40). Sein Äußeres widerspricht offensichtlich dem aristokratischen Ideal des ‚Schön-u.-gut-Seins' (Od. 8, 167f), das Unversehrtheit des Körpers, Kraft u. sichere Bewegung sowie die Einheit von ‚Wuchs u. Verstand u. der Gabe zu reden' (ebd. 8, 168) verlangte u. in die Polisgesellschaft hinein fortbestand (Mehl 122). Zugleich ist Thersites' Rede ‚ohne Maß u. Ziel, mit den Fürsten zu hadern, / wo immer nur etwas erschien, das lächerlich vor den Argeiern / wirkte' (Il. 2, 214/6 [Übers.: H. Rupé]). Die Gesellschaft reagiert mit Ablehnung, als Thersites mit Schmähreden (ebd. 2, 213. 225/42) gegen Agamemnon aufsteht, bis Odysseus ihn misshandelt u. er unter dem Gelächter der Versammlung beiseite tritt (ebd. 2, 257/77).

c. Medizin. 1. Corpus Hippocraticum. Den hippokratischen Schriften Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων (aer.), Περὶ ἱερῆς νούσου (morb. sacr.), Περὶ ἄρθρων ἐμβολῆς (art.) sowie der Schriftengruppe Περὶ γονῆς (genit.), Περὶ φύσιος παιδίου (nat. puer.) u. Περὶ νούσων 4 (morb. 4) ist der Versuch gemeinsam, abweichende Körpergestalt u. -funktionen auf natürliche Ursachen zurückzuführen, wobei verschiedene ätiologische Konzepte (Vererbungs- u. Säftelehre, mechanische Vorgänge in utero) zugrunde gelegt werden. Der letztgenannten Schriftengruppe ist eine entwickelte Theorie der Erblichkeit von M. gemeinsam, die pangenetisch u. in Verbindung mit der Säftelehre vorgeht (Bien 47) u. besagt, dass *Blut, Galle, Wasser u. Schleim Grundstoffe auch der festen Körperteile sind, die sich als verfestigte Säfte bei der Samenbildung wieder verflüssigen (genit. 1, 1; 3, 1; 8, 1; 11, 1 [44. 46. 49f. 52 Joly]; vgl. nat. puer. 17, 1 [59 J.]; morb. 4, 32, 1 [84 J.]).

α. Περὶ ἄρθρων ἐμβολῆς (De articulis). Es werden angeborene Verkürzungen von Armen (‚Wieselarmige' [art. 12 (4, 112/6 Littré)]; Michler, Dysmelien 210) u. Beinen (art. 2 [4, 80/2 L.]), Krummfüßigkeit (ebd. 40. 62 [4, 172/6. 262/8 L.]; M. Michler, Die Klumpfußlehre der Hippokratiker [1963]) sowie Ausrenkungen des Hüftgelenks mit entsprechender Diagnostik, Folgen u. Therapie (art. 52. 55f. 58 [4, 226/32. 238/42. 248/54 L.]) erörtert. Bei angeborenen Hüftgelenksluxationen werden vermindertes Knochenwachstum (ebd. 53 [4, 232/9]) u., wie beim Klumpfuß (60 [4, 256/60]), Muskelschwund als Gründe für das Hinken angegeben. Bei der Krummfüßigkeit hat der *Arzt die Variabilität der Lähmungen zu beachten u. die Therapie (Verbände) entsprechend abzuwan-

deln. Der Eingriff mit Messer oder Glüheisen wird abgelehnt (62 [4, 268]), in den hippokratischen Aphorismen (6, 60 [192 Jones]) bei Hüftgelenksluxation aber empfohlen, sofern diese chronisch u. das entsprechende Bein gelähmt ist. Lähmungen der Hand sind die Folge traumatischer Ausrenkungen des Handgelenks, so wie Lähmung des Arms aus der Ellenbogengelenksluxation resultiert; d. h. sowohl die erworbene Behinderung als auch die entsprechende, durch Muskelschwund bedingte Deformierung der Extremität werden mechanisch als Folge der Ausrenkung des zugehörigen Gelenks (Ellenbogen: art. 21 [4, 134 L.]; Handgelenk: ebd. 28 [4, 138 L.]; Fingergelenke: 29 [ebd.]) erklärt, die, tritt sie vor der Geburt ein, zu vermindertem Wachstum des distalen Knochens führt. Dieselbe Beziehung besteht zwischen angeborener Hüftgelenksluxation u. Beinverkürzung (53 [4, 232/8]). Indem der Gelenkkopf ‚seinen rechten Platz verloren hat', ist der Gebrauch der Extremität, ihre Gestalt u. Funktion, nicht mehr der Natur entsprechend (παρὰ φύσιν; 58 [4, 248/54]). Dabei wird, um die Entstehung von M. u. alterierten Bewegungsabläufen zu erklären, final u. kausal argumentiert. Jeder Körperteil ist durch einen in der Naturordnung festgelegten Zweck bestimmt (causa finalis). Wird ein Körperteil durch äußere Einwirkung (Ausrenkung eines Gelenks, Enge der Gebärmutter) gehindert, die ihm von Natur zukommende Gestalt u. Bewegungsfähigkeit auszubilden, wird Untätigkeit zur Ursache (causa materialis) von Deformierung (Verkürzung, Muskelschwund) u. Dysfunktion (vgl. Plat. leg. 795b). Da in der Bewegung eines Körperteils auch dessen funktionaler Sinn erkennbar wird, ist dieser auch im Heilungsversuch (art. 58 [4, 248/54 L.]; morb. sacr. 12 [22f Jouanna]) maßgebend, der somit als ‚Zurückführen an den von der Natur angewiesenen Platz' (art. 62 [4, 262/8 L.]) bestimmt wird.

β. Περὶ ἱερῆς νούσου (De morbo sacro). Menschliche M. werden mechanisch u. zugleich im Kontext einer Zweisäftelehre pathogenetisch erklärt (K. Deichgräber, Die Stellung des griech. Arztes zur Natur: Antike 15 [1939] 117f; Michler, Krüppelleiden 306). Demnach ist die Entstehung von Anfallsleiden wie die des Buckels bedingt durch ein Zuviel an Schleim (morb. sacr. 5f. 8 [12/4. 16/8 J.]; vgl. aer. 3 [189/94 Jouanna]): Indem Schleim aus dem Gehirn nach unten in den Brustraum drängt, bewirkt er Herzklopfen u. Atemnot, deren Folge die Verkrümmung der Wirbelsäule sein kann. Auswirkungen des Buckels auf den ganzen Körper sowie Therapiemöglichkeiten werden in art. 41/8 (4, 176/216 L.) besprochen.

γ. Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων (De aere). Der zweite Teil der Schrift (aer. 12/24 [219/50 J.]) erörtert, wie Ähnlichkeit zwischen Menschen durch Einflüsse der Natur u. körperliche Unterschiede bis hin zu ungewöhnlichen Körpern durch das Zusammenwirken von Natur u. Sitte zustande kommen. Klimatische u. geographische Verhältnisse sowie die nach Richtung, Temperatur u. Feuchtigkeit zu unterscheidenden Winde wirken auf den Menschen (morb. sacr. 13 [23/5 J.]), auf dessen Konstitution (aer. 15. 24 [225/7. 244/50 J.]), Charakter (ebd. 16 [227/30 J.]) u. Willen (ebd. 23f [241/50 J.]). Ebenmäßigkeit des Landes u. geringe Klimaschwankungen bewirken Ähnlichkeit unter den Individuen (13. 19 [222f. 232/5]) u. beeinflussen bereits die Embryogenese: ‚Denn wenn das Klima in sich ähnlich ist, gibt es keine Zerstörung oder Schädigung bei der Zusammenballung (ξύμπηξις) des Samens, wenn nicht eine gewaltsame Einwirkung von außen oder eine Krankheit ihn trifft' (19, 5 [235]; vgl. 23 [241/4]). Im Gegenzug können markante Körperunterschiede mitbedingt sein durch eine differenziert strukturierte Landschaft, rasche Klimaumschläge u. ausgeprägte Wechsel der Jahreszeiten (13 [222f]). Dysmorphien können außerdem Folge mechanischer Einwirkungen (Stoß von außen, enger Uterus) u. von Krankheiten (19 [232/5]; genit. 10 [51f Joly]; nat. puer. 30 [78/82 Joly]) sein. – Am Beispiel der Makrokephalie (Speyer, Kopf aO. [s. o. Sp. 927] 523. 529) der Skythen wird in aer. (14 [224f J.]) erörtert, wie Sitte (νόμος) zusammenwirkend mit Vererbung die menschliche Gestalt verändern kann (D. Nickel, Künstliche Schädeldeformation u. Vererbung: Das Altertum 24 [1978] 236/40; Ch. Triebel-Schubert, Anthropologie u. Norm. Der Skythenabschnitt in der hippokratischen Schrift ‚Über die Umwelt': MedHistJourn 25 [1990] 90/103). Wurden die Köpfe der Neugeborenen zuerst mechanisch von den Hebammen geformt, kamen die Kinder später unmittelbar makrokephal zur Welt (aer. 14, 1/3 [224 J.]). Die dabei auftretende Frage der Vererbung

zuvor künstlich erzeugter Merkmale wird im Kontext einer Zeugungs- u. Vererbungstheorie beantwortet, die deutlich von Demokrits Pangenesislehre (Lesky 1294/300) beeinflusst ist. Demnach werden körperliche Merkmale (auch M.), seien diese natürlichen oder künstlichen Ursprungs, in dem in beiden Partnern (Zweisamentheorie) u. in allen Körperteilen gebildeten Samen repräsentiert u. von den Eltern an das Kind weitergegeben (aer. 14, 4 [224f J.]). Dabei erklärt die Pangenesislehre nur Ähnlichkeit, nicht hingegen Differenzen oder die Beobachtung, dass Kinder verkrüppelter Eltern häufig nicht missgebildet sind.

δ. Περὶ γονῆς (De semine). M. werden sowohl mechanisch (Schädigungen in utero; genit. 9f [50/2 Joly]) als auch im Kontext von Pangenesislehre u. Säftelehre (ebd. 11, 1 [52 J.]) erklärt. Zudem artikuliert der Vf. das in aer. offengelassene Problem, dass Missgebildete meist gesunde Kinder zeugen (ebd.), die Pangenesislehre aber nur Ähnlichkeit, nicht hingegen Phänomene von Unähnlichkeit (deren besondere Steigerung M. sind) erklärt. Als Antwort modifiziert er die Pangenesislehre dahingehend, dass eine M. nur dann durch schwächeren Samen vererbt wird, wenn zur Verkrüppelung zusätzlich eine Erkrankung der den betroffenen elterlichen Körperteil konstituierenden Säftemischung hinzukommt, so dass in diesem veränderter Samen gebildet u. die gleiche M. auf das Kind übertragen wird (ebd.; Lonie 144f; Bien 48/50. 52; Isaac 79f).

2. Spätantike medizinische Autoren. In der Galen zugeschriebenen Schrift Historia philosophiae werden M.theorien thematisiert, die auf Empedokles (VS 31 A 81), Straton v. Lampsakos, den Nachfolger des Aristoteles in der Leitung des Peripatos, sowie ‚einige Ärzte' zurückgeführt werden (PsGalen. phil. hist. 112 [Diels, Dox. 641, 16/20 = 19, 325 Kühn]) u. in denen nicht Herkunft u. Beschaffenheit des Samens, sondern mechanische Einwirkungen auf diesen (u. a. Überschuss, Mangel, unregelmäßige Bewegungen, Aufspaltung der Samenmenge oder deren Aufblähung, Lageanomalie des Uterus) zum Zeitpunkt der Zeugung als M.ursachen erörtert werden (Bien 67/71). In den ps-galenischen Def. med., einem medizinischen Lehrbuch des 1. Jh. nC., dessen Zeugungs- u. Embryonallehre auf einen Schüler des Asklepiades v. Bithynien zurückgeführt wird (J. Kollesch, Unters. zu den pseudogalenischen Definitiones medicae [1973] 75/88; zur Datierung ebd. 60/6), sind zwei Berichte nicht genannter Autoren über M.ursachen enthalten (449 [19, 453f Kühn]), in denen Überschussbildungen auf zuviel Samen, fehlende oder atrophierte Glieder auf Samenmangel, Gliederverletzungen auf Samenschäden u. die Vergrößerung von Körperteilen auf zu viel Luft im Samen (vgl. die Interpretation von Aristot. gen. an. 1, 20, 728a 9/11 bei F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles 5^2 [Basel 1969] 71) zurückgeführt werden (Bien 77f). – Soran (Anf. 2. Jh. nC.) erörtert Fragen der Entstehung von M. (gyn. 1, 39 [1, 36, 101/20 Malinas]) sowie diätetische Vorstellungen hinsichtlich Zeugung u. Schwangerschaft u. leitet die Hebammen an, Körperöffnungen u. Beweglichkeit der Glieder beim neugeborenen Kind zu untersuchen u. damit zu prüfen, ob dieses geeignet ist, es großzuziehen (ebd. 2, 10 [2, 16, 1/17, 28 M.]). Er warnt die Frauen vor Alkohol (ebd. 1, 39 [1, 36, 102f M.]) sowie vor den phantastischen Bildern, die durch diesen bzw. die Überfülle von Feuchtem in der Mutter hervorgerufen werden (1, 39, 1 [1, 36, 101/8]) u. verwendet dabei für ‚M.' den Begriff ἄμορφον τὸ γεννώμενον (1, 39, 2 [1, 36, 113]). – Galen (129/ca. 200 nC.), von dem keine Entstehungstheorie der M. überliefert ist, geht aus vom Naturbegriff eines teleologischen Ordnungszusammenhangs, in dem das einzelne Lebewesen auf das Ganze hin geordnet u. nach Zahl, Gestalt u. Bewegungsfähigkeit seiner Glieder in sich zweckmäßig eingerichtet ist. Dem widerspreche auch nicht, wenn der kunstfertig vorgehenden Natur in seltenen Fällen Fehler unterliefen, was selbst bei großen Künstlern vorkomme (us. part. 17, 1 [4, 355f Kühn]). Unregelmäßigkeit der Gestalt führt aber zu beeinträchtigter Funktion (ebd. 1, 23 [3, 83f K.]; morb. diff. 8 [6, 862/8 K.]), die entscheidend ist in der Frage nach der angemessenen operativen Behandlung (method. medend. 14, 14f [10, 990/3 K.]; Bien 21. 37). M. werden primär aus der Sicht ärztlicher Erfahrung betrachtet u., um sie zu vermeiden, wird in prophylaktischer Absicht die Frage nach angemessener Lebensweise u. deren Auswirkung auf Zeugung u. Schwangerschaft erörtert (us. part. 14, 7 [4, 173f K.]; mit Verweis auf ebd. 11, 10 [3, 885f K.]). Ursache für ein kränkliches u. schwächer aus-

gebildetes Glied ist nach Galen ein in der ersten Zeit der Bildung dazwischentretendes Ereignis (ebd. 14, 7 [4, 173f K.]), das die Verkrüppelung bewirkt (11, 10 [3, 885f]; Ch. G. Bien, Galen zum Problem der M.: Sudhoffs Archiv 83 [1999] 67/72). – In der Schrift An animal sit quod in utero geritur, von der Autor u. Entstehungszeit unbekannt sind (H. Wagner, Galeni qui fertur libellus Εἰ ζῷον τὸ κατὰ γαστρός, Diss. Marburg [1914] XIX), werden Vererbungsfragen u. a. im Blick auf M. erörtert u. pangenetisch gedeutet (an. ut. 2, 4, 14/20. 5, 1/3). – Weitere medizinische Autoren sind nicht mehr primär an Phänomenen oder genetischen Erklärungen von M. interessiert, sondern an Möglichkeiten der operativen Korrektur (A. Förster, Die M. des Menschen systematisch dargestellt[2] [1865] 9; Bien 22). So erörtert Celsus (Anf. 1. Jh. nC.) in seinem enzyklopädischen Werk, von dem nur der Teil De medicina erhalten ist, die Behandlung von Lähmungen der Gliedmaßen (3, 26/7, 1), des Auges (6, 6, 36), des Magens (4, 12, 7/11) sowie die des Wasserbruchs (7, 21, 2). Paulos v. Aigina (7. Jh. nC.) behandelt im sechsten Teil (Chirurgie) seines siebenteiligen medizinischen Handbuchs die Themen Wasserkopf (6, 3 [CMG 9, 2, 46f]), dessen Entstehung er auf Hirnblutungen durch mechanische Einwirkungen (Geburtstraumata, Formen des Kopfes durch die Hebamme) zurückführt, angeborener Gehörgangsverschluss (6, 23 [ebd. 62f]), überzählige Finger (6, 43 [ebd. 84]), Verschluss der Eichel (6, 54 [95]), Phimose (6, 55 [ebd.]), Verschluss der Vagina (6, 72 [113]) u. Hermaphroditismus (6, 69 [112]). – In der Spätantike finden sich Ansätze, das Verhältnis von M. u. Behinderung zu charakterisieren. So sollen nach der von Caelius Aurelianus (Arzt aus Sicca in Numidien; 5. Jh. nC.) ins Lat. übersetzten Schrift Sorans ‚Über akute u. chronische Krankheiten' Ärzte zwischen Paralysen alia conductione effecta, alia extensione unterscheiden, was möglicherweise dem Unterschied von Kontraktur u. schlaffer Lähmung entspricht (chron. 2, 1 [564 Drabkin]).

d. Naturkunde. 1. Vorsokratiker. Bei Parmenides v. Elea (um 515/445 vC.) findet sich erstmals der Hinweis auf die Möglichkeit einer unregelmäßigen intrauterinen Geschlechtsentwicklung (VS 28 B 18), die eintritt, wenn männliche u. weibliche Samen bei der Zeugung einander widerstreiten u. sich ungleichmäßig vermischen. Von Empedokles v. Agrigent (um 483/ca. 423 vC.) wird doxographisch überliefert, er habe die ‚Vorstellung vom gestaltenden Einfluss des visuellen Eindrucks der Frau im Augenblick der Zeugung' (Bien 16) als mögliche M.ursache gesehen (VS 31 A 81; Aët. plac. 5, 8, 1 [Diels, Dox. 420]). – Demokrit v. Abdera (ca. 460/380-70 vC.), dessen Pangenesislehre (VS 68 B 32) in den zeitnah um 420 vC. zu datierenden hippokratischen Schriften (aer. 14, 5 [225 Jouanna]; morb. sacr. 2 [10 Jouanna]; genit. 1, 1 [44 Joly]; 3, 1 [46]; 8, 1 [49f]; morb. 4, 1, 1 [84 Joly]) nachzuweisen ist (vgl. Nickel aO. [o. Sp. 936] 239; Lonie 180) u. von Aristoteles referiert wird (VS 68 A 146 = gen. an. 4, 4, 769b 30/6), meint nach dessen Zeugnis, M. entstünden in einem Erbgang, in dem neben Konstitution, Ähnlichkeit u. Geschlecht auch ein missgestalteter Körperteil in dem von beiden Eltern ausgehenden Samen (VS 68 A 143 = gen. an. 4, 1, 764a 6/11) repräsentiert ist u. auf das Kind übertragen wird. Da meist nur ein Elternteil Träger einer körperlichen Anomalie ist, versucht Demokrit, die Frage, warum sich im *Kind nicht der Samenanteil des Partners ohne M. durchgesetzt hat, mit dem auf Empedokles zurückgehenden Zeugungsprinzip der ‚Epikratie' zu beantworten, u. sagt, dass im Kind die körperlichen Merkmale des Elternteils die Vorherrschaft gewinnen, dessen Samen sich als überlegen erweist u. im Uterus eine für die Entwicklung des Embryos wichtige Stelle früher erreicht (Lesky 1233. 1249/51. 1298_1). Nach Demokrit sind die Samenanteile der Eltern im Uterus in Bewegung u. vermischen sich zu einem embryonalen Ausgangsgebilde, wobei es aufgrund unterschiedlicher Bewegungsgeschwindigkeiten sein kann, dass die M. eines Elternteils weitergegeben wird oder der entsprechende, von missgebildetem Gewebe stammende Samen sich im Kind nicht auswirkt. Da die in den elterlichen Samenanteilen repräsentierten Körperteile doppelt vorhanden sind, können sie unregelmäßig zusammenwachsen, so dass im Embryo überzählige Glieder gebildet werden oder auch Verluste auftreten (VS 68 A 146).

2. Aristoteles. Gen. an. 4, 3, 767a 36/4, 773a 29 erörtert er die Frage nach Ähnlichkeit / Unähnlichkeit zwischen Eltern u. Kindern als Hauptthema seiner Vererbungslehre u. entwickelt die in der Antike umfassendste

Entstehungstheorie der M. (D.-H. Cho, Ousia u. Eidos in der Metaphysik u. Biologie des Aristoteles [2003] 284/7). Aristoteles bezeugt die gen. an. 4, 4, 769b 30/6 überlieferte Meinung Demokrits (VS 68 A 143; s. oben) auch für Empedokles (phys. 2, 8, 198b 30/2 = VS 31 B 61), lässt den teratogenen Vorgang aber nur für mehrfach gebärende Tiere gelten, da bei diesen mehrere Foeten als Voraussetzung für Bildung u. regelwidriges Verwachsen überzähliger Glieder vorkommen (gen. an. 4, 4, 770a). Beim Menschen u. den Tieren, die ihrer Größe wegen einfach gebären, seien nicht Abweichungen hinsichtlich der Zahl, sondern Wucherungen u. Deformierungen einzelner Körperteile (ebd. 4, 4, 773a) die typischen M. Um beim Menschen auch Doppelbildungen u. überzählige Glieder im Kontext der Einsamentheorie (nur im Mann wird Samen gebildet: ebd. 1, 17, 721b 7/10. 18, 724a 7/13) zu erklären, postuliert Aristoteles, Feuchtigkeit u. Wärme bewirkten eine Vervielfachung der Keime im Samen, die unregelmäßig zusammenwachsen (ebd. 4, 4, 772b). Zugleich konstatiert Aristoteles Defizite der Pangenesislehre, die nicht erkläre, warum Missgebildete von gesunden *Eltern stammen u. Eltern mit M. gesunde Kinder haben können (ebd. 1, 18, 724a 4/6; 2, 3, 737a 25f; hist. an. 7, 6, 585b 28/36) oder warum Ähnlichkeit nicht mit den Eltern, sondern mit jemandem der Großelterngeneration auftreten kann (gen. an. 1, 18, 722a 3/11; 4, 3, 769a 23/6; vgl. Galen. ther. 11 [14, 253 Kühn]; Lucret. 4, 1218/26; Lesky 1316f. 1377f; J. Althoff, Antike Zeugungstheorien im Vergleich: Antike Naturwissenschaft u. ihre Rezeption 16 [2006] 35/50). – Hinsichtlich dieser Fragen entwirft Aristoteles auf der Grundlage seiner Zeugungstheorie seine Lehre von den M. (vgl. auch PsAristot. probl. 10, 61, 898a 9/19), in der eine empirische, genetisch-theoretische u. teleologische Deutung unterschieden werden kann (Bien 35f): 1) Empirisch deutet Aristoteles M. als Erscheinungen gegen die Natur (παρὰ φύσιν), was nicht ausschließt, ihr Vorkommen zugleich als Ergebnis natürlicher Prozesse aufzufassen. M. unterscheiden sich von dem, was meistens entsteht u. somit ‚am meisten naturgemäß‘ ist (gen. an. 1, 19, 727b 29f; 4, 4, 770b 9/24. 8, 777a 20f). Demnach ist die relative Häufigkeit entscheidend in der Frage, welche Erscheinung als ‚normal‘ bzw. ‚nicht normal‘ zu gelten hat (Bien 35). 2) In genetisch-theoretischer Hinsicht orientiert Aristoteles die Frage der Entstehung von M. konzeptuell am Form-Materie-Dualismus seiner Zeugungs- u. Vererbungslehre (gen. an. 4, 3, 767a 36/769b 30), in der die Abbildung von Geschlecht u. Gestalt des Vaters im Kind die Norm darstellt (ebd. 4, 3, 767b 15/23), darin Demokrits Pangenesislehre folgend (ebd. 1, 20, 729a 9/33; 4, 4, 771b 18/30; s. o. Sp. 936). Aristoteles verbindet Demokrits präformistische Pangenesislehre mit epigenetischen Vorstellungen, nach denen der in allen Teilen des Körpers gebildete Samen zugleich etwas ist, was seiner Natur nach zu allem werden kann (vgl. gen. an. 1, 18, 725a 11f). In diesem Entwicklungskonzept bedeutet M. generell ‚Unausgebildetheit‘ u. ‚Unähnlichkeit‘ (ebd. 4, 4, 770b 3/5) u. entsteht als Abweichung vom idealen Erbgang, wenn die formgebenden Bewegungen des Samens sich im Menstruationsblut nur unzureichend durchsetzen können (ebd. 4, 3, 769b 11/30; Bien 110/3; *Menstruation). Die Konsequenz, dass die Zeugung einer Tochter bzw. die Ähnlichkeit von Mutter u. Sohn bereits τέρας (ebd. 4, 3, 767b 6f) ist u. als nur gradueller Unterschied zur M. erscheint (kritisch: I. Düring, Aristoteles. Darstellung u. Interpretation seines Denkens[2] [2005] 553), sucht Aristoteles zu vermeiden, indem er die Natur, wie sie der Form (männlich) nach besteht, von der der *Materie (weiblich) unterscheidet (gen. an. 4, 3, 767b 5/15; 4, 4, 770b 15/7). Diese Differenz bezeichnet er als zweckmäßig u. notwendig im Sinne der Fortpflanzung, während τέρας im eigentlichen Sinne (ebd. 5, 4, 770b 9/11; phys. 2, 8, 199b 4), wenn Kinder zB. mit dem Kopf eines Widders oder Stiers zur Welt kommen (gen. an. 4, 3, 769b 13/6), nichts mit einem naturgemäßen Zweck zu tun hat (Bien 95/129; Cho aO. [o. Sp. 941] 285). Grundsätzlich liegt aber für Aristoteles einer M. u. der Entstehung weiblicher / mütterlicher Merkmale in Nachkommen derselbe Erbmechanismus zugrunde: mangelhafte Durchsetzung des Formprinzips (Samen) in der Materie (Menstruationsblut). 3) Empirische u. genetische Deutung von M. sind bei Aristoteles zu sehen im teleologischen Gesamtkonzept von der Zweckgerichtetheit aller Lebensvorgänge (W. Kullmann, Die Teleologie in der aristotelischen Biologie = SbHeidelberg 1979, 2 [1979] 47/59). Demnach bedeutet embryonale Entwicklung die Verwirklichung

eines in der Natur festgelegten Plans, mit dem die unveränderbare Art eines Lebewesens (Konstanz der Arten) im Individuum die Übereinstimmung sucht, die in der M. aber aufgrund einer Störung nicht gelingt, wobei sich aber auch die abweichende Entwicklung in den Grenzen des Naturgesetzes mit Notwendigkeit vollzieht (gen. an. 4, 4, 770b 3/27). Aristoteles schließt in natürlichen Bildungsprozessen den Zufall aus (phys. 2, 8, 198b 34/6. 199b 13/8) u. bestimmt das Verhältnis der einzelnen Veränderung zum Ganzen teleologisch (ebd. 199a 7/11). M. entstehen somit in natürlichen Wachstumsprozessen, die ihren naturentsprechenden Zweck (τέλος) aber nicht erreichen. Sie sind ‚Verfehlungen jenes ‘wegen etwas'‘ (ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του [ebd. 199b 4]), die in der Natur ebenso wie in der Kunst entstehen, wenn zB. der Arzt beim Verabreichen eines *Heilmittels irrt (199a 33/5). Natürliche Veränderungsprozesse hält Aristoteles insofern mit menschlicher Praxis vergleichbar, als beide zweckgerichtet sind (199b 29/32). ‚Natur‘ ist somit nicht nur heuristisches Prinzip, in dessen Voraussetzung Lebensphänomene gedeutet werden, sondern zugleich Legitimationsgrund menschlichen Handelns, das aufgefordert ist, seine Zwecke an denen der Natur auszurichten. Pol. 7, 1335b 20/2 sagt Aristoteles, dass ‚es Gesetz sein soll, kein verkrüppeltes Kind aufzuziehen‘, eine Schlussfolgerung, die aus dem Naturbegriff zu verstehen ist; denn wenn sich zeigt, dass die Natur selbst ausgrenzt, besteht für den Menschen kein Hinderungsgrund, mit missgebildeten Kindern entsprechend zu verfahren: ‚Allgemein gesprochen, die Kunstfertigkeit bringt teils zur Vollendung, was die Natur nicht zu Ende bringen kann, teils eifert sie ihr nach‘ (phys. 2, 8, 199a 15/7).

3. Römische Autoren. Wurden M. bislang primär im Kontext von Zeugungstheorien als Ergebnis unregelmäßiger Samenbewegungen interpretiert, so gewinnt seit dem 1. Jh. vC. die Deutung teratogener Phänomene als natürliche, von äußeren Ursachen bestimmte Vorgänge an Gewicht, wodurch die Zuordnung der M. zum Prodigienwesen in Frage gestellt wird. So bezeichnet Lukrez ungewöhnliche menschliche Gestalten weiterhin als ‚portenta‘ u. ‚monstra‘, betont aber, dass diese von der Natur (von ‚Mutter Erde‘) hervorgebracht sind, die Natur sie aber auch als nicht lebensfähig wieder eliminiert (5, 837/48). Cicero hinterfragt, ob M. Vorzeichen seien u. hält diese Meinung lediglich für einen Reflex des menschlichen Empfindens auf die Wahrnehmung dessen, was ungewohnt u. fremd anmutet: ‚Das, was der Mensch oft sieht, erstaunt ihn nicht, sogar wenn er die Ursache selber nicht kennt. Aber wenn etwas sich zeigt, das er nie gesehen hat, dann macht er daraus ein Wunderding‘ (div. 2, 49). – Bei Plinius d. Ä. stehen herkömmliche u. neue semantische Bedeutungen nebeneinander. Dabei wird ‚monstrum‘ auch metaphorisch im Sinne einer ‚Ungeheuerlichkeit‘ (n. h. 7, 9 von kannibalistischem Handeln) gebraucht ebenso wie im Hinblick auf den Römern fremde Bräuche ferner Völker (ebd. 30, 13 [monstruosus]). Als Enzyklopädist sammelt Plinius Nachrichten über die ‚weiter vom Meer entfernten Völker‘ (ebd. 7, 6/32; vgl. 4, 46. 95; 5, 46), stellt redaktionell aber den Bezug zu den bei neugeborenen Kindern wirklich zu beobachtenden M. her, indem er deren Beschreibung unmittelbar an die der ‚Exoten‘ (s. o. Sp. 926/8) anschließt u. dabei überleitet von den ‚wunderbaren Erscheinungen‘ zu dem, ‚was wir vom einzelnen Menschen wissen‘ (n. h. 7, 32). In der Verursachungsfrage folgt Plinius der verbreiteten Meinung, Gestaltanomalien entstünden durch auf den Embryo während der Schwangerschaft weitergeleitete Sinneseindrücke der Mutter u. deren Einbildungskraft (ebd. 7, 52). Da Vielfalt u. Variabilität der M. mit den bekannten Vererbungstheorien nicht zu erklären seien (ebd. 7, 50f), erörtert er die Entstehungsfrage in einer Reflexion des Verhältnisses von Möglichkeit u. Wirklichkeit im Blick auf die Einheit der Natur (J. N. Neumann, Der missgebildete Mensch: M. Hagner [Hrsg.], Der falsche Körper[2] [2005] 224/6), deren Möglichkeiten der Gestaltbildung unbegrenzt sind. Von daher ist Natur als Ganzheit dem Menschen so rätselhaft wie die Frage, warum bestimmte körperliche Formvarianten realisiert werden u. andere ebenso denkbare nicht. Weil die Gesamtheit der Gestaltmöglichkeiten dem menschlichen Erkennen nicht zugänglich ist u. Natur immer nur in den realisierten Phänomenen wahrgenommen wird, ist, was als naturgemäß angesehen wird, eine Frage der Gewohnheit aufgrund von Erfahrung, u. als ‚Wunderding‘ erscheint, was zum ersten Mal gesehen wird

(n. h. 7, 7). M. sind somit ‚Spielarten der erfinderischen Natur' (ebd. 7, 32).

e. Umgang mit Missgebildeten. 1. Aussetzung. M. wurden als Ausdruck göttlichen Zorns u. damit als fluchhaltig gesehen, was das Aussetzen u. Ertränken von Missgeburten erklärt (W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1181. 1187). Die in Athen am fünften Tag nach der Geburt im Oikos als Reinigungs- u. Namensgebungsfest gefeierten Amphidromien sind als reale Entscheidungssituation vorzustellen, in der das Familienoberhaupt das Neugeborene annehmen oder auch wegen M. oder Schwäche ablehnen konnte. Davon scheint Plat. Theaet. 160e/161a auszugehen, wobei der Text auch zeigt, dass, wenn ein Kind missgebildet war, die Aussetzung von der Mutter nicht widerstandslos hingenommen wurde. In den Quellen wird von Kindstötung nicht explizit gesprochen, wenn mit dieser als Folge der Aussetzungen auch gerechnet werden musste (Kleijwegt aO. [s. o. Sp. 928] 875), so, wenn Platon fordert, verstümmelt geborene Kinder ‚in einem unzugänglichen u. unbekannten Ort zu verbergen' (resp. 5, 460c), wohl deren Tod gemeint ist. In Sparta entschied der Ältestenrat der Phylen, ob ein Neugeborenes aufgezogen oder, wenn es schwach oder missgebildet war, im Taygetos ausgesetzt wurde (Plut. vit. Lycurg. 16). Aussetzung bzw. Tötung missgebildeter Kinder, in der griech.-röm. Antike von Staats wegen u. privat üblich (Schmidt 150), lassen bei der allgemein hohen Kindersterblichkeit u. der spärlichen Quellenlage über eine Frage, zu der man öffentliche Äußerungen vermied, keine quantitativen Aussagen zu. Nach Dionysios v. Halikarnass (ant. 2, 15) hat Romulus zwar Eltern nicht zur Aussetzung missgebildeter Kinder gezwungen, sie seien aber nach Prüfung u. Billigung durch fünf Nachbarn dazu befugt gewesen. Cic. leg. 3, 19 deutet an, das Zwölftafelgesetz (um 450 vC.) habe das Gebot enthalten, deformierte Neugeborene zu töten, u. Seneca d. J. weist in De ira (1, 15, 2) bemerkenswert direkt darauf hin, dass es üblich sei, gelähmte, schwache (debilis ist körperlich zu verstehen) u. Kinder mit M. zu ertränken (vgl. Sen. Reth. contr. 10, 4 [33], 23).

2. Behinderte in der Gesellschaft. Behinderungen galten in den antiken Gesellschaften allgemein als Makel, der Lachen u. Spott (Il. 1, 599f; 2, 257/77; Od. 8, 326/43) bzw. gesellschaftliche Ablehnung auf sich zog, u. die man anderen in Flüchen wünschte. Bezeichnend ist ein von Aischines (3, 111) aus solonischer Zeit überlieferter *Fluch: ‚dass ihre Frauen Kinder gebären, die ihren Erzeugern nicht gleichen, sondern Ungeheuer (τέρατα) sind' (Deißmann-Merten 281). – Michler, Krüppelleiden 307 bemerkt, dass im Corpus Hippocraticum nur solche M. erörtert werden, die unmittelbar nach der Geburt nicht oder nur ausnahmsweise erkannt werden: angeborene Armverkürzungen, Beindeformationen bei Hüftgelenksluxation (art. 12. 52 [4, 112/6. 226/32 Littré]) u. Krummfüßigkeit (ebd. 40. 62 [4, 172/6. 262/8 L.]). Dies könnte erklären, dass trotz allgemeiner Aussetzungspraxis auch von Geburt an Behinderte das Erwachsenenalter erreichten u. sogar politische Ämter ausübten. Nach Plutarch war der Spartanerkönig Agesilaos (ca. 443/360 vC.) ‚ein am Fuße Beschädigter', er habe noch im Sterben untersagt, dass ein Abbild seines Körpers, ‚ob nun in Ton oder irgend anders' geschaffen werde (vit. Ages. 2). In der Frage, ob ein Hinkender König sein könne, habe man schon in Sparta die Familienherkunft über körperliche Mängel gestellt (ebd. 3; vgl. Herodt. 4, 161; 5, 92 β). – In Athen, Attika, Ionien u. den westl. Kolonien wurde am Thargelienfest (Reinigungs- u. Fruchtbarkeitsfest am 6./7. Tag des Monats Thargelion) ein Mann (φαρμακός) aus der Stadt getrieben (zum Pharmakos Speyer, Fluch aO. 1186). Nach Joh. Tzetzes (ca. 1110/85) handelte es sich um einen Behinderten, der nach der Austreibung getötet wurde (chil. 5, 23, 726/39 [191 Leone]). Es ist hierbei von einem ‚Sündenbock'-Ritual auszugehen (V. Gebhard, Die Pharmakoi in Ionien u. die Sybakchoi in Athen, Diss. München [1926]; L. Deubner, Attische Feste^{3} [1969] 183/5). Auch in medizinischen Schriften wird deutlich, dass Behinderung, mit körperlicher Entstellung (vgl. Hippocr. art. 64 [4, 274 L.]) u. Hässlichkeit (vgl. Plat. Hipp. min. 2, 374c) einhergehend, wie Anfallsleiden (Hippocr. morb. sacr. 12 [22f Jouanna]) als Schande angesehen u. erwartet wurde, dass Betroffene die Öffentlichkeit meiden (Michler, Krüppelleiden 311). – Möglicherweise wurde abhängig von der sozialen Situation über Annahme oder Aussetzung missgebildeter Kinder unterschiedlich befunden. In hellenistischer Zeit scheinen Aussetzungen häufiger gewesen zu sein als in

klassischer (Deissmann-Merten 276f. 279. 281). Zudem war die seit den frühantiken altoriental. Kulturen sich bildende Rechtslage in den griech. u. röm. Regierungseinheiten uneinheitlich (R. Westbrook, Vitae necisque potestas: Historia 48 [1999] 217), u. das neugeborene Kind weitgehend der privatrechtlichen Gewalt der patria potestas unterworfen (Schmidt 150; Eyben 324). In der röm. Gesellschaft wurde bis in konstantinische Zeit das ius vitae necisque als Bestandteil der patria potestas respektiert, so dass dem pater familias mit gewissen Beschränkungen ein Tötungsrecht zukam (M. Kaser, Das röm. Privatrecht[2] [1971/75] 1, 60f. 342; 2, 203f).

f. Ikonographie. In der am Ideal vollkommener Körpermaße orientierten griech. Klassik sind Abbildungen missgebildeter Menschen eine Rarität u. kommen im 6./4. Jh. vC. nur in der Vasenmalerei, nicht hingegen als plastische Darstellungen vor. Ein rotfiguriger Teller (5. Jh. vC.) zeigt einen auf einem Stein sitzenden, mit einem Fuchs sprechenden buckligen, als Aesop gedeuteten Mann (EncArteAnt 2 [1959] 343 Abb. 494). Zudem finden sich, ägyptischen Vorbildern vergleichbar, Darstellungen kleinwüchsiger Menschen auf Tongefäßen, deren disproportionierte Gestalt (breiter Oberkörper, schmaler Unterleib, kurze verkrümmte Extremitäten, spärliches gekräuseltes Kopfhaar) zu Aristoteles' Bestimmung der Pygmäen in Bezug gesetzt werden kann (Übersicht bei V. Dasen, Dwarfism in Egypt and classical antiquity: Medical History 32 [1988] 258/73; vgl. Dasen 165/74). Sehr häufig sind in der Vasenkunst Darstellungen des Hephaistos, kenntlich durch seine auffallend dünnen Beine, die im Extremfall nach hinten verdreht abgebildet sein können (zB. auf einem korinthischen Amphoriskos des frühen 6. Jh.; Ch. S. Bartsocas: Hephaestus and clubfoot: Journ. of the Hist. of Medicine and Allied Sciences 27 [1972] 450f; Dasen 198f; Garland 113f). – Seit dem 4. Jh. vC. trifft man auf ein zunehmend tieferes Verständnis für individuelle körperliche Besonderheiten, die im hellenist. Realismus (seit dem 1. Jh. vC. von griech. Künstlern in Rom eingeführt; dazu G. M. A. Richter, The origin of verism in Roman portraits: JournRomStud 45 [1955] 46; N. Himmelmann-Wildschütz, Alexandria u. der Realismus in der griech. Kunst [1983]) in Plastiken sichtbaren Ausdruck finden. Indem Veränderung u. Verfall des menschlichen Körpers am Philosophenstandbild, dann an denen demonstriert werden, die mit der Körper u. Seele zerstörenden Arbeit (Bauern, Fischer, Handwerker) zu tun haben (E. Bayer, Fischerbilder in der hellenist. Plastik, Diss. Bonn [1983]) sowie an Unfreien, sozial u. sittlich Ausgegrenzten (Sklaven, Hetären, alte Frauen, Bettler [*Mendicus], Gaukler, Tänzer), werden M. u. Hässlichkeit zur symbolischen Aussage für gesellschaftliche Inferiorität (H. P. Laubscher, Fischer u. Landleute. Stud. zur hellenist. Genreplastik [1982]; N. Himmelmann-Wildschütz, Archäologisches zum Problem der griech. Sklaverei [1971]; T. Hölscher, Die Geschlagenen u. Ausgelieferten in der Kunst des Hellenismus: AntKunst 28 [1985] 120/36) u. Unsittlichkeit (P. Zanker, Die trunkene Alte [1989] 24). Besonders eindrucksvoll ist die Marmorskulptur einer alten Frau mit bekränzter Weinflasche (‚Die trunkene Alte', Glyptothek München; J. W. Salomonson, Der Trunkenbold u. die Trunkene Alte: BullAntBeschav 55 [1980] 65/135), die im Kontext des für soziale Randgruppen (Sklaven, Bettler, Krüppel, alte Menschen) von Ptolemaios IV (221/204 vC.) gestifteten Lagynophorenfestes interpretiert wird (Zanker aO. 50/5. 74). Ihr Körper zeigt die Veränderungen des Alters, das faltige, in der Betrunkenheit verzogene Gesicht der alten abgemagerten Hetäre, über die zu lachen ebenso üblich war, wie im Theater über die deformierten Gestalten des Mimos (L. Giuliani, Die seligen Krüppel. Zur Deutung von Missgestalten in der hellenist. Kleinkunst: ArchAnz 1987, 701/21), deren Bronze- oder Terrakottaplastiken verschiedene M. u. körperliche Normvarianten teilweise karikierend abbilden (Buckel, vorgewölbter Brustkorb, vergrößerter Kopf, breite Ohren, Hakennase, verzerrter Mund, vorstehende Eckzähne, krumme Beine; G. M. A. Richter, Grotesques and the Mime: AmJournArch 17 [1913] 149; Dasen aO. 273f; Garland 77. 108f). – Die literarisch überlieferte Hässlichkeit des Sokrates (Plat. symp. 215b; Xen. symp. 5, 5f), der zwar nicht als missgebildet zu bezeichnen ist, dessen Gestalt jedoch keineswegs dem Ideal der Zeit entsprach, findet in der Plastik des 4. Jh. vC. eine idealisierte Interpretation in den Zügen des weisen Silen (Garland 111; K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner u. Denker [Basel 1997] 126/9. 174/7). Das Problem der Bezie-

hung des Menschen zum eigenen Körper u. zur sozialen Mitwelt wird thematisiert in der Marmorskulptur eines Buckligen (2. Jh. nC.; Slg. Villa Albani, Inv.-nr. 964), dessen ‚Philosophenkopf‘ zum übrigen Körper (gedrungener Hals, Buckel, vorgewölbter Brustkorb, eingezogener Bauch, insgesamt verkürzter Rumpf, wenig plastisches Gesäß) kontrastiert. Das Gesicht deutet mit schmalen Lippen u. nach oben gewandtem Blick bei geduckter Haltung Misstrauen u. Entschlossenheit, zugleich aber einen genau beobachtenden freien Geist an. Die Statue wird als ‚Aesop‘ gedeutet, der dem Sklavenstand angehört haben soll, während das Porträt bis in Einzelheiten Züge des Kaisers *Marcus Aurelius aufweist (P. C. Bol [Hrsg.], Forschungen zur Villa Albani. Katalog der antiken Bildwerke 1 [1989] 2/28 Taf. 126/9). Offensichtlich wird M. nicht mehr nur als Darstellungsmittel sozialer u. geistig-moralischer Unterlegenheit gebraucht. Das Bild des geistig freien u. moralisch integren Buckligen kann gedeutet werden als Bekräftigung des Wunsches, ut sit mens sana in corpore sano (Iuvenal. 10, 356).

III. Altes Testament u. Frühjudentum. a. Allgemeines. In der gesamten Bibel werden M. nie als Vorzeichen vorgestellt, die in Schrecken versetzen u. im Orakel zu deuten sind. Der Begriff mophet (τέρας [LXX]; prodigium [Vulgata]) wird gebraucht in der Bedeutung des von JHWH ausgehenden Zeichens, in dem seine Gegenwart u. lebendigmachende Kraft sichtbar werden (Ex. 4, 21; 7, 9; 11, 9f; 15, 11; Ps. 105 [104], 27; Jes. 28, 29; Dan. 3, 32f; Mich. 4, 6f; Zeph. 3, 19). Dabei können auch Blinde u. Lahme zum Zeichen für Gottes Willen werden, dass zB. *David eine Stadt nicht einnehmen wird (2 Sam. 5, 6). Die Verheißung messianischen Heils manifestiert sich darin, dass Taube, Blinde u. Lahme ihre Sinnes- u. Bewegungsfähigkeiten wieder erlangen (Jes. 35, 5f) u. der Kranke geheilt wird (2 Chron. 32, 24). Die Schöpfung selbst ist Wunder (Ex. 34, 10; Num. 16, 30; Jes. 48, 7) u. ruft bewunderndes Erstaunen hervor (Ps. 148, 6); denn JHWH ist der Herr der Naturordnung, die zu Betrachtung u. Nachdenken herausfordert u. vor der der Mensch erkennend Lust empfindet (ebd. 119 [118], 12/6). In der Gesetzmäßigkeit wird die Weisheit JHWHs erkannt (Jes. 28, 29), u. sein Segen manifestiert sich u. a. in körperlicher Unversehrtheit. – Wirkliche M. werden im AT selten erwähnt (2 Sam. 21, 20: Hexadaktylie; Prov. 26, 7: Lahmheit; für weitere Bsp. vgl. die Motivsammlung von L. Holden, Forms of deformity [Sheffield 1991]). Meist ist die Rede von Verkrüppelung u. Behinderung. *Blindheit u. Lahmheit (pisseah; χωλός [LXX]; claudus [Vulg.]) werden genannt im Bezug auf mitmenschliche Hilfe (Job 29, 15). Gebrechen jeder Art bedeuten Untauglichkeit zum kultischen Dienst, körperliche Mängel entweihen den Tempel (Lev. 21, 17/23). Dasselbe gilt für Tiere, die mit einem Gebrechen zum Opfer untauglich sind (ebd. 22, 20/4; Mal. 1, 8). Jonathan, der Sohn König Sauls, hatte einen Sohn namens Meribaal, der mit fünf Jahren fußlahm wurde, nachdem die Wärterin ihn auf der Flucht hatte fallen lassen (2 Sam. 4, 4). Als Hilfloser speist er später an Davids Tisch (ebd. 9, 3/13; 19, 29), kann dem König aber nicht entgegenreiten, da der Knecht den *Esel für ihn nicht gesattelt hat (ebd. 19, 27). – Es ist davon auszugehen, dass Lahme u. Blinde häufig anzutreffen waren u. zum Erscheinungsbild des öffentlichen Lebens gehörten (ebd. 5, 6. 8). Waren Gelähmte zu kultischen Aufgaben auch nicht zugelassen, so finden sich gleichwohl keine Hinweise auf Diskriminierung. Man war sich ihrer Angewiesenheit auf Hilfe u. der Anforderung, Menschen mit Gebrechen zu unterstützen, bewusst (Job 29, 15). Auch Männer mit partiellen Lähmungen konnten am Kriegsdienst teilnehmen u. dabei zu Ansehen gelangen (Joseph. b. Iud. 5, 474). In 1 Macc. 9, 55 wird berichtet, dass Alkimos einen Schlaganfall erlitt, durch den er gelähmt wurde, so dass er kein Wort mehr sprechen konnte. Das Ereignis wurde als göttliche Strafe gedeutet, weil der zur hellenist. Partei gehörende Hohepriester (163/159 vC.) versucht hatte, die Mauer des inneren Tempelvorhofs niederreißen zu lassen (1 Macc. 9, 54). Die Lähmung des Philopator (3 Macc. 2, 22) hingegen ist die typische Endphase eines epileptischen Anfalls. Diejenige des Nabal (1 Sam. 25, 36/8) ist nicht sicher zu deuten (‚Da erstarb ihm das Herz im Leibe, u. er wurde wie ein Stein‘). – Nach den Talmudisten gilt eine Gestalt als Mensch, wenn das Gesicht menschliche Züge trägt, wobei es vor allem auf die obere Gesichtshälfte ankommt. Von M. ist somit die Rede bei Verunstaltung einzelner Körperteile bzw. Unkenntlichkeit des Gesichts, zB. bei Einäugigkeit (Cyklopie oder

Monopsie), wenn der Kopf unkenntlich (,verstopft') ist (Anencephalus), der untere Teil des Körpers fehlt (Sirenenbildung) oder Foeten einen doppelten Rumpf oder überzählige Finger oder Zehen aufweisen (Preuss 485), wobei über die Hexadaktylie zwischen Rabbi Jehuda u. anderen Talmudlehrern Meinungsverschiedenheit bestand hinsichtlich der Frage nach der Tauglichkeit zum Priesterdienst, die letztere ablehnten (Ebstein 136). Sandal wird ein flachgedrückter Foetus genannt (Foetus papyraceus bzw. compressus; vgl. Preuss 486f). Für den angeborenen Afterverschluss war ein operatives Vorgehen bekannt. M. der Geschlechtsorgane (Zwitter) werden im Babyl. Talmud erörtert (bBikkurim 3, 12 [zur Überlieferung vgl. L. Goldschmidt, Der babyl. Talmud 1 (Haag 1933) 319]; Ebstein 136. 219).

b. Missbildung als Metapher u. Zeichen. In der Weisheitsliteratur ist Behinderung eine Metapher für törichtes Verhalten. Wer einen Toren zum Boten macht, verhalte sich wie einer, der sich selbst lähmt (Prov. 26, 6); das Sprechen des Toren wird mit dem ,Hüpfen der Beine beim Krüppel' (ebd. 26, 7) verglichen. In der prophetischen Literatur ist das Freisein von körperlichen Gebrechen Zeichen der von JHWH zugesagten Heilszeit u. Rettung vor denen, die Israel bedrängen (Jes. 29, 18; 33, 23; 35, 5f). Damit ist nicht gesagt, dass es keine Menschen mit Gebrechen mehr geben wird, sondern dass Fremdheit u. körperliches Befinden bedeutungslos, die Beachtung von Recht u. Gerechtigkeit sowie des Sabbatgebots (ebd. 56, 1/5) hingegen entscheidend sein werden für die Frage der Zugehörigkeit zur Gemeinde JHWHs (Jer. 31, 8; Mich. 4, 7).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Befunde. Während M. im NT nicht erwähnt werden, ist von Behinderungen häufig die Rede, wobei das Erscheinungsbild (gelähmt, verkrümmt, blind, taub, stumm) angedeutet, nicht aber nach Ursachen oder Einzelheiten differenziert wird (zB. χωλός: Mt. 11, 5; 15, 30f; 21, 14; Lc. 7, 22; 14, 13. 21; Joh. 5, 3; Act. 3, 2; 14, 8; Hebr. 12, 13; παραλυτικός: Mc. 2, 3/5; Mt. 4, 24; 9, 2; Lc. 5, 18. 24; Act. 8, 7; 9, 33; verdorrte Hand: Mc. 3, 1/6; Mt. 12, 9/14; Lc. 6, 6/11). Zuweilen wird gesagt, dass eine Behinderung von Geburt (Joh. 9, 1; Act. 14, 8) oder von Kindheit an (Mc. 9, 21) bestehe; sonst sind Zeitangaben, wann zB. eine Lahmheit aufgetreten ist, selten (Lc. 13, 11; Act. 9, 32). Als eine Ursache, die unspezifisch der Erklärung von Krankheiten (Ferngren 984/7) wie Behinderungen dient, wird *Besessenheit durch Dämonen angesehen (C. D. G. Müller, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 693f). Die verkrümmte Frau (Lc. 13, 11), die sich nicht mehr aufrichten kann, ist seit 18 Jahren vom ,Dämon einer Schwäche' geplagt, der epileptische Junge (Mc. 9, 17. 25) ist erfasst von einem Dämon, der stumm macht. In Mt. 9, 32 u. Lc. 11, 14 verursachen Dämonen Stummheit, in Mt. 12, 22 Stummheit u. Blindheit. Dämonen dringen in den Menschen ein, machen kraftlos (Lc. 4, 40; Act. 5, 16; 19, 12), binden u. lähmen (ebd. 8, 7) u. schränken die Bewegungsfähigkeit ein. Auch wenn nicht explizit von Dämonen die Rede ist, wird das Deutungsschema vom bewegungsunfähig machenden äußeren Einfluss erkennbar, wenn zB. von einem Tauben, der kaum reden kann, gesagt wird, dass durch Jesu Berührung sich ,die Fessel seiner Zunge löste' (Mc. 7, 35; vgl. Act. 8, 23; S. Eitrem, Art. Bindezauber: o. Bd. 2, 382. 384).

b. Urteile. Das im Vorderen Orient allgemein verbreitete, vom Vergeltungsdenken bestimmte Deutungsmuster, Gebrechen als Folge von Sünde u. Wirkung dämonischer Einflüsse (Joh. 5, 14b) zu sehen, besteht weiter, wird aber im NT in Frage gestellt (ebd. 9, 1/3; Ferngren 984f). Angeborene Schwächen wie Blindheit oder die verdorrte Hand (Mc. 3, 1/3; Mt. 12, 9/14) werden nur teilweise auf den Einfluss von Geistern zurückgeführt (Ferngren 986). Nach der Heilung des epileptischen Jungen fragen die Jünger, warum sie den Dämon nicht austreiben konnten (Mc. 9, 28f). Man ist vertraut mit der Vorstellung von dämonischen Einflüssen u. Besessenheit als Lebensbedrohung, ohne sich mit ihrer Deutung kritisch auseinanderzusetzen. Indem Jesus durch *Exorzismus (Mc. 9, 25; Mt. 9, 32/4; 12, 22/4; Lc. 11, 14f; K. Thraede: o. Bd. 7, 58/63), Berührung u. *Handauflegung (Mc. 7, 33; 8, 23. 25; Mt. 9, 29; D. Korol: o. Bd. 13, 485) sowie durch sein Wort (Mt. 8, 8; Lc. 7, 7) heilt, sollen ,die Werke Gottes ... offenbar werden' (Joh. 9, 3f). Jesus wird in den christl. Gemeinden erinnert als der, in dem sich prophetische Verheißung erfüllt (Jes. 29, 18f; 35, 5f), u. mit dessen Zuwendung zum Menschen die Zeit des Heils begonnen hat, was in den Wunderheilungen körperlicher Gebrechen manifest wird (Mt. 11, 3/6;

Lc. 7, 20/3; Act. 3, 2; 8, 7), sofern der aufgezeigte Weg glaubend realisiert wird (Mc. 11, 20/6).

c. Soziale Folgen. Im NT geht M. / Behinderung einher mit Armut u. einer Veränderung der sozialen Beziehungen. Hinsichtlich des Mannes mit der verdorrten Hand handelt es sich um einen Fall von besonderer sozialer Tragweite, wie aus Jesu Frage an die Schriftgelehrten, worin Heilen mit dem Retten eines Menschenlebens u. Nichtheilen mit Töten gleichgesetzt sind, deutlich wird (Mc. 3, 3; Mt. 12, 9/14; die Brisanz einer möglichen Arbeitsunfähigkeit wird in der apokryphen Überlieferung deutlich benannt, wenn der Mann sagt: ,Ich war Maurer u. verdiente mit [meinen] Händen [meinen] Lebensunterhalt; ich bitte dich, Jesus, dass du mir die Gesundheit wieder herstellst, damit ich nicht schimpflich um Essen betteln muss' [Nazaräer-Ev. 10 (Hennecke / Schneem.[6] 1, 134)]; K. Berger / Ch. Nord [Hrsg.], Das NT u. frühchristl. Schriften [2005] 983). Act. 3, 2 bittet der von Geburt an Gelähmte am Eingang zum Tempel um Almosen. Behinderung führt, wie chronische Krankheit (Mc. 5, 26), zu Armut u. zwingt zum Betteln. Lc. 6, 6 deutet die Möglichkeit des sozialen Abstiegs als Folge von Behinderung an, indem er im Vergleich zu Mc. 3, 1 ergänzt, dass bei dem Mann mit der abgestorbenen Hand die rechte betroffen war. Der gelähmte Mann, der am Teich von Bethesda in einer ,Menge von Kranken, Blinden, Lahmen, an Abzehrung Leidenden' auf das Aufwallen des Wassers wartet (Joh. 5, 2), bettelt nicht, sagt aber von sich, dass er allein sei u. ihm niemand helfe, rechtzeitig in den Teich zu gelangen (ebd. 5, 7). Andere Textstellen lassen fraglich erscheinen, wie weit Behinderte sozial isoliert waren. Der Gelähmte in Mc. 2, 3 wird von vier Männern zu Jesus getragen. Der von Geburt an gelähmte Mann (Act. 3, 2) wird täglich an die Tür des Tempels gesetzt, u. wenn in Lydda der seit acht Jahren gelähmte Aeneas das Bett nicht verlassen konnte (ebd. 9, 33), muss er gepflegt worden sein.

II. Alte Kirche. Die christl. Autoren greifen zur Bezeichnung der M., sofern nicht näher spezifiziert, auf die in der paganen Literatur u. namentlich der Medizin geläufige Terminologie zurück (δυσμορφία; Ableitungen von πήρ- wie πήρωσις, ἀνάπηρος; lat. deformitas; s. o. Sp. 929/32). Im Kontext des Prodigienwesens findet sich τέρας, lat. monstrum (A. Szantyr, Art. monstrum: ThesLL 8, 1446). So bedient sich auch Augustinus bei der Schilderung der mannigfach gebildeten Naturen weiterhin dieser Terminologie u. unterscheidet in Anlehnung an Cic. div. 1, 93: ,Monstra heißen sie von monstrare zeigen, weil sie etwas durch ein Zeichen anzeigen, ostenta von ostendere hinweisen, portenta von portendere ankündigen, also als bevorstehend ankündigen, prodigia von porro dicere im voraus sagen, also die Zukunft voraussagen' (civ. D. 21, 8; dt. Übers.: W. Thimme). Ist von δυσμορφία oder deformitas die Rede, lässt sich mitunter nicht exakt zwischen Hässlichkeit u. dem Vorliegen einer echten M. trennen (zB. Eus. praep. ev. 8, 14, 31; Greg. Nyss. in Cant. comm. 2 [GregNyssOp 6, 53]; vgl. die deformitas, die nach Lact. mort. pers. 38, 3 Frauen vor einer Vergewaltigung durch *Maximinus Daia bewahrt; vgl. auch Ambr. parad. 7, 37: ein wohlgestalteter Körper verführt eher zum Laster als deformitas). Wenngleich der Glaube an Dämonen als Ursache für Leiden aller Art im 2. Jh. nC. an Bedeutung gewinnt (Ferngren 995f; vgl. Orig. in Mt. comm. 13, 6 [3, 220 Lommatzsch]: wirkungsmächtige Zurückweisung einer physischen Erklärung für die *Epilepsie zugunsten dämonischer Verursachung [J. H. Waszink: o. Bd. 5, 830f]), werden durchaus auch sachliche Gründe für M. vertreten (Hieron. in Hes. comm. 6, 18, 5/9 [CCL 75, 235]; *Menstruation) ebenso wie für Krankheiten eine natürliche Ursachenerklärung weiterhin maßgeblich bleibt (Ferngren 994f; vgl. die aufgeschlossene Haltung des Basilius gegenüber den Erkenntnissen der Medizin, dazu M. Dörnemann, Krankheit u. Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter [2003] 195/200).

a. Empirie u. Auferstehungsleib. Konkrete M. werden bei den Kirchenvätern nur selten erwähnt. So kennt Hieronymus eine angeborene parvitas vel enormitas membrorum (in Hes. comm. 6, 18, 5/9 [CCL 75, 235]), großes Aufsehen aber erregte die Gestalt eines Doppelmenschen mit einem Bauch, zwei Köpfen, vier Händen u. zwei Füßen (Hieron. ep. 72, 2 [CSEL 55, 9f]; Aug. civ. D. 16, 8; ebd. eine Aufzählung weiterer M. wie Hexadaktylie, mondsichelförmige Füße mit nur je zwei Zehen, *Hermaphroditen). Eine besondere Rolle spielt angesichts von M. die Frage, ob u. inwiefern es sich um menschli-

che Wesen handelt, die an der Auferstehung von den Toten teilnehmen werden, u. wie dabei der Leib gestaltet sein wird. Aug. civ. D. 16, 8 meint, dass Missgeburten, wenn sie auch nur kurz gelebt haben, in dem Leib auferstehen werden, der ihrer Seele eigentlich entsprochen hätte (enchir. 23, 84/7 [CCL 46, 95f]). Siamesische Zwillinge werden sich getrennt u. jeder in seinem Leib vorfinden, so wie Kinder grundsätzlich in der im Samen ursprünglich vorgegebenen Körpergröße u. -gestalt auferstehen werden, die bei weiterer Entwicklung entstanden wäre (vgl. ebd.; civ. D. 22, 14). M., insgesamt alles Deformierte u. Hässliche, werden bei der Auferstehung der Toten nach der natürlichen Ordnung neu gestaltet, wobei die Menge der Stofflichkeit gleich bleibt, M. aber verschwunden sein werden (ebd. 22, 19). – Teratogenetisch unterscheidet Augustinus drei Arten körperlichen Wachstums: notwendiges Wachstum, das das natürliche Größenverhältnis zwischen den Gliedern herstellt (ebd. 22, 14), überflüssiges Wachstum, das durch Wucherung zum Missverhältnis unter den Gliedern führt (22, 19), sowie das Wachsen überzähliger Glieder (zB. Hexadaktylie: 16, 8; zu einer ganz ähnlichen Einteilung schon bei Aristoteles s. o. Sp. 941).

b. Deutungen von Missbildung. 1. Allgemeines. Während die Frage nach einer Rechtfertigung von *Krankheit innerhalb der Schöpfungsordnung vielfach diskutiert wird (Dörnemann aO. 134/8 [Origenes]. 195/7 [Basilius]; K.-H. Leven, Medizinisches bei Eusebios v. Kaisarea [1987] 61f), äußern sich zum Auftreten von M. vor allem Augustinus u. Origenes. Ersterer geht davon aus, dass es Gott weder unmöglich ist, Gestalten nach seinem Belieben zu schaffen, noch die von ihm gebildeten Naturen umzuwandeln (civ. D. 21, 8). Fremd anmutende Körpermerkmale bilden daher ebenso wenig einen Widerspruch zum Postulat der Einheit von Schöpfung u. Menschheit, deren Verschiedenheiten, zB. der Hautfarbe, von geographischer Lage u. Entfernung des Wohngebiets von der Sonnenbahn abhängen (Theodrt. provid. 7 [PG 83, 673f]), wie Gestalten mit offensichtlichen Deformierungen, wenn zB. jemand mit mehr als fünf Fingern geboren wird (Aug. civ. D. 16, 8). Nichts ist umsonst oder zwecklos erschaffen, auch wenn der Zweck im Kontext der Schöpfung nicht unmittelbar einleuchtet (Basil. hex. 5, 4 [SC 26, 292/4]). Von daher können Phänomene, die dem Anspruch der Harmonie des aus schönen Gliedern bestehenden Körpers (vgl. Aug. conf. 13, 28) widersprechen, nicht Anlass zur Kritik an der von Gott gewollten Ordnung sein, da diese insgesamt zu überblicken der sterbliche Mensch nicht in der Lage ist, so dass er über Sinn u. Stellenwert von Gebrechen im Ganzen nicht zu urteilen vermag (Aug. civ. D. 12, 4f; 21, 8). Dem Menschen kommt es also nicht zu, an der Vorsehung des Schöpfers wegen unangenehmer Teilerscheinungen u. seiner eigenen Endlichkeit zu zweifeln. – Tugend u. Laster gehen beim Menschen von dessen Seele aus (Aug. Gen. ad litt. 7, 6 [CSEL 28, 1, 205f]). Der Mensch ist belebt u. beseelt durch das Gute u. Abbild der Güte Gottes, die wie das *Licht alles Geschaffene formgebend durchdringt, woraus folgt, dass jeder Körper, der nicht der Ordnung entsprechend geformt ist, die Schuld daran in sich trägt, indem er untauglich ist, das Licht in sich einzulassen (PsDion. Areop. div. nom. 4, 1/4 [PTS 33, 143/9], bes. 4, 4 [147f]). Der Mensch ist Abbild Gottes (Gen. 1, 26f; Iren. demonstr. 11 [SC 406, 98]; Greg. Nyss. or. catech. 5 [GregNyssOp 3, 4, 16f]; hom. opif. 4 [PG 44, 136]; Aug. in Joh. tract. 3, 4; 18, 10 [CCL 36, 21f. 186]; trin. 12, 11 [16] [ebd. 50, 370]; vgl. Greg. Naz. or. 38, 11 [SC 358, 124/6]; *Ebenbildlichkeit), Glied am Leib Christi u. sein Körper Tempel des göttlichen Geistes (vgl. 1 Cor. 3, 16; 6, 15; Iren. haer. 5, 6, 2 [SC 153, 80/4]). Origenes fragt, was die Ursache dafür ist, dass die Gelähmten gelähmt sind, während doch alle Menschen nach Gottes Abbild u. somit alle Glieder an ihnen vorgängig gesund geschaffen sind (in Jer. hom. 2, 1 [GCS Orig. 3, 17]). Ursache einer Veränderung zum Defizienten kann, da Gott als Inbegriff des Schönen u. Guten stets seinem Wesen Entsprechendes hervorbringt, nur im Willen des Menschen liegen, der sich durch die Wirkung der Affekte zum eigenen Nachteil wandelt, wenn der Zorn des Menschen nicht vernunftgeleitet eintritt, zB. für *Gerechtigkeit, sondern zu Taten führt, in denen Begierden vorherrschen (Orig. in Gen. hom. 1, 17 [ebd. 6, 20f]). Die Existenz verkrüppelter u. von Kindheit an behinderter Menschen ist somit angesichts der unverkennbaren Ordnung kein Grund, an der Vorsehung zu zweifeln; denn die Ursache liegt im Menschen selbst u. dessen Sündigkeit (Joh. Chrys. in Eph. hom. 19,

3f [PG 62, 130/2]). – Das Böse, hervorgerufen vom Gegner des göttlichen Willens, bedeutet Verkehrung der von Gott gewollten Ordnung, an der der Mensch durch den bis auf Adam zurückgehenden Ungehorsam (vgl. Macar. serm. H 15, 48/51 [PTS 4, 154/6]) mitwirkt u. durch seinen Widerspruch gegen den Schöpfer zum Urheber seines Verderbens wird (Tert. spect. 2, 9/12). Krankheit u. M. haben ihre Ursache nicht in Gott, sondern in der Bosheit des Menschen u. ereignen sich wie jede Naturkatastrophe zur Ermahnung des von Gott abgefallenen Menschen. Gott selbst wird somit von jeder Verursachung u. Schuld ausgenommen. M. wird zum sichtbaren Ausdruck für Sünde u. Widerspruch gegen die von Gott gewollte Ordnung, u. der in seinem Willen fehlgeleitete Mensch selbst zur Ursache der Übel in der Welt (Basil. hom. 9, 2f [PG 31, 332f]; ClavisPG 2853; vgl. hex. 2, 4f [GCS NF 2, 28/30]; Joh. Chrys. in 1 Thess. hom. 9, 4 [PG 62, 451/3]; Ambr. hex. 1, 8, 30). Die pagane Sitte, das Auftreten von M. wie die sehr seltene Geburt von Zwitterwesen als Prodigien zu sehen, wird abgelehnt (vgl. Eus. praep. ev. 2, 2, 15; Leven aO. 16).

2. Ausdruck des Bösen. Augustinus setzt sich mit dem Phänomen der M. besonders in civ. D. 16, 8 auseinander, wobei er sich vor allem auf Plinius' Darstellung (n. h. 7, 15/30; s. o. Sp. 944f) stützt (R. Wittkower, Allegorie u. der Wandel der Symbole in Antike u. Renaissance [1984] 87/96), u. schließt eine Deutung an, in der periphere Fabelvölker (s. o. Sp. 927f) u. menschliche M. mit der Frage nach der Möglichkeit des Bösen in einer als Gottes Schöpfung begriffenen Welt zusammengebracht werden. Körperliches Anderssein wird zum Ausdruck des Widerspruchs gegen Gottes Schöpfungsordnung, während Exoten u. Menschen mit M. marginalisiert u. moralisch stigmatisiert werden. Augustinus erkennt an, dass jeder, mag er noch so fremdartig erscheinen (civ. D. 16, 8), Mensch ist. Der Eindruck fremd anmutender Hässlichkeit wird wie bei Plinius d. Ä. auf die eingeschränkte Erkenntnisfähigkeit des Menschen zurückgeführt. Augustinus unterstellt Gottes Tun auch dann Sinn, wenn dieser für den Menschen im einzelnen Phänomen nicht unmittelbar deutlich wird (ebd.); denn nur die allein Gott vorbehaltene Gesamtschau ermögliche, den Sinn der einzelnen Teile im Ganzen zu erkennen. Augustinus will nicht ausschließen (P. Giloy-Hirtz, Begegnung mit dem Ungeheuer: G. Kaiser [Hrsg.], An den Grenzen der höfischen Kultur [1991] 195/8), ist aber genötigt, die Einheit der Schöpfung als Werk Gottes angesichts der Tatsache, dass es M. gibt, zu rechtfertigen (civ. D. 16, 8). Wenn Welt ‚im ordnenden Akt Gottes, in der lex aeterna' (W. Beierwaltes, Aequalitas Numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen: WissWeish 38 [1975] 149) gründende Ordnung bedeutet, u. Gott als Inbegriff des Wahren, Guten u. Schönen nur hervorbringen kann, was mit ihm als Ursprung übereinstimmend schön ist (civ. D. 11, 22), die Gesetze natürlicher Entstehung u. Veränderung somit Ausdruck göttlichen Willens sind, können Erscheinungen des Hässlichen nur Ergebnis eines Widerspruchs gegen die von Gott gewollte Ordnung sein (ebd. 11, 23; P. Michel, ‚Formosa deformitas'. Bewältigungsformen des Hässlichen in mittelalterl. Lit. [1976] 31/53). – In der Deutung der M. als Ausdruck von Unordnung argumentiert Augustinus mit Bezug auf die Noah-Geschichte biblisch-genealogisch. Von Noahs Söhnen Sem, Cham u. Japhet heißt es (Gen. 9, 18/29), Sem u. Japhet hätten den Segen des Vaters erhalten, während Cham in seinem Sohn Kanaan verflucht wurde (ebd. 9, 25), weil der mittlere Sohn Noah, als dieser im Rausch entblößt schlief, nicht zugedeckt, sondern an seine Brüder verraten habe (civ. D. 16, 1). Der Bezug zwischen M. u. dem fluchwürdigen Verhalten wird hergestellt, indem Augustinus die Äthiopier als Nachkommen des Cham bezeichnet (ebd. 16, 11). Die Frage nach der Ursache ungewohnter Körpermerkmale wird so zur Schuldfrage; denn Äthiopien ist das Land, dessen Bewohner zu den sonderbaren Völkern zählen (Herodt. 3, 23; Plin. n. h. 7, 30f) u. in das die mittelalterl. Kartographie Monster u. Fabelwesen eintragen wird (G. Pochat, Der Exotismus während des MA u. der Renaissance [Stockholm 1970] 201/18; J.-G. Arentzen, Imago Mundi Cartographica [1984] 176/91). Indem Augustinus M. moralisch deutet, kann deren Status im Ganzen einer vom Schöpfer als Harmonie gewollten Welt nicht als naturentsprechend, sondern nur negativ als Ausdruck von Widerspruch u. daraus folgender Unordnung bestimmt werden. ‚Monstrum' wird moralisch konnotiert u. verweist (monstrare) auf die Sittlichkeit des Menschen, der, durch M. u. Behinderung ge-

zeichnet, nur mehr als Randerscheinung Teil der Schöpfungsordnung sein kann, indem er noch im Anderssein auf den Sinn, in der Ordnung zu sein, sowie auf die als Ebenbildlichkeit Gottes verstandene Schönheit der ‚normalen' menschlichen Gestalt hinweist.

3. Metapher. Behinderungen u. M. sind in übertragenem Sinne im Hinblick auf den Glauben zu verstehen, wobei die Verheißung des Messias im Hintergrund zu sehen ist (‚dann werden die Augen der Blinden geöffnet ... dann springt der Lahme wie ein Hirsch' [Jes. 35, 5f]; in den entsprechenden Heilungswundern Jesu realisieren sich die Worte des Propheten, vgl. Orig. c. Cels. 2, 48). So wirft bereits *Iustinus Martyr den Juden vor, sie seien ‚ein unvernünftiges, hartherziges, blindes u. lahmes Volk ohne Glauben' (dial. 27, 4). Lahmheit u. Verkrüppelung sind Metaphern für das Volk der Ungläubigen, die nicht erkennen, dass ihre Tempel ‚als Werk von Handwerkern keine Heiligtümer sein können' (Orig. c. Cels. 7, 52; M. Lettner, Zur Bildersprache des Origenes, Diss. Augsburg [1962] 89f; vgl. Clem. Alex. protr. 10, 105; Eus. comm. in Lc. 3 [PG 24, 580]; Theodrt. affect. 3, 3; zur Lahmheit Lumpe 340f). Ähnlich werden als die letzten Glieder der Kirche die Katechumenen, behaftet mit ihren Gebrechen u. M., mit der Zeit gemäß dem *Logos geheilt u. schließlich in Jesu Kirche aufgenommen (Orig. in Mt. comm. 11, 18 [GCS Orig. 10, 65f]). Die Verkrüppelten, Blinden u. Lahmen, die im Gleichnis von den rechten Gästen (Lc. 14, 12/4) zum Mahl geladen werden sollen, deutet Origenes ebenfalls in geistigem Sinne als diejenigen, die noch nicht von der rechten Lehre durchdrungen sind (frg. in Lc. 209 = frg. 83 [SC 87, 538/40]).

c. Versehrtheit als Ausschlussgrund vom Klerus. In den ersten Jhh. waren mit der geistlichen Betreuung der Gläubigen oftmals ‚Älteste' betraut (vgl. Jac. 5, 14; Kittel 11/3), während in die Kompetenz der Diakone insbesondere sozial-caritative Tätigkeiten fielen, darunter auch die Sorge für die Versehrten u. daher Arbeitsunfähigen (vgl. Th. Klauser, Art. Diakon: o. Bd. 3, 892/7; P. Philippi, Art. Diakonie I: TRE 8 [1981] 624f). Im 4. Jh. kritisiert Gregor v. Naz. scharf die Ausgrenzung der Aussätzigen u. fordert, sie in der Gesellschaft als Mahnung an die allgemeine Schwachheit des Menschen anzuerkennen (or. 14, 12 [PG 35, 872f]; N. Petersen, Geistig behinderte Menschen [2003] 43f). – Während nach jüdischer Sitte jegliche physischen Mängel vom Priesteramt ausschlossen (Lev. 21, 16/23), vertritt die Alte Kirche eine differenzierte Sicht: Nur körperliche Defekte wie Blindheit oder Lahmheit, die einen liturgischen Dienst unmöglich machten, verhinderten eine Aufnahme in den Klerus. Rein äußerliche Verunstaltungen galten nicht mehr als Hinderungsgrund (C. Richert, Die Anfänge der Irregularitäten bis zum ersten allgemeinen Konzil v. Nicäa [1901] 99/101; vgl. Hieron. ep. 52, 10 [CSEL 54, 431/3], der die Forderung, dass ein körperlicher Mangel vom priesterlichen Amt ausschließen solle, als atl. überholt charakterisiert). Verstümmelung, außer freiwillige, sollte nicht von kirchlichen Ämtern ausschließen (Gelas. frg. 9 [488 Thiel]; Gaudemet 127f). Die Forderung in der Syr. Didaskalie (Didasc. apost. 4 [CSCO 401 / Syr. 175, 54]) nach körperlicher Makellosigkeit ist in der Alten Kirche singulär u. als regionales Sondergut anzusehen (G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchliche Amt in der Syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998] 104f). Die Bestimmung des Konzils v. Nicaea vJ. 325, dass Verstümmelung durch ärztliche Eingriffe oder Gewalt in Kriegen oder von Vorgesetzten nicht, freiwillige Verstümmelung hingegen vom Klerikerdienst ausschließen sollte (cn. 1, 1 [1, 83 Beneševič]), wurde später noch dahingehend verschärft, dass auch Menschen mit Einschränkungen hinsichtlich des Augenlichts oder ihrer Mobilität des Kirchenamtes für würdig erachtet wurden, da allein die seelische Integrität wesentlich sei (Const. apost. 8, 47, 77 [SC 336, 304]; vgl. Innoc. ep. 37, 1, 3 [PL 20, 603]). – Hinsichtlich Neugeborener mit M. bestimmte ein Konzil v. Karthago (Brev. Hipp. cn. 4b [CCL 149, 34]), cavendum est ne mortuos etiam baptizari posse fratrum infirmitas credat, woraus zu schließen ist, dass die Taufe von Toten vorgenommen wurde, gegen die sich Gregor v. Naz. (or. 40, 17 [SC 358, 232]) wandte. Es wird nichts darüber berichtet, ob in der Alten Kirche Embryonen, Kinder mit M., sog. monstra u. Missgeburten getauft wurden. Inwiefern die kirchliche Sicht mit den juristischen Vorgaben konform geht, ist aus den Quellen nicht ersichtlich (nach Paul.: Dig. 1, 5, 14 waren Missgeburten [monstra], die nicht als menschlich zu erkennen sind, nicht zu den

Kindern zu zählen; erst wenn differenzierte menschliche Körperstrukturen zu erkennen sind, sollte das Neugeborene, auch beim Vorhandensein überzähliger Glieder, als ‚Kind' gelten). – Vom MA an finden sich kirchliche Bestimmungen den Kaiserschnitt betreffend, den auch Kleriker vornehmen sollten, sowie die Taufe im Mutterleib durch eine Röhre (J. Ch. W. Augusti, Die hl. Handlungen der Christen 4 [1825] 118). Bemerkenswert ist, dass bis zum Vaticanum II nach dem Rituale Romanum der Differenzierungsgrad bzw. die Erkennbarkeit menschlicher Züge über die Frage der Taufe frühgeborener u. missgebildeter Foeten entscheiden sollten: Monstrum, quod humanam speciem non prae se fert, baptizari non debet. De quo si dubium fuerit, baptizetur sub condicione: Si tu es homo, ego te baptizo (tit. 2 cap. 1, 22; C. Ch. F. Siegel, Hdb. der christl.-kirchl. Alterthümer in alphabetischer Ordnung 4 [1838] 471f).

d. Ikonographie. In der frühchristl. Ikonographie begegnen M. im Rahmen von Darstellungen der Wunderheilungen Christi (vgl. W. Braunfels, Art. Wunder Christi: LexChrIkon 4 [1972] 542/9), wobei im vorliegenden Kontext besonders die Heilung des Gelähmten (Mc. 2, 1/12; Mt. 9, 1/8; Lc. 5, 17/26), des Mannes mit der verdorrten Hand (Mc. 3, 1/6; Mt. 12, 9/14; Lc. 6, 6/11) u. der verkrümmten Frau (Lc. 13, 10/6) relevant sind. Ebenso wie die Darstellungen von Totenerweckungen lässt sich auch das auf Sarkophagen u. in *Katakomben beliebte Bildthema der Wunderheilung von M. als Ausdruck des Verlangens nach *Erlösung im Jenseits deuten. – Die von M. Betroffenen sind generell nicht durch die Wiedergabe einer körperlichen Deformierung charakterisiert (auch nicht die verkrümmte Frau), so dass die Deutung einer von Christus geheilten Frau, die auf einem zweizonigen Fries-Sarkophag in Arles neben einer Szene mit der Heilung der an Blutfluss Leidenden zu sehen ist, fraglich bleiben muss (G. Koch, Frühchristl. Sarkophage [2000] 168). Kenntlich sind die an M. oder Behinderungen Leidenden bzw. von ihnen Geheilten allein durch ihre Typologie u. Attribute (der Gelähmte ruht auf seinem Bett oder trägt es geheilt davon; Christus berührt bei der Heilung des Blinden [*Blindheit] dessen Augen mit seiner Hand). Weit verbreitet sind Darstellungen mit der Heilung des Gelähmten, die durch ihren Bildtypus leicht lesbar waren. Während dieses Thema in der Sarkophagkunst in vorkonstantinischer Zeit sehr oft anzutreffen ist, in nachkonstantinischer Zeit jedoch rasch an Beliebtheit verliert (Koch aO. 164 mit Beispielen), finden sich Darstellungen des Motivs in der Elfenbeinkunst auch im 5./6. Jh. noch häufig (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 152 Taf. 79: Elfenbeintafel des 6. Jh.; nr. 170 Taf. 86: Pyxis des 5. Jh.; nr. 163 Taf. 83: Pyxis des 6. Jh. u. ö.). Vertreten ist das Bildthema auch auf den Wandbildzyklen der Katakomben (zB. die Malereien des 3./4. Jh. in der Katakombe Ss. Marcellino e Pietro in Rom: Kammer 16, 5; 24, 5; 28, 5; 34, 1; 54, 2; 64, 5; 78, 1 jeweils mit Darstellung des geheilten Gelähmten, sein Bett auf dem Rücken tragend; J. G. Deckers u. a., Die Katakombe Santi Marcellino e Pietro [1987]). Eine Neuerung im Bildtypus, die die Heilung des Gelähmten von Kapharnaum von derjenigen am Teich von Bethesda abgrenzt, ist die Darstellung des Momentes, als der Gelähmte auf seinem Bett durch das Dach des Hauses zu Jesus herabgelassen wird (so dargestellt auf den *Mosaiken von S. Apollinare Nuovo in Ravenna, Anf. 6. Jh.; vgl. G. Bovini, Mosaici di S. Apollinare Nuovo di Ravenna. Il ciclo cristologico [Firenze 1958] 40f Taf. 11). Die in der Kunst selten thematisierte Heilung des seit 38 Jahren Gelähmten ist charakterisiert durch den mittels Wellen angedeuteten Teich von Bethesda (auf einem theodosianischen Sarkophag, Koch aO. 171f). – Abbildungen von M. finden sich über Darstellungen im Kontext von Heilungswundern hinaus in der frühchristl. Kunst nicht. Die unübersehbare Vielfalt an Fabelwesen, monströsen Gestalten u. Darstellungen von M. aller Art, wie sie besonders in der sakralen Bauskulptur der Romanik u. Gotik begegnet (H. Schade, Dämonen u. Monstren [1962]; G. Lascault, Le monstre dans l'art occidental [Paris 1973]; H. Mode, Fabeltiere u. Dämonen. Die Welt der phantastischen Wesen [2005]; C. Kappler, Monstres, démons et merveilles à la fin du MÂ [Paris 1980]; J. B. Friedman, The monstrous races in medieval art and thought [Cambridge, Mass. 1981]; J. Baltrušaitis, Das phantastische MA. Antike u. exotische Elemente der Kunst der Gotik[3] [1997]), ist nicht M., sondern *Mischwesen zuzurechnen. Zur Deutung von M. im Übergang vom MA zur frühen Neuzeit vgl. Neumann aO. (o. Sp. 944) 221/44.

CH. G. BIEN, Erklärungen zur Entstehung von M. im physiologischen u. medizinischen Schrifttum der Antike (1997). – V. DASEN, Dwarfs in ancient Egypt and Greece (Oxford / New York 1993). – M. DEISSMANN-MERTEN, Zur Sozialgesch. des Kindes im antiken Griechenland: J. Martin / A. Nitschke (Hrsg.), Zur Sozialgesch. der Kindheit (1986) 267/316. – W. EBSTEIN, Die Medizin im NT u. im Talmud (1903). – E. EYBEN, Sozialgesch. des Kindes im röm. Altertum: Martin / Nitschke aO. 317/63. – G. B. FERNGREN, Art. Krankheit: o. Bd. 21, 966/1006. – R. S. J. GARLAND, The eye of the beholder. Deformity and disability in the Graeco-Roman world (Ithaca / New York 1995). – J. GAUDEMET, L'église dans l'Empire Romain (IVe-Ve s.) = HistDroitInstÉglOcc 3 (Paris 1958). – D. GOUREVITCH, L'enfant handicapé à Rome. Mise au point et perspectives: Medicina nei Secoli 18 (2006) 459/77. – B. ISAAC, The invention of racism in classical antiquity (Princeton, NJ 2004). – N. KELLY, The theological significance of physical deformity in the Pseudo-Clementine ‚Homilies': Perspectives in Religious Studies 34 (2007) 77/90. – H. KITTEL, Die Behinderung des Bischofs u. ihre Behebung im Altertum. Eine rechtsgeschichtl. Unters., Diss. Rom (1962). – E. LESKY, Die Zeugungs- u. Vererbungslehren der Antike u. ihr Nachwirken (1951). – I. M. LONIE, The Hippocratic treatises ‚On generation', ‚On the nature of the child', ‚Diseases IV'. A commentary = Ars medica 2, 7 (Berlin / New York 1981). – A. LUMPE, Art. Hinken: o. Bd. 15, 335/7. – A. MEHL, Behinderte in der antiken griech. Gesellschaft: M. Liedtke (Hrsg.), Behinderung als pädagogische u. politische Herausforderung (1996) 119/35. – M. MICHLER, Die Dysmelien u. Amelien im Rahmen der antiken M.theorien u. ihr Einfluß auf Ambroise Paré: Medizinische Welt NF 15 (1964) 1339/44; Die Krüppelleiden in ‚De morbo sacro' u. ‚De articulis': ArchGeschMed 45 (1961) 303/28. – J. N. NEUMANN, Die Mißgestalt des Menschen. Ihre Deutung im Weltbild von Antike u. Früh-MA: ebd. 76 (1992) 214/31. – J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin (1911). – A. DE QUATREFAGES, Les Pygmées d'Homère, d'Aristote, de Pline, d'après les découvertes modernes: JournSav 47 (1881) 94/107; 46 (1882) 345/63. 457/78. 694/712. – M. SCHMIDT, Hephaistos lebt. Unters. zur Frage der Behandlung behinderter Kinder in der Antike: Hephaistos 5/6 (1983/84) 133/61.

Josef N. Neumann.

Mithras (Mithraskult).

A. Allgemeines. Der röm. M.kult ist die im westl. Mittelmeerraum zwischen dem 2. u. 4. Jh. nC. weitverbreitete Fortsetzung eines achämenidischen Kultes, der sich in Kleinasien im hellenist. Zeitalter ein Nischendasein verschafft hatte. Die Art der Kontinuität ist aber umstritten. Der franco-belgische Religionshistoriker F. Cumont (1868/1947) hat hierzu zwei ‚große Geschichten' (‚grands récits') vorgelegt: 1) Nach dem Muster der griech. Rezeption des Isiskultes soll der M.kult eine translatio Romana der mazdayaznischen Religion (d. h. des Ahura Mazdah) gewesen sein (Cumont, Textes; ders., Mysterien); 2) Als wichtiger Bestandteil der Kategorie hellenistischer Mysterienreligionen (‚religions orientales') soll er durch neue Formen der subjektiven Religiosität den Weg für den christl. Glauben vorbereitet ha-

ben (ders., Religions xi/lxxiv). Beide Thesen hatten in der 1. H. des vorigen Jh. großen Erfolg, gerade weil ihnen das Modell eines idealisierten, auf eine Theologie zentrierten innerlichen Christentums zugrunde lag. Seit der Kritik der 1970er Jahre steht aber fest, dass der tatsächlich iran. Inhalt des röm. M.kultes gering war (Beck, Cumont 2063/71). Ernstzunehmende Kritik hat zudem sowohl die historische Bedeutung der sog. oriental. Kulte wie auch die Kohärenz der gesamten Kategorie hinterfragt (R. MacMullen, Paganism in the Roman Empire [New Haven 1981]; moderater: N. Belayche / E. Rébillard, ‚Cultes orientaux' et pluralisme religieux: Bonnet 137/50; C. Bonnet / V. Pirenne-Delforge / D. Praet [Hrsg.], Les religions orientales dans le monde grec et romain [Brussel 2009]). Auch die Kategorie ‚hellenistische Mysterienreligion' hat sich weitgehend als historische Fiktion erwiesen (vor allem W. Burkert, Antike Mysterien[3] [1994]), die jetzt hauptsächlich nur in bestimmten nationalen Forschertraditionen (zB. U. Bianchi, The religio-historical question of the mysteries of Mithra: ders. 3/29; G. Casadio, Ancient mystic religion: Mediterraneo Antico 9 [2006] 485/534) oder in der Populärwissenschaft (zB. M. Giebel, Das Geheimnis der Mysterien [Zürich 1990]; H. Bowden, Mystery cults in the ancient world [London 2010]) aufrechterhalten wird (dagegen: Turcan, Cultes; Alvar). Diese kritischen Ansätze implizieren die Schaffung neuer sinnstiftender Kontexte, die aber nur im Rahmen einer neuartigen ‚großen Geschichte' der Religion des röm. Imperiums denkbar sind (vgl. J. Rüpke [Hrsg.], Antike Religionsgesch. in räumlicher Perspektive [2007]). Andererseits hat die stetige Erweiterung der Beweislage des M.kultes durch archäologische Befunde der Nachkriegszeit zur Anerkennung von dessen lokaler Diversität bzw. Regionalität geführt. Während man sich seit Cumont darum bemüht hat, ‚den' M.kult zu ‚rekonstruieren', wobei sich der Religionshistoriker bei dem Versuch, die unterschiedlichsten Indizien in Übereinstimmung zu bringen, selbst zwangsläufig als post-historischer M.-Theologe inszeniert (Merkelbach zB. stellt den Kult als ein auf der Basis des platonischen ‚Timaios' künstlich erzeugtes Phantasieprodukt dar; D. Ulansey, The origins of the mithraic mysteries [New York 1989] als eine Reaktion auf die vermeintliche Entdeckung der Präzession der Tagundnachtgleiche [dazu N. Swerdlow: ClassPhil 86 (1991) 48/63; M. Clauss: Klio 83 (2001) 219/25]), wird es in diesem Artikel vorgezogen, die Heterogenität des primären, d. h. archäologischen, Beweismaterials hervorzuheben (vgl. ders., Mysterien 26f). Während Texten (‚Quellen'), gleich welchen Ursprungs, früher eine privilegierte epistemische Stellung in der Forschung eingeräumt wurde, nimmt diesen Platz nunmehr die archäologisch-epigraphische Befundlage ein. Die Inhalte der wenigen diskursiven Texte werden somit prinzipiell nicht primär als ‚Gegebenheiten' betrachtet, sondern in Bezug auf ihre unterschiedlichen Erkenntnisinteressen untersucht. Daher scheint eine Differenzierung angebracht zu sein, u. zwar zwischen dem archäologisch-epigraphisch belegten Kult, hier als ‚organisierter Kult' bezeichnet (ungeachtet aller örtlichen, regionalen bzw. zeitlichen Variationen), u. den Interpretationen bzw. Varianten, die uns diskursive Texte präsentieren, die nicht unmittelbar im Milieu des organisierten Kultes entstanden. Manche archäologische Einzelaspekte sind zugegebenermaßen problematisch, so zB. provenienzlose, an Sol invictus adressierte Votivgaben oder die Signifikanz der Vierzahl nicht dezidiert mithräischer Gottheiten in Mithräen. Sie werden aber in der folgenden Darstellung ausgeklammert.

B. Name. I. Namensformen. Der Gott M. ist eine Prägung des indo-iran. Zweigs der Proto-Indoeuropäer. Der früheste Textbeleg, mi-it-ra-aš-ši-il, findet sich in einem Vertrag zwischen dem hethitischen Großkönig Šuppiluliuma I u. Sattiwaza / Mattiwaza / Kurtiwaza, Herrscher des mitannischen Pufferstaates am Euphrat (ca. 1380 vC.), dessen aristokratische Schicht anscheinend aus dem indischen Raum stammte (P. Thieme, The ‚Aryan' gods of the Mitanni treaties: JournAmOrSoc 80 [1960] 301/17). Der vedische Name war Mitra (Rgveda 3, 59 [dt.: K. F. Geldner (Hrsg.), Der Rig-Veda 1 (Cambridge, Mass. 1951) 406f]). Im avestischen Dialekt des Altiran. hieß er Miϑro- (nom.; Stamm: Miϑra-), im altpers. Dialekt (Parsa Fars, südwestl. Iran) *Miça, obwohl Miϑra- mehrmals in den altpers. Inschriften vorkommt (G. Bonfante, The name of Mithra: Duchesne-Guillemin 47/58), u. unter Einfluss des Parthischen im Arsakidenreich (ca. 238 vC./ca. 227 nC.) Myhr / Mihr, armen. Mehr.

Die früheste belegte griech. Form ist Μίτρα (Herodt. 1, 131), später Μίθρης (Xen. inst. Cyr. 7, 5, 53; Plut. Is. et Os. 46, 369E; Lucian. Iupp. trag. 8; Nonn. Dion. 21, 250) oder Μίθρας (Iustin. apol. 1, 66; Dio Cass. 63, 5, 2; Porph. antr. nymph. 6; PGM V 4; Iulian. Imp. or. 11 [4], 155B [2, 2, 134 Bidez / Lacombrade]), lateinisch M. (Stat. Theb. 1, 720; Tert. bapt. 5; Firm. Mat. err. 5, 2). Die Standardform in lateinischen Inschriften ist M., mit vielen orthographischen u. phonetischen Variationen, zB. Mythras, Mitras, Metras, Mithre (Dat.), Mitre (Dat.), Midre (Dat.), Mythirae (Dat.). Theophore Eigennamen mit altiranisch Miϑra- kommen sehr häufig vor (mind. 45 Namen, ca. 300 verschiedene Personen zwischen dem 8. Jh. vC./4. Jh. nC.), nicht nur im iran. Stammgebiet, sondern auch in der elamischen, akkadischen, aram., lykischen u. lydischen, griech. u. röm. Onomastik, sagen aber wenig über die Verbreitung des M.kultes aus (R. Schmitt, Die theophoren Eigennamen mit altiranisch *Miϑra-: Duchesne-Guillemin 395/455).

II. Deutung des Namens. Obwohl etymologische Überlegungen in solchen Kontexten wenig Aussagekraft besitzen, wird indo-iranisch Mitra meistens als Entwicklung von einem neutralen Abstraktum mitrám erklärt, d. h. entweder *mi-, ‚aufstellen, befestigen, festlegen‘, oder *mi-, ‚austauschen‘, + instrumentales Suffix -tra-, mit der Bedeutung ‚Vertrag / Abkommen / Vereinbarung‘. Im klass. Sanskrit bedeutet mitrá- (mask.) ‚Freund‘. Im iran. Kulturbereich bedeutet das Substantiv miϑra ‚Vertrag / Abkommen‘, das avestische Adjektiv miϑro-druj ‚vertragsverletzend‘ (M. Mayrhofer, Die bisher vorgeschlagenen Etymologien u. die ältesten Bezeugungen des Mithra-Namens: Duchesne-Guillemin 317/25).

C. Inder u. Iraner. Im iran. Altavesta wird Miϑra- überhaupt nicht erwähnt; er kommt erst in den Yašts (‚Götterhymnen‘) des Jüngeren Avesta vor, das in ungefähr dieser Form vielleicht im 5./4. Jh. vC. entstanden ist, aber erheblich ältere Traditionen mit einbezieht. Das Schweigen des Altavestas weist nicht, wie manchmal angenommen, auf eine Ablehnung der yazata- (‚Götter‘) hin, die stets in die lose strukturierte, regional differenzierte zarathuštrische Religion einbezogen wurden.

I. Vedischer Mitra. In der indischen Tradition ist Mitra vor allem eine der vielen Gottheiten, die die kosmische, soziale u. körperliche Ordnung (ṛta) aufrechterhalten bzw. wiederbringen (J. Gonda, The Vedic God Mitra [Leiden 1972] 91/101). Meistens aber wird er in der Rgveda zusammen mit Varuna invoziert, eines der typischen vedischen Götterpaare (devatā-dvandva), die zusammen die Welt hervorgerufen haben u. deren Ordnung aufrechterhalten.

II. Mitanni. Auch die oben erwähnten mitannischen Verträge invozieren wahrscheinlich solche vedischen Götterpaare, zB. Mitra-Varuna, Indra (-Agni), die zwei Nasatyas, die den Eidbruch belangen (M. Mayrhofer, Die Indo-Arier im alten Vorderasien [1966] 13/7).

III. Miϑra im ‚Jungavesta‘. In der zarathuštrischen Tradition war M. stets einer der prominentesten Götter (M. Boyce, On Mithra's part in Zoroastrianism: BullSchOrAfrStud 32 [1969] 12/20; dies., Mithra the king and Varuna the master: Philologica et Linguistica, Festschr. H. Humbach [2001] 239/57). Der 10. (*Miϑra-) Yašt stellt den Gott als potenten, achtsamen Verbündeten seines Vaters Ahura-Mazda dar (1. 92. 103. 120 [I. Gershevitch (Hrsg.), The Avestan Hymn to Mithra (Cambridge 1959) 74. 100. 118. 124. 132]). Dessen Brüder sind Rašnu u. Sraoša, die zusammen mit ihm die Vertragsbrecher gewaltsam vernichten (ebd. 41f. 100 [94. 122]), seine Schwestern sind Aši, die M.' Streitwagen lenkt (ebd. 68. 76. 143 [104. 108. 144/6]; vgl. Yašt 17, 16 [K. F. Geldner (Hrsg.), Avesta 2 (1889) 234; dt.: F. Wolff, Avesta (Straßburg 1910) 279]), u. die mazdayaznische Religion (Yašt 10, 68 [Gershevitch aO. 104]). Seine Heimat befindet sich im Paradies, oberhalb des hl. Berges Hara (ebd. 49f. 88 [98. 114]). Diejenigen, die den Gott wahrhaftig verehren, werden mit Kraft, Reichtum, Sieg, gutem Ruf u. reinem *Gewissen belohnt (ebd. 30. 33. 112 [88. 128]), böse Dämonen dagegen werden von seinen zahllosen Waffen ebenso vernichtet wie schlechte, verräterische Menschen, Familien u. Länder, die ‚Besitzer der Unwahrheit‘, die arglistig u. hinterhältig agieren (18. 23. 26. 48. 95/7. 128/33 [82. 84. 86. 96/8. 120. 136/40]). Genau wie der vedische Mitra garantiert er landwirtschaftliche Prosperität, indem er Regen hervorruft (61 [102]), Frieden gibt (29. 34 [86. 90]), vor Tod u. Zorn schützt (87. 93 [114. 118]). Krankheit, Krieg, Tod u. Armut gelten als Strafe für verräterisches

Handeln (P. Thieme, M. in the Avesta: Duchesne-Guillemin 501/10). Die eschatologische Funktion des M. als Totenrichter dagegen, die im sassanidischen Zoroastrismus bedeutend war, wird im Yašt 10 nicht thematisiert.

IV. Miϑra im Achämenidenreich. Eine politische Version der mazdayaznischen Religion spielte im Achämenidenreich (ca. 558/330 vC.) eine wichtige Rolle (G. Ahn, Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran [Leiden 1992]): Der König trat als Repräsentant des Ahura Mazdah u. Garant der Gerechtigkeit auf. Obwohl Miϑra sehr gut in dieses Bild passt, wird er erst von Artaxerxes II (404/359 vC.) ausdrücklich als königlicher Beschützer zusammen mit Ahura u. Anahit in Susa u. Ekbatana genannt (A^2Sd; A^2Ha. A^2Hb; vgl. A^3Pa: R. G. Kent, Old Persian [New Haven 1953] 154f. 160; R. Schmitt, Die altpers. Inschriften der Achämeniden [2009] 187f. 194/7; Stausberg 175). Die enge Beziehung zwischen Miϑra, der Sonne (xwaršed), u. dem hl. Feuer (Aša) kommt im Gebet des Darius III (336/330 vC.) vor der Schlacht von Gaugamela zum Ausdruck (Curt. 4, 13, 12), eine Anspielung auf die regelmäßigen Gebete (niyāyišn) an diese Gottheiten (M. Boyce, A history of Zoroastrianism 1^3 = HdbOrient 1, 8, 1, 2, 2A [1996] 271f; de Jong 286).

V. Miϑra-Mithres im hellenist. Iran u. Kleinasien. Durch den politischen Verfall des Reiches (331 vC.) verschwand die tragende Legitimation der mazdayaznischen Religion als Staatsreligion (Stausberg 191). Außerhalb des pers. Kerngebiets konnte sie in den Nachfolgestaaten nur dort überleben, wo das Reich aus politisch-strategischen Gründen iranische ‚Ritter', deren Gefolgschaft u. andere Kolonisten angesiedelt hatte, in Westkleinasien zB. in *Karien, *Lydien u. Phrygien. Die sozio-politische Bedeutung dieser Großgrundbesitzerfamilien verschwand zwar relativ schnell, doch ermöglichten sie anscheinend die Ausübung (einer hellenisierten Form) der mazdayaznischen Religion durch geschulte Priester (μάγοι) zB. in Hierokaisareia u. Hypaipa in Lydien u. in Kappadokien (Paus. 5, 27, 5f; Strab. 15, 3, 15; Tac. ann. 3, 60/4; Boyce / Grenet 197/308; de Jong 144/56; P. Herrmann, Magier in Hypaipa: Hyperboreus 8 [2002] 364/9; *Cappadocia). Außer M. gibt es keine epigraphisch nachweisbaren iranischen Kulte im hellenist. Kleinasien (P. Briant, Histoire de l'empire perse [Paris 1996] 697; M. Brosius, Artemis Persike and Artemis Anaitis: Studies in Persian history, Gedenkschr. D. M. Lewis [Leiden 1998] 227/38; die vermeintliche Paarung Anahita-M. ist eine Chimäre). Der wichtigste Hinweis auf einen weitergeführten anatolischen M.kult ist eine in eine Felswand in Südost-Kappadokien (Ariaramneia) gemeißelte Inschrift, die ein vom örtlichen Obmann (στρατηγός) veranlasstes Blutopfer für Mithra nach dem Ritus der magoi (d. h. das Tier wurde mit Keulenschlägen getötet: Strab. 15, 3, 15) dokumentiert: Σαγάριος ... ἐμάγευσε Μίθρᾳ (Boyce / Grenet 272f). Die einzige literarische, viel diskutierte Stelle, Plut. vit. Pomp. 24, 7 (wahrscheinlich der Pompeius-Geschichte des Posidonius entnommen; Turcan, M. 5f), weist auf ‚fremde Opfer' u. Geheimriten zu Ehren verschiedener Götter am Berg Olymp an der lykischen Küste hin (deren Inhalt nicht preisgegeben werden dürfe, τελετάς τινας ἀπορρήτους), von denen diejenigen für Mithra (ἡ τοῦ Μίθρου) Plutarch zufolge zu seiner Zeit (ca. 100 nC.) noch durchgeführt wurden (E. D. Francis, Plutarch's Mithraic pirates: Hinnells, Mithraic studies 207/10). Höchstwahrscheinlich handelt es sich hier um hellenisierte zarathuštrische Kulte in Zusammenhang mit den immer lodernden Naphtha-Feldern an diesem Berg. Eine örtlich differenzierte M.-Rezeption ist auch weiter östlich nachweisbar. In Armenien zB., das von der zarathuštrischen Artaxidendynastie beherrscht wurde, gab es eine von Mehr (oder Vahagn) dominierte Großgöttertrias: Als König Tiridates I 66 nC. nach Rom kam, um seine Rückkehr auf den Thron von Kaiser *Nero bestätigen zu lassen, ehrte er ihn ‚wie ich den Mithra ehre' (Dio Cass. 63, 5, 2: προσκυνήσων σε ὥς καὶ τὸν Μίθραν; Ch. Lerouge, L'image des Parthes dans le monde gréco-romain [Stuttgart 2007] 327/30); auch gibt es viele M.-Traditionen, zB. von einem berittenen Mehr, der in einer nahe des Vansees gelegenen Höhle auf die Rückkehr der Gerechtigkeit zur Erde warte (J. R. Russell, On the Armeno-Iranian roots of Mithraism: Hinnells, Mithraism 183/93). In der *Kommagene weisen die mehr als 30 verschiedenen, zT. sehr aufwändigen Monumente von Antiochus I (ca. 69/35 vC.), vor allem die Kultstätte auf dem Nemrud-Dağ, auf unterschiedliche Identifizierungsversuche zwi-

schen iranischen u. hellenischen Göttern hin, u. a. M., Helios, *Apollon u. *Hermes, den Antiochus I anscheinend als seinen persönlichen Gott (yazata-) verehrte (H. Waldmann [Hrsg.], Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I Kallinikos u. seinem Sohne Antiochos [Leiden 1973] 62/77; Boyce / Grenet 309/49; J. Wagner [Hrsg.], Gottkönige am Euphrat [2000] 11/73; A. Breitenbach / S. Ristow: o. Bd. 21, 246). Eine fundierte historische Schilderung der Tradierung des M.kultes in die röm. Welt hinein ist aus zwei Gründen unmöglich: erstens, weil das Gros der jungavestischen bzw. achämenidischen religiösen Texte u. Kommentare in der sassanidischen Zeit nicht weiterkopiert wurde u. daher unwiederbringlich verloren ist; zweitens, da die verschiedenen ortsgebundenen M.kulte in Kleinasien offensichtlich meist außerhalb der hellenist. Inschriftenkultur der Städte u. ohne charakteristische bauliche Infrastruktur praktiziert wurden (eine wichtige Ausnahme stellt Trapezunt / Ora Ponti Polemoniani dar, dessen kaiserzeitliche Münzen M. als Reitergott abbilden; vgl. K. Ehling, M. equitans auf den kaiserzeitlichen Münzen von Trapezunt: EpigrAnatol 33 [2001] 129/33). Schon das hier vorgelegte Material belegt, dass mehrere Modelle denkbar sind (Beck, Cumont 2068f; ders., Mithraism 31/44; Boyce / Grenet 475/90; M. P. Speidel, Parthia and the Mithraism of the Roman army: Duchesne-Guillemin 479/83). Man denkt nicht (mehr) an eine weitergeführte Institution, zB. am Mithrakana-Fest (vgl. Duris v. Samos: FGrHist 76 F 5), sondern eher an unterschiedliche narrative Schilderungen, die einen religiösen Bricoleur in der späthellenist. Zeit dazu inspirierten, einen privaten M.kult zu gründen, ähnlich dem Zeuskult des Dionysius im lydischen Philadelphia (Ditt. Syll.[3] 985), der allmählich einen bescheidenen lokalen bzw. regionalen Erfolg genoss u. dadurch den Tod des Gründers überleben konnte. Die Hoffnung auf eine mögliche archäologische Lösung des Rätsels (die zwei Höhlen-Mithräen in Dülük) hat sich leider zerschlagen (A. Schütte-Maischatz / E. Winter, Doliche [2004]; vgl. R. L. Gordon: JournRomArch 20 [2007] 602/10).

VI. Mithras in Parther- u. Sassanidenzeit. Der kulturelle Austausch zwischen Iranern u. der griech. Bevölkerung der seleukidischen Kolonien hatte nur begrenzte Auswirkungen auf die Religion der Arsakidenzeit (Stausberg 203). Strabo, dessen Schilderung des Arsakidenreiches eher dürftig ist (J. W. Drijvers, Strabo on Parthia and the Parthians: J. Wiesehöfer [Hrsg.], Das Partherreich u. seine Zeugnisse [1998] 279/93), behauptet, dass ‚die Perser' dieser Zeit M. schlechthin mit der Sonne identifizierten (15, 3, 13: τιμῶσι δὲ καὶ Ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην). In Yašt 10 ist M. der Vorreiter der Sonne (13 [Gershevitch aO. 78]), der mit ihr von Osten nach Westen fährt (67 [104]), u. nachts mit ‚eigenem Licht' nach Osten zurückfährt (95 [120]), dessen Gesicht funkelt wie Sirius (143 [144]). Zu diesem Zeitpunkt also war M. noch nicht mit der Sonne identifiziert (Gershevitch aO. 39f; dagegen G. Gnoli, Sol persice Mithra: Bianchi 726/40). Auf einigen wenigen privaten sassanidischen Siegeln dagegen wird er auf seinem Solarwagen dargestellt (F. Grenet, Mithra. Dieu iranien: Topoi 11 [2001] 35/58, bes. 36f). In diesem Zeitraum etablierte sich zudem der Name dar-i Mihr, ‚Tempel / Palast / Tor von Mihr', für den Feuertempel, wo auch feierliche Eide abgegeben wurden (Boyce, Part aO. [o. Sp. 968] 26/9); der Terminus μιθραῖον = Feuertempel ist auch im ptolemäischen Ägypten belegt (PGurob. 22 Z. 10; 3. Jh. vC.). Im iran.-gnost. *Manichäismus sind Eigenschaften des M. zwei verschiedenen Prinzipien, dem Spiritus Vivens u. dem Dritten Botschafter, verliehen (M. Boyce, On Mithra in the Manichaean Pantheon: A Locust's Leg, Festschr. S. H. Taqizadeh [London 1962] 44/54). Etwa zur gleichen Zeit erscheint M. nicht nur als Richter u. Totenrichter, sondern auch als Vermittlungsinstanz zwischen den beiden antithetischen Prinzipien Ohrmuzd u. Ahreman (S. Shaked, Mihr the judge: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 2 [1980] 1/30), eine Rolle, die ihm laut Plut. Is. et Os. 46, 369E schon in den priesterlichen Spekulationen der postachämenidischen Zeit zugeschrieben wurde. Es gibt mehrere Hinweise auf spätzeitliche M.-Ehrung in Bactriana u. Sogdiana (Grenet aO. 37/44).

D. Mithras im Röm. Reich. I. Geschichte u. Verbreitung. In den frühesten literarischen Belegen wird M. als eine völlig fremde Gottheit dargestellt. Bei Stat. Theb. 1, 719f (seu Persei sub rupibus antri | indignata sequi torquentem cornua Mithram; ca. 80/90 nC.) wird er zusammen mit dem achämenidischen Ahura-Mazda u. dem ägypt. Osiris

als eine Hypostase von Helios-Apollo aufgelistet (Turcan, Mithriacisme 127/34); für Momus (bei Lucian. deor. conc. 9; ca. 165 nC.) ist er ‚der Meder', der eine pers. Jacke (κάνδυς) u. eine phrygische Mütze (τιάρα) trägt u. kein Griechisch spricht (Quellenslg. mit ital. Übers.: E. Sanzi [Hrsg.], I culti orientali nell'impero romano [Cosenza 2003] 411/41). Die frühesten bekannten Tempelbauten sind auf der Basis der Keramikfunde auf ca. 80/110 nC. datierbar; die ersten (wenigen) Votivinschriften gehören dem gleichen Zeithorizont an. Sowohl die geographische Verteilung dieser Belege wie auch der relativ privilegierte Status der Dedikanten sprechen gegen die These, der Kult sei nicht in Kleinasien, sondern in Zentralitalien (Rom; Ostia) entstanden u. habe sich von dort bis zum Rhein u. zum Donaugebiet ausgebreitet (M. J. Vermaseren, M. in der Römerzeit: ders. 96/120, bes. 96/103; Merkelbach 160f; Clauss, Mysterien 31f; B. Jacobs, Die Herkunft u. Entstehung der röm. M.-Mysterien [1994] 27/33). Andererseits kann man keine eindeutigen Ausbreitungswege von Kleinasien aus verfolgen, wie es zu erwarten wäre. Die frühesten Träger waren offensichtlich nicht Auxiliarsoldaten, wie einst von Cumont behauptet (Religions 232), sondern zumeist Kaufleute u. privilegierte Sklaven. Wie alle spezialisierten Kulte der röm. Welt profitierte auch der M.kult vom ‚hodologischen Raum' des Reiches, d. h. den kommunikativen Möglichkeiten, die im Mittelmeerraum durch politische Einheit, Straßenbau u. Intensivierung der wirtschaftlichen Beziehungen entstanden waren. Es folgte eine stetige Ausbreitung im Röm. Reich: Das erste bekannte Mithräum in *Mainz wurde ca. 120 nC. gegründet; Köln II, Bornheim-Sechtem (1. Phase), Stockstadt II zwischen 130/60, Virunum I ca. 150 (G. Piccottini, M.tempel in Virunum [Klagenfurt 1994] 25); die ersten beiden Tempel in Ostia ca. 160 (Becatti 59/68. 87/92). In weiten Teilen des Imperium dagegen, zB. Gallien, Hispanien, Südbritannien, Nordafrika u. im ganzen Ostmittelmeerraum, wurde der Kult nur vereinzelt rezipiert. Bisher sind ca. 135 M.-Tempel im Röm. Reich lokalisiert u. ausgegraben worden (fast 40 davon seit 1960). Abgesehen von spärlichen Indizien im römerzeitlichen Kleinasien blieb er stets ein privater, von der öffentlich unterstützten stadtröm. bzw. Polis-Religion ausgeschlossener Kult. Entgegen einer weitverbreiteten Annahme lag der zahlenmäßige Schwerpunkt der Anhängerschaft selten auf der Armee, von wenigen Standorten (zB. Nordbritannien, Lambaesis, Carnuntum, Aquincum, Apulum, Potaissa usw.) abgesehen (Clauss, Cultores 267/70; R. L. Gordon, The Roman army and the cult of M.: Y. Le Bohec / C. Wolff [Hrsg.], L'armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain [Paris 2009] 379/450). In Germanien finden sich die meisten M.-Tempel weit hinter der *Limes-Linie, in civitas-Hauptorten u. Straßenvici. Die Rekrutierungsbasis lag eher in den Reihen der ökonomisch relativ erfolgreichen städtischen Freigelassenen u. deren Familien (vgl. die Mitgliedsliste aus Virunum [183/ca. 201 nC.]: AnnÉpigr 1994, 1334 u. Piccottini aO. 26/34; M. Rainer, Die M.-Verehrung in Ostia: Klio 66 [1984] 104/13). Bei der Ausbreitung spielten auch die Beamten der Zollpachtgemeinschaften, vor allem im Gebiet des publicum portorium Illyrici (Pannonien), sowie relativ wohlhabende kaiserliche Freigelassene u. Sklaven eine wichtige Rolle. Am Palatium in Rom war der Stabschef des kaiserl. Hofes (procurator castrensis) unter *Commodus, Marcus Aurelius Carpus, ein M.-Anhänger (Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 510). Die Behauptung, Commodus sacra Mithriaca homicidio vero polluit (Hist. Aug. vit. Comm. 9), kann in diesem Kontext als ein bösartiger Hofwitz betrachtet werden (vgl. J. Straub, Art. Commodus: o. Bd. 3, 257: ‚mehr als fragwürdig'; M. Simon, Mithra et les empereurs: Duchesne-Guillemin 411/28; dagegen R. Merkelbach, Art. Drache: o. Bd. 4, 235: Commodus als ‚Großmeister der Mysterien'). Unter *Caracalla gab es einen pater et sacerdos invicti Mithrae domus Augustanae, d. h. eine offiziell anerkannte Gemeinde unter den Hofsklaven (Dessau nr. 4270 = Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 511). Nach den politischen Schwierigkeiten in der Mitte des 3. Jh. begannen einige Amtsträger damit, M.-Tempel mit öffentlichen Geldern zu reparieren, ein Phänomen, das mit dem von den Tetrarchen in Carnuntum, Pannonien, für M., fautori imperii sui, errichteten Votivaltar seinen Höhepunkt erreichte (Dessau nr. 659 = Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 1698 [307 nC.]). Aber auch zu dieser Zeit stellten die *Münzen auf Reichsemissionen niemals M. in seiner charakteristischen Pose dar, nur Sol (invictus), nackt mit Sonnenkrone, stehend

oder auf der Quadriga (S. Berrens, Sonnenkult u. Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I [2004] 29/169; Hijmans 411/61; die einzige Münze, die M. in der klass. Pose abbildet, ist eine städtische Prägung von Tarsos, *Kilikien, anlässlich des Perserfeldzugs von Gordian III; vgl. R. Turcan, Comment adore-t-on un dieu de l'ennemi?: Topoi 11 [2001] 137/48). Ob *Galerius ein M.-Anhänger war, wie man vermutet hat, muss dahingestellt bleiben. Erst in diesem Zeitraum kommen militärische Gruppenvotive vor. Im Laufe des 4. Jh. wurde der Kult als Teil der ‚alten röm. Religion' vom nichtchristl. Senatorenstand in Rom mit Vorbehalt anerkannt (J. F. Matthews, Symmachus and the oriental cults: JournRomStud 63 [1973] 175/95). Als Privatangelegenheit war er von den rescripta des *Gratianus (ca. 379/82), die die staatl. Finanzierung der öffentlichen Kulte untersagten, ausgenommen (vgl. Dessau nr. 4269 = Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 406) u. blieb noch bis zum theodosianischen Verbot der heidn. Kulte (Cod. Theod. 16, 10, 10 vJ. 391) u. zT. danach auch in den Provinzen weit verbreitet.

II. Kultausübung. a. Tempel u. Relief. Der M.-Tempel (der Terminus μιθρεῖον ist erst bei Socr. h. e. 3, 2 belegt) vereint in sich drei verschiedene Funktionen: Er ist Aufbewahrungsort eines Sakralbildnisses, Opferungsstelle u. Gemeinschaftsraum für Feierlichkeiten (Alvar 349/52); insofern ist er mit den Vereinshäusern der Berufskollegien vergleichbar, die aber nicht als spezifisch religiöse Gemeinschaften agierten (B. Bollmann, Röm. Vereinshäuser [1998]; C. Leonhard / B. Eckhardt, Art. Mahl V: o. Bd. 23, 1025f). Die Grundpläne der meisten M.-Tempel stellen ein langgestrecktes Biclinium mit einem zentralen Gang dar, der beiderseits von einem Podium flankiert wird. Der Gang lief direkt auf das Kultrelief bzw. Kultfresko an der entfernten Kurzseite des Tempels zu. Als eine indexikalisch-symbolische Sakraldarstellung mit erzählerischem Inhalt, dessen Sinn keinen Bezug auf das standardisierte griech.-röm. mythische Kulturgut nahm, bildet das mithräische Stiertötungsrelief ein bewusstes Kontrastprogramm zum konventionellen Tempelstandbild (E. Will, Le relief cultuel gréco-romain [Paris 1955] 19/54; J. Elsner, Art and the Roman viewer [Cambridge 1995] 210/21. 240f; R. Turcan, Mithra tauroctone: S. Éstienne [Hrsg.], Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine [Naples 2008] 369/89). – M. tötet den Stier nicht allein, sondern innerhalb eines eklektischen Tierkreises von Rabe, *Hund, Schlange, Skorpion; er wird von zwei fackeltragenden ebenso ‚orientalischen' Nebenfiguren namens Cautes u. Cautopates flankiert, die aber am Geschehen nicht direkt beteiligt sind; links u. rechts oben werden Sol u. Luna abgebildet (mit guten Illustrationen, allerdings umstrittenen Bildkommentaren vgl. Merkelbach 274/395). Um überhaupt einen Sinn zu ergeben, benötigte die seltsame Semantik des Reliefs eine Erläuterung. In einer Ikonographie, die relativ spät von der der Göttin Nike / Victoria übernommen wurde (N. Kunisch, Die stiertötende Nike [1964]) u. ihre Geltung implizit durch den Gegensatz zur visuellen Darstellung des konventionellen Opfergangs erlangt, überwältigt der Gott M. eigenhändig einen Stier, verrenkt ihm den Hals u. tötet ihn mit einem Schwertstich durch die Schulter direkt ins Herz (eine Leistung, die angeblich menschlich u. anatomisch unmöglich ist; vgl. G. Palmer, Why the shoulder?: G. Casadio / P. A. Johnston [Hrsg.], The cults of Magna Graecia [Austin 2009] 314/23). Diese ikonographischen Indizien weisen den Gott als kulturstiftenden Helden aus u. lassen seine Handlung als grundsätzlich nicht kommunikativ, sondern ordnungschaffend erscheinen; die Differenzierung bleibt allerdings ambivalent, weil der Stier oft mit dem dorsuale, dem röm. Zeichen des feierlichen Opfers, dargestellt wird (R. Turcan, Le sacrifice mithriaque: J. Rudhardt / O. Reverdin [Hrsg.], Le sacrifice dans l'antiquité [Vandœuvres 1981] 341/80; Turcan, Mithriacisme 138/45). Die Stiertötungsszene im engeren Sinne ist eine Art Theophanie (S. Zwirn, The intention of biographical narration on Mithraic cult-images: Word and Image 5 [1989] 2/18, bes. 9f). Ein visueller Kommentar dazu wird in ca. 50 quasi-biographischen Nebenbildern erkennbar, die grosso modo drei verschiedene Themen mit unterschiedlicher Intensität behandeln: 1) die Zeit bis zur Geburt des M.; 2) die Handlungen des M. vor der Stiertötung, vor allem den Diebstahl des Stieres u. dessen Jagd; 3) die Konsequenzen der Tötung des Stieres u. dessen Verarbeitung als Opferfleisch (sanguine fuso, ‚durch das Blutvergießen': Vermaseren / van Essen 217/21; die Reste der vermeintlichen alten Lesart et nos

[früher: viros] servasti eternali sanguine fuso haben sich als reine Hypothese Vermaserens herausgestellt; nur sanguine fuso ist sicher; vgl. S. Panciera, Il materiale epigrafico dallo scavo di S. Stefano Rotondo: Bianchi 103/5 mit Anm.**; die veraltete Lesart wurde zB. von C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 151 aus Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 485 übernommen). Neun dieser Nebenbilder, die öfter vorkommen, können als Kernbilder betrachtet werden: 1. Gruppe: Jupiter vernichtet die *Giganten; ‚Saturnus' träumt; Geburt des M. aus dem Steinhaufen; 2. Gruppe: M. lässt Wasser aus der Felswand für Cautes u. Cautopates herausspringen; M. reitet den wilden Stier; M. schleift den Stier zum Schlachtungsort (transitus dei); 3. Gruppe: M. weiht Helios-Sol mit der freigelegten Hinterkeule des Stieres (Merkelbach Abb. 115. 159); M. u. Helios-Sol zelebrieren ein gemeinsames Opferbankett; M. steigt auf die Quadriga von Helios-Sol u. wird in den Himmel gefahren (Cumont, Mysterien 120/5; Clauss, Mysterien 71/110; Alvar 78/92). Die meisten anderen, bei denen manchmal überhaupt keine biographische Intention festgestellt werden kann, kommen nur ein- oder zweimal vor (R. L. Gordon, Panelled complications: Journ. of Mithraic Studies 3 [1980] 200/27 = ders. nr. IX), weisen aber auf eine Vielzahl von narrativen Anstößen, Interpretationen u. Intuitionen hin, die jedoch für uns weitgehend uninterpretierbar bleiben. – Die Nebenszenen wurden regional in unterschiedlicher Weise am Relief bzw. Fresko eingeführt (Turcan, Mithriacisme 45/61): als eingerahmte vertikale Seitenstreifen oder / u. auf dem Sockel- bzw. Fußgesims (hauptsächlich Italien, Germanien, auch Pannonien; Merkelbach Abb. 52. 73. 101f. 112. 116. 122. 128. 131f. 135. 137) oder ungerahmt über den felsigen Hintergrund der Hauptszene verteilt (ebd. Abb. 41. 47. 54); im Donauraum, wo die Auswahl mit der Felsgeburt beginnt, wurden sie meist in sehr komprimierter Form auf einem oberen u. einem unteren Register eingetragen (ebd. Abb. 134. 144. 149f. 152f). Einige Szenen, vor allem die Felsgeburt, das Stierreiten, das Stierschleifen, aber auch die Gigantenvernichtung u. das ‚Wasserwunder', sind oft als freistehende, zwei- oder dreidimensionale Votivgaben im Tempel aufgestellt (Abb. 46. 48. 61. 77. 89f. 97. 121. 133. 156/8) bzw. auf den Wänden als Fresken aufgetragen. Zudem wurden Gegenstände u. Tiere, die eine Schlüsselrolle in der Erzählung spielen, zB. der Steinhaufen, die ‚phrygische' Mütze, Pfeil u. Bogen, der Weinkrater, immer wieder plastisch ausgesondert (H. G. Horn, Eine M.-Weihung vom Niederrhein: Ausgrabungen im Rheinland 1983/84 [1985] 151/5; R. L. Gordon, Viewing Mithraic art: Arys 1 [1998] 227/58). So wurden bestimmte Momente u. Themen der M.-Erzählung im Laufe des Ritualgeschehens metonymisch operationalisiert. Deswegen ist das Mithräum als Erinnerungsort zu definieren, in dem die Taten des M. durch Medien ikonographischer, textueller u. ritueller Art wiedergegeben u. wiederholt werden (A. Klöckner, M. u. das Mahl der Männer: U. Egelhaaf-Gaiser / D. Pausch / M. Rühl [Hrsg.], Kultur der Antike [2011] 200/25). Das wichtigste Thema war offensichtlich die Legitimierung des Festmahls (*Mahl V), die als kritisches Bindeglied zwischen mythischer Erzählung u. wiederholter Ritualpraxis diente. Es wurde eine Reliefunterart entwickelt, wobei das doppelseitige Zentralstück zu einem bestimmten Zeitpunkt im Ritualgeschehen um Zapfen gedreht werden konnte, um demonstrativ von der Stiertötung zum Festmahl umzuschalten (Merkelbach Abb. 53. 70. 101. 103. 122. 148). Solche Dynamisierung der Tempeleinrichtung ist für den M.kult typisch (A. Schatzmann, Möglichkeiten u. Grenzen einer funktionellen Topographie von M.-Heiligtümern: M. Martens / G. De Boe [Hrsg.], Roman Mithraism [Brussel 2004] 11/24). So wurden die Themen Tag u. Nacht, *Licht u. Finsternis, Sonne u. Mond, Ablauf der Zeit, Abfolge der Jahreszeiten usw. durch Spezialeffekte (durchlöcherte Altäre bzw. Reliefs; Merkelbach Abb. 20. 23. 55. 86b. 87. 89. 99. 124. 134. 164), Öffnungen in der Decke (zB. Terme di Mitra, Ostia), Fackelschein, Öllampen, Kohlenbecken usw. (Clauss, Mysterien 130/7; B. Päffgen, Art. Lampe: o. Bd. 22, 904f; M. Wallraff, Art. Licht: ebd. 23, 107; noch als ‚iranisch-persische Gedanken' von W. Gundel, Art. Astralreligion: o. Bd. 1, 813f vorgeführt) visualisiert. Zu dieser Dynamisierung gehörten auch punktuelle Weihrauchverbrennung (J. Bird, Incense in Mithraic ritual: D. Peacock / D. Williams [Hrsg.], Food for the gods [Oxford 2007] 122/34), *Akklamationen (Vermaseren / van Essen 232/9), das Invozieren verschiedener mythischer Momente (zB. S. Prisca, Rom [ebd. 193f]: Fons

concluse petris, qui geminos aluisti nectare fratres, ‚Du im Fels eingeschlossener Brunnen, der du die Zwillingsbrüder [d. h. Cautes u. Cautopates] mit Nektar ernährt hast'), das gemeinsame Vortragen von Hymnen (reddite cantu: ebd. 240; *Hymnus), kleine entlang des Zentralgangs ausgeführte Prozessionen (ebd. 148/72). Tempel u. Relief bilden also eine polythetische kommunikative Einheit, die die Bedeutung der verschiedenen erzählerischen Elemente übersetzt, modifiziert u. in internalisierbare, festbindende religiöse Erfahrungen transformiert (L. H. Martin, Ritual competence and Mithraic ritual: Religion as a human capacity, Festschr. E. Th. Lawson [Leiden 2004] 245/63).

b. Kultbankett. Die wiederholte Darstellung des gemeinsam von M. u. Helios-Sol zelebrierten Opferbanketts weist auf dessen zentrale performative Rolle in der Kultpraxis hin (A. Hultgård, Remarques sur les repas cultuels dans le Mithriacisme: Ch. Grappe [Hrsg.], Le repas de dieu = WissUntersNT 169 [Tübingen 2004] 299/324). Beide Götter halten ein Rhyton (Spende- u. Trinkgefäß für Wein), das die Szene heroisch konnotiert (vgl. die *Nacktheit von Helios-Sol) u. gleichzeitig auf das dionysische Symposium hinweist (S. Ebbinghaus, Art. Rhyton: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum 5 [Los Angeles 2005] 201/3). Die Suggestivität der Blut-Wein-Semantik wurde offensichtlich voll ausgenutzt (Turcan, Mithriacisme 61f). Die Musterfunktion solcher Darstellungen für die Kultpraxis wird auch anderweitig unterstrichen. Manchmal kommen als Bankettdiener nicht Cautes u. Cautopates, sondern Inhaber des niedrigsten Mitgliedsranges vor, des Corax (Rabe; Merkelbach Abb. 15. 53, vgl. 148 [abweichende Darstellung]; J. P. Kane, The mithraic cult-meal: Hinnells, Mithraic studies 313/51, bes. 347f). Auch die architektonische Gestaltung des Tempels machte die Signifikanz des Banketts deutlich: Die Seitenpodien waren als Liegeplätze für solche Veranstaltungen konzipiert (Klöckner aO. 210). In einer Stadt wie Ostia, auch in Rom (F. Kolb, Rom [1995] 614f; LexTopUrbRom 3 [Roma 1996] 257/70 s. v. Mithra), hatte jedes Unterviertel ‚seinen' M.-Tempel, der in verpachteten Räumlichkeiten bei öffentlichen Gebäuden, horrea, ‚magazzini', Badehäusern, insulae, auch Privathäusern eingerichtet wurde. Wenn man mit ungefähr 0, 80/1, 20 m² pro liegender Person rechnet, hätte das kleinste der 16 ausgegrabenen Mithräen in Ostia Platz für maximal 18 Mitfeiernde geboten, das größte für 45 (J. T. Bakker, Living and working with the Gods [Amsterdam 1994] 112/5). Der größte bisher bekannte Tempel (Els Munts, Tarragon [nicht ganz sicher als mithräisch erwiesen]) misst 250 m². In Italien gibt es selten Neben- u. Nutzräume, das Essen wurde dort meistens fertig eingekauft. In den Provinzen, wo die Tempel oft freistehend am Rande von Siedlungen gegründet wurden, zuerst in einfacher Bauweise (zB. Holz), später in Stein, sind solche Nebenräume, in denen das Essen zubereitet wurde, üblich. Untersuchungen der osteologischen Überreste solcher Kultbankette zeigen, dass die M.-Anhänger in den Provinzen sich einen bewusst ‚italischen', d. h. relativ teuren u. hochwertigen Speiseplan aussuchten, Anzeichen sowohl für den relativ hohen Sozialstatus wie auch das Selbstwertgefühl (A. von den Driesch / N. Pöllath, Tierknochen aus dem M.-Tempel von Künzing, Lkr. Deggendorf: K. Schmotz [Hrsg.], Vorträge des 18. Niederbayerischen Archäologentages [2000] 145/62). Der Kult basierte somit auf gegenseitigen Interessen, Freundschaft u. Intimität, jeder Anhänger kannte die anderen; umgekehrt implizieren Freundschaft u. Intimität auch Exklusivität. Der M.kult dient daher als Musterbeispiel für die Spezialisierung, Privatisierung u. Verselbständigung religiöser Institutionen im Röm. Reich. Es muss aber auch betont werden, dass ungefähr 15% aller bekannten M.-Reliefs aufgrund ihrer geringen Flächengröße unmöglich als Kultreliefs gedient haben können u. daher als Darstellungen für private, d. h. nichtgemeinschaftliche religiöse Zwecke zu betrachten sind.

c. Mysterien. Die einzigen Texte, die den M.kult klar als ‚Mysterien' bezeichnen, sind neuplatonisch u. christlich (s. unten). Weder die Wandtexte im Mithräum unterhalb der S. Prisca-Kirche in Rom (Vermaseren / van Essen 149/240), noch die übrigen Votivinschriften deuten auf ein solches Selbstverständnis. Der einzige interne Hinweis könnte eine von *Firmicus Maternus err. 5, 2 tradierte griech. (u. daher nicht ohne Weiteres im Westen geläufige) Begrüßungsformel sein: Μύστα βοοκλοπίης, συνδέξιε πατρὸς ἀγαυοῦ, ‚Eingeweihter eines Stierdiebstahls, Händedrücker eines illustren Vaters'

(die interne Selbstbezeichnung war συνδέξιος, lat. syndexius, ‚der, der sich durch Handschlag gebunden hat'; auch im Plural: Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 423 [Rom]). Es ist trotzdem nicht zu bezweifeln, dass der M.kult bemüht war, seinen Anhängern längerfristige religiöse Perspektiven zu eröffnen, indem er eine Reihe verschiedener Qualifizierungsstufen anbot (ob diese Etappen ‚Einweihungsgrade' genannt werden sollen, ist unerheblich; G. Sfameni Gasparro, Misteri e teologie [Cosenza 2003] 119/60. 233/48). Auf der Basis von Hieron. ep. 107, 2, 2 hat man traditionell angenommen, dass es sieben solcher Ränge gegeben habe: in aufsteigender Rangfolge Corax (‚Rabe'), Nymphus (‚männliche Braut'; zur Lesart Merkelbach 77_2), Miles (‚Soldat'), Leo (‚Löwe'), Perses (‚Perser'), Heliodromus (‚Sonnenläufer'), Pater (‚Vater'), die als die generalisierbare Struktur einer M.-Gemeinde anzusehen seien. Namen u. Anzahl werden durch Funde im S. Prisca-Mithräum (Bildnachweis: Bianchi Taf. I/XXIV) wie auch im Tempel ‚di Felicissimo' in Ostia (Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 299 = Merkelbach Abb. 38; Becatti 105/12) bestätigt. Heute wird jedoch bezweifelt, ob diese feste Struktur überall rezipiert wurde (Alvar 364/71): Gradnamen sind zB. im gesamten Rhein-Donau-Gebiet kaum nachweisbar (Clauss, Mysterien 138/40); auch in Italien kommen nur der höchste Rang (Pater) u. der *Löwe öfter vor (Merkelbachs Postulat [77/133], dass die Grade überall in der Ikonographie heimlich präsent seien, entbehrt jeglicher Grundlage). Es mag sein, dass man in Rom u. Ostia bemüht war, die (bis auf den Pater zeitbefristeten) Ränge mit den beweglichen Teilen des *Kosmos in Einklang zu bringen u. deswegen eine eher lockere Struktur bevorzugte (R. Turcan, Hiérarchie sacerdotale et astrologie dans les Mystères de Mithra: R. Gyselen [Hrsg.], La sciences des cieux [Paris 1999] 249/61). In *Dura-Europos allerdings, wo viele nama-Akklamationen die Bedeutung der Ränge im religiösen Leben der Anhänger attestieren, existierte die Korrelation zwischen Planeten u. Graden anscheinend nicht; auch kommt der Name Heliodromus dort nicht vor, dafür aber der sonst unbekannte στερεώτης, ‚Befestiger' (des Himmelsgewölbes [~ des Paktes?]; vgl. Francis 441f). Dass Ränge in Votivinschriften kaum erwähnt werden, hängt jedoch auch damit zusammen, dass sie vorübergehende Abschnitte waren (A. Chalupa, Seven Mithraic grades: Religio 16 [2008] 177/202), deren Erlangen man anderweitig betonen konnte. Im Mainzer Mithräum wurde ein kultisches Schlangengefäß gefunden, das zwei verschiedene Momente der Einführung in den Grad ‚Miles' darstellt (I. Huld-Zetsche, Der M.kult in Mainz [2008] 77/9 nr. 552; 106/8 [falsch interpretiert]; Alvar 347f. 371f). Die einzigen für die Interpretation der intern rezipierten Intention des M.kultes brauchbaren Texte sind die leider schlecht überlieferten Hymnenzitate im S. Prisca-Mithräum, Rom, die als Aufschriften zu den Anhänger-Porträts an den Wänden angebracht wurden (in zwei erhaltenen Schichten, ca. 200 u. 220 nC.). Sie betonen einerseits die subjektive Identifikation mit dem Helden M. u. seinen anstrengenden Taten (Vermaseren / van Essen 200/2: hunc quem aur[ei]s humeris portavit more iuvencum, ‚den Jungstier, den er [M.] pflichtgemäß auf seinen goldenen Schultern trug'; auch 204f: atque perlata humeris ... maxima divum, ‚die Anweisungen der Götter ... auf den Schultern'), weisen aber zudem auf besondere kultische Aufgaben der Löwen hin, die auch anderswo ikonographisch mit Feuer in Verbindung gebracht werden: accipe thuricremos Pater accipe sancte Leones, per quos thuradamus, per quos consumimur ipsi, ‚Empfange, heiliger Vater, die weihrauchverbrennenden Löwen, durch die wir Weihrauch darbringen, durch die wir gereinigt werden' (ebd. 224/32; H.-M. Jackson, The meaning and function of the Leontocephaline in Roman Mithraism: Numen 32 [1985] 30). Sowohl die Darstellung einer Reihe von gabentragenden Löwen in diesem Tempel als auch die Termini pater leonum (Sentinum: Dessau nr. 4215 = Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 688) bzw. leonteum (C. Aloe Spada, Il leo nella gerarchia dei gradi mitriaci: Bianchi 639/48, bes. 647; s. u. Sp. 997) implizieren einen normativen Status dieses Grades in der Kultorganisation. Eine ausgiebige Diskursivierung einer mithräischen ‚Theologie' gab es anscheinend nicht: Man wurde durch das kollektive Aussprechen von zunächst undurchschaubaren, prägnanten Stichwörtern bzw. Akklamationen in die Lage versetzt, selbst wesentliche Feststellungen u. Zusammenhänge zu begreifen bzw. zu formulieren (R. Beck, The religion of the M.cult in the Roman Empire [Oxford 2006] [ein wichtiger

Beitrag zur kognitiven Frage, obwohl die Grundthese des ‚star-talk' in dieser Form wohl inakzeptabel ist]). Eine Standardisierung der Ritualvorgänge u. deren Interpretationen hatte keinen Stellenwert u. wäre sowieso unmöglich gewesen, weil jede M.-Gruppierung nach den Vorstellungen des jeweiligen Vorstehers (Pater, später auch pater et sacerdos; vgl. F. Mitthof, Der Vorstand der Kultgemeinden des M.: Klio 74 [1992] 275/90) agierte; zudem gab es anscheinend keine gemeindeübergreifende Organisation. Dass das Hervorrufen von Angstzuständen bzw. körperliches Leiden eine gewisse Rolle beim Aufstieg in den nächsthöheren Rang spielen konnte, belegt das oben erwähnte Mainzer Schlangengefäß (120/40 nC.), auf dem der Pater mit einem Bogen auf einen kauernden, nackten, angehenden Miles zielt; ausführlicher, aber nicht mit einem bestimmten Rang in Verbindung zu bringen, sind die Podien-Szenen des Mithräums von Capua / Neapel (ca. 250 nC.; Merkelbach Abb. 28/32; R. Turcan, Art. Initiation: o. Bd. 18, 120f; R. L. Gordon, The Mithraic body: Casadio / Johnston aO. [o. Sp. 976] 379/415). Eine solche Betonung des männlichen Körpers implizierte zudem die durch die Steingeburt des M. legitimierte Ausschließung von Frauen (die beste neuere Diskussion: A. Chalupa, Hyenas or Lionesses? Mithraism and women: Religio 13 [2005] 199/230). Das Symbolum θεὸς ἐκ πέτρας (Firm. Mat. err. 20, 1) bedeutete u. a., dass M. keine leibliche Mutter hatte (M. J. Vermaseren, The miraculous birth of M.: Mnem NS 4 [1951] 285/301; Clauss, Mysterien 42; Alvar 119f); stattdessen wurde der Stein als ‚Mutterfels' (petra genetrix) betrachtet (J. Daniélou, Art. Fels: o. Bd. 7, 723f; W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1160). Diese mythische Angabe rief die Frage hervor, wie M. als mutterloser Säugling überhaupt überlebt habe. Ein vor kurzem veröffentlichtes Relief im Jerusalemer Museum, das M. als tiaratragendes Kleinkind zeigt, das Traubensaft direkt von der Weinrebe saugt (A. de Jong, A new Syrian Mithraic tauroctony: Bull. of the Asia Institute NS 11 [1997] 53/63), verdeutlicht, dass der felsgeborene M. keine Mutter brauchte. Gleichzeitig präfigurieren die Weintrauben die Bedeutung des Weins im Kult selbst, der im gemeinsam von M. u. Sol gefeierten Opferbankett eine zentrale Rolle spielt (zB. auf dem Ladenburger Relief mit Kultmahlszene: E. Schwertheim, Die Denkmäler oriental. Gottheiten im röm. Deutschland [Leiden 1974] 188f nr. 144; R. Wiegels, Lopodunum II 59 [2000] 125 nr. G 21). Trauben u. Wein implizierten somit wiederum den Ausschluss von Frauen. In dieser Hinsicht bewahrte der M.kult die traditionellen Mitgliedsbestimmungen des griech. Symposions, wenn auch auf anderer geistiger Basis. In einer problematischen Passage behauptet Eubulus, zweifellos mit Berufung auf Numenius, dass die höchste Kaste der pers. Magier der Doktrin der Metempsychose angehangen habe u. dass dieselbe Doktrin in den M.-Mysterien eine Rolle spiele (wobei er davon ausgeht, dass der Kult auf diese Magier zurückgehe): Etliche der im M.kult dargebotenen Tiere seien allegorische Abbildungen des Bandes zwischen Mensch u. Tier, zB. würden die Vollmitglieder der M.-Mysterien ‚Löwen', Frauen ‚Hyänen' u. die Diener ‚Raben' genannt (bei Porph. abst. 4, 16: ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας ὑαίνας, τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας). Die Erwähnung von ‚Hyänen' (so im Hauptmanuskript Vat. gr. 325, von I. B. Felicianus eigenmächtig in λεαίνας geändert) hat in der Forschung Verwunderung hervorgerufen. Sollte die Überlieferung jedoch authentisch sein, deutet das auf eine moralische Rechtfertigung des Ausschlusses von Frauen hin, da *Hyänen sprichwörtlich für Zweideutigkeit u. Unzuverlässigkeit standen (F. Witek / H. Brakmann: o. Bd. 16, 894/8). Die große Popularität des M.kultes legt nahe, dass diese nochmalige Bestätigung der Rechtmäßigkeit der asymmetrischen Einstufung der Geschlechter sowie der moralischen Überlegenheit des Mannes, die auch in den Darstellungen von μακροθυμία (duldsames Ertragen von Leid) in Capua zum Ausdruck kam u. in der spätantiken Verherrlichung des *Herakles als moralischen Helden eine Parallele hat, durchaus Anklang fand. Diese Denkweise war somit kein Nachteil, sondern gab dem Kult vielmehr ein klares ethisch-soziales Profil.

III. Kosmologie u. Jenseitsvorstellungen. In den Provinzen wird der M.-Tempel templum genannt, in Rom dagegen öfter spelaeum, ‚Höhle'. Diese Bezeichnung weist sowohl auf die Naturhöhle, wo M. den Stier zu Tode brachte, als auch auf den *Kosmos, der

dadurch seine geordnete Struktur erhielt u. mit Vitalkraft erfüllt wurde, eine Vorstellung, die in verschiedener Weise im Kultrelief ausgedrückt wird (zB. die stetige Präsenz von Sonne u. Mond als kontrastierendes Paar; die Zodiakalzeichen am Oberrand der Höhle [zB. Merkelbach Abb. 15. 52. 101. 112. 127]; die vom Zodiakalkreis umringte Stiertötungsszene [ebd. Abb. 18. 81]; Sterne auf dem Reliefhintergrund oder verstreut auf M.' Umhang [ebd. 41. 50. 52. 54]). Wie diese Vorstellung mit der Vernichtung der Giganten durch Jupiter, die in der üblichen griech.-röm. mythischen Kosmologie die Weltordnung etablierte, vereinbart wurde, wissen wir nicht. Der M.-Tempel wurde ebenfalls oft als Kosmos ausgestattet (zB. ‚Sette Sfere' in Ostia [ebd. Abb. 34]; S. Clemente, Rom [ebd. Abb. 43]; Capua [ebd. Abb. 24]); die Einrichtung von M.-Tempeln in natürlichen Höhlen spielte in anderer Weise auf die Wechselwirkungen zwischen erinnertem Mythos u. kosmischer Signifikanz an (H. Lavagne, Importance de la grotte dans le mithriacisme en Occident: Duchesne-Guillemin 271/8; Schütte-Maischatz / Winter aO. [o. Sp. 971] 127/9). Die Vorstellung eines durch M. geordneten Kosmos wird explizit in einem Zitat in S. Prisca thematisiert, das das Vortragen einer dichterischen Beschreibung dieser Ordnung in der Tradition des Aratus impliziert: Primus et hic Aries astrictius ordine currit, ‚Hier läuft auch der Widder sehr ordentlich in der Reihe' (scil. der Reihe der Zodiakalzeichen; vgl. Vermaseren / van Essen 213 [falsch interpretiert]). Eine solche Dichtung stellt einen kultinternen Teilkommentar zur kosmischen Bedeutung der Stiertötung dar, der in irgendeiner Form vermutlich auch in anderen Mithräen inszeniert wurde. Im letzten Viertel des vorigen Jh. hat man mit unterschiedlichen Lösungen immer wieder versucht, die Stiertötungsszene im engeren Sinne als Bezeichnung eines bestimmten Abschnitts des Sternhimmels zu entschlüsseln (vgl. Alvar 93/100). Dieser Rekurs auf die allegorischen Interpretationsversuche der Renaissance, der heute aus guten Gründen weitgehend abgelehnt wird (Beck, Mithraism 235/50; vgl. P. Herz: Gnomon 54 [1982] 88/90; K. Rudolph: OrLitZt 88 [1983] 275/80), offenbarte nur das wiederholte Verlangen von Wissenschaftlern nach einer dem vermeintlichen Wesen einer ‚Mysterienreligion' entsprechenden Geheimlehre. Unbestritten aber ist die Tatsache, dass astronomisch-astrologisches Gedankengut im M.kult eine viel extensivere Rolle spielte als bei anderen neuen Kulten in der griech.-röm. Welt. Die plausibelste Erklärung dafür ist, dass mit diesem die immerwährende Erhaltung des posteudoxischen Kosmos durch M. dargestellt werden konnte (vgl. M. J. Vermaseren, Mithriaca 2 [Leiden 1974] 21/3). Dazu würde passen, dass es im Mithräum von Dura-Europos den Status oder Lobnamen bzw. die Funktion des σοφιστής, ‚Vielwissenden', gab (Francis 440). Auch die Auflistung der astronomisch bedingten sieben Wochentage (zB. Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 693: Bologna; ebd. 1727: Brigetio, Pannonia superior) dürfte die Wechselwirkung zwischen kosmischer Ordnung u. menschlichem Dasein illustrieren (R. L. Beck, Planetary gods and planetary orders [Leiden 1988] 15/30). Als Lenker des Kosmos wurde M. zu einem omnipotenten bzw. henotheistischen Gott erhoben (vgl. IG 14, 998 = IGUrbRom nr. 125; M. Clauss, Omnipotens M.: Epigraphica 50 [1988] 151/61; R. L. Gordon, M. Helios astrobrontodaimôn?: ebd. 68 [2006] 155/94); als Lichtgott wurde er hin u. wieder im 3. Jh. mit dem Phanes der orphischen Rhapsodien assoziiert (Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 475 = IGUrbRom nr. 108; vgl. M. saecularis in Housesteads, Britannien: Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 864 = RomInscrBrit nr. 1599; Steingeburt als Phanes: Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 860; vgl. J. Haussleiter, Art. Ei: o. Bd. 4, 735; der Modena Pantheus / Aion, wenn auch nicht im Kontext des organisierten Kultes entstanden, weist ebenfalls auf solche Spekulationen hin; Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 695 = Merkelbach Abb. 324; vgl. M. Le Glay, Art. Aion: LexIconMythClass 1 [1981] 403 nr. 17). Ein besonderes Problem stellt in diesem Zusammenhang der auf der Weltkugel stehende, schlangenumwundene, löwenköpfige Gott dar, der anscheinend erst im Laufe der späten antoninischen Periode in der röm. Ikonographie aufkommt (Museo Torlonia, Rom: Merkelbach Abb. 65, ‚Mitreo di Fagan'; Ostia: ebd. 40 [190 nC.]). Aufgrund des Freskos des Barberini-Mithräums in Rom, wo diese Figur die Stelle des Schlusssteins in der Reihe der Zodiakalzeichen einnimmt (ebd. Abb. 52), darf man annehmen, dass der Gott eine an die Bedürfnisse der mithräischen Symbolik angepasste Form des Aion,

u. zwar die sowohl positiven wie auch negativen Auswirkungen dieses sehr langen Zeitverlaufs, darstellte (vgl. Jackson aO. [o. Sp. 982] 20/3). Möglicherweise galt der Gott als Areimanius (RomInscrBrit nr. 641; Bianchi aO. [o. Sp. 965] 24). Dass diese Vorstellung im M.kult relativ schwach entwickelt u. frei interpretierbar wurde, zeigt die sehr uneinheitliche, eklektische, bisweilen sich widersprechende Ikonographie (J. R. Hinnells, Reflections on the lion-headed figure in Mithraism: Monumentum H. S. Nyberg 1 [Leiden 1975] 333/69; Fauth 26/33). Es kann nicht ganz ausgeschlossen werden, dass es hier u. dort weitergehende Spekulationen über Kosmologie, zB. eine hyperkosmische Sonne, gab (A. Mastrocinque, Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus [Stuttgart 2009] 82/91); zuverlässige Indizien dafür sind allerdings extrem dürftig. Die traditionelle Interpretation des M.kultes als Mysterienreligion hat zu der Überzeugung geführt, dass die Seele nach dem Tod durch die sieben Planeten in den Himmel aufsteige (Merkelbach 228/44; Jackson aO. 28). Diese Ansicht stützt sich im Wesentlichen auf zwei Punkte: die Himmelsreise des M. in Helios' Quadriga am Ende seines irdischen Wirkens, u. die Behauptungen einiger neuplatonischer Texte, die eine einseitige, zT. sogar fiktive Darstellung des M.kultes darbieten (s. u. Sp. 991f). Man wendet dagegen ein, dass a) der M.kult keine eigene Grabmal-Ikonographie entwickelt habe, u. b) die Erwartung an eine seelische Himmelsreise weder in den Zitaten aus S. Prisca noch in den dipinti im Mithräum von Dura-Europos thematisiert werde. Ein Hinweis darauf, dass das Thema Tod trotzdem von Belang war, ist die Lokalisierung vieler Mithräen, vor allem in Germania u. Belgica, am Rande des vicus, wo auch die Nekropoleis angesiedelt waren (A. Hensen, Mithräum u. Grab: Saalburg-Jb. 50 [2000] 87/94). Man sollte deswegen in der Bankettszene zwischen M. u. Sol, deren Ikonographie direkt auf das heroische Totenmahl anspielt (J. Fabricius, Die hellenist. Totenmahlreliefs [1999], bes. 21/108), einen Hinweis auf die mithräische Vorstellung der individuellen Zukunft nach dem Tode sehen. Genau wie das mythische Kultbankett wäre dessen Wiederholung durch die Kultanhänger u. a. auch eine Todesmahlzeit, die die Hoffnung auf einen ‚guten Tod' widerspiegelt, ohne Festlegung auf ein bestimmtes post-mortem Szenario. In eine ähnliche Richtung deuten mehrere eigenartige Darstellungen dieses mythischen Moments (vor allem ein Relief aus Tróia / Setubal, Lusitanien: Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 798; Terrasigillata-Schale im Rheinischen Landesmuseum Trier: Merkelbach Abb. 93 = Schwertheim aO. [o. Sp. 984] 239 nr. 206; Rückseite des Fiano-Romano-Reliefs: Merkelbach Abb. 70). Für eine hauptsächlich innerweltliche Ausrichtung des Kultes spricht nicht nur das reguläre Epitheton invictus u. die Institution der Votivgabe mit deren üblichen Formeln pro se et suis u. ä., sondern auch die in Germanien häufig vorkommende Identifizierung des M. mit Mercurius, dem Gott des Wohlbefindens (A. Hensen, Mercurio Mithrae: Provinzialröm. Forschungen, Festschr. G. Ulbert [1995] 211/6; in Gallien wird er sowohl mit dem Wein als auch mit [Heil-] Quellen verbunden; E. Thévenot, Le dieu-cavalier, Mithra et Apollon: NouvClio 1/2 [1949/50] 602/33).

E. Auseinandersetzung mit Mithras in Kaiserzeit u. Christentum. I. Nichtchristlich. a. Mittel- u. neuplatonische Rezeption. Die lange Konfrontation der Griechen mit dem achämenidischen Reich rief in der spätklass. u. hellenist. Zeit eine umfangreiche, wenn auch tendenziöse kulturhistorische Literatur hervor (A. Momigliano, Alien wisdom [Cambridge 1975] 123/49). Schon im 4. Jh. vC. befassten sich Theopomp, Deinon u. Eudoxus, später Hermodor (2. Jh. vC.) u. Sotion (1. Jh. vC.) mit dem *Dualismus der mazdayaznischen Religion (Diog. L. 1 praef. 2; 6). Hierauf konnte man zurückgreifen, als der frühe Mittelplatonismus die von Posidonius (Sen. ep. 65) entwickelte Lehre des allen Menschen gemeinsamen *Logos übernahm, wonach Spuren der vollkommenen Religiosität der Urmenschheit in der religiösen Praxis der sog. alten bzw. weisen Nationen, u. a. der Ägypter u. Perser, noch vorhanden seien (Plut. Is. et Os. 66, 377D; frg. 157, 1 Sandbach; vgl. G. R. Boys-Stones, Post-Hellenistic philosophy [Oxford 2001] 3/59. 105/14). Die Originalität des Mittelplatonismus lag diesbezüglich darin, gegen die stoische Kritik der dogmatischen Systeme mit Hilfe einer neuen Geschichte der Philosophie vorzugehen, die speziell die Allegorie methodisch anwendete. Sowohl Plutarchs Bemerkung, dass eine M.-τελετή noch zu seiner Zeit in Lykien zelebriert wurde (vit. Pomp.

so sind drei Punkte hervorzuheben: 1) Als hochgradig diversifizierte Institution hatte der M.kult weder die Mittel noch die Intention, eine relativ kohärente Identität zu schaffen, die mit der des Christentums mit seinen jüd. Wurzeln, seinem umfangreichen Schrifttum u. seinen Erfahrungen von kollektiver Verfolgung u. Martyrium vergleichbar wäre (J. M. Lieu, Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world [Oxford 2004]). Kein M.-Anhänger hätte die Vorstellung ‚Mithriacus sum' in Analogie zum christl. ‚Christianus sum' formulieren können. Auch wenn das von Tertullian dargestellte Kranzritual u. der Ausspruch ‚Corona mea Mithra est' (s. o. Sp. 1001) generalisiert werden könnten, wären sie nur innerhalb der Gruppe der Anhänger verstanden worden; auch der Terminus syndexius stellte in keiner Weise ein Glaubensbekenntnis dar, sondern drückte einfach Mitgliedschaft in einer bestimmten Gruppe aus. Obwohl kein Zweifel daran besteht, dass M.-Anhänger in anderen Mithräen fern ihrer Heimat an den Riten teilnehmen konnten u. dies auch taten (ein gewisser Theodorus zB. widmete dem Gott Helios einen Becher in Martigny: Θεόδωρος ἀνέθηκα θεῷ Ἡλίῳ; die einzige griech. Inschrift zu Ehren des M. nördlich der Alpen: AnnÉpigr 1998, 870), beweist dies noch nicht die Existenz einer selbstbewussten Identität als Glaubensgemeinschaft. 2) Wenn der Kult hauptsächlich in den Städten sozial aufgestiegene Menschen (oder solche, die es werden würden) rekrutierte, dann deuten neue demographische Erkenntnisse über die Bevölkerung römischer Städte in der Kaiserzeit darauf hin, dass viele von ihnen junische Latiner oder Freigelassene waren (W. Scheidel [Hrsg.], Debating Roman demography = Mnem Suppl. 211 [Leiden 2001]); wirtschaftlich litt diese Gruppe unter der Stadtflucht der lokalen Eliten im westl. Teil des Reiches in der 2. H. des 3. Jh., was auch die relative Armut der Stadtmithräen des 4. Jh. erklären würde. 3) Der interessengesteuerte Eklektizismus der Außendarstellungen des M.kultes durch Eubulus u. Pallas entspricht ungefähr der Art u. Weise, in der mithräische Patres selbst agierten, d. h. die Anhänger zogen eine interessante, aber lose, pluriforme Theologie einer ‚korrekten' vor. Die heidn. Kulte, die nach den 390er Jahren noch überlebten, existierten in Städten mit tief verwurzelten lokalen Bindungen an eine bestimmte Gottheit oder auf dem Land, in den schwer zugänglichen Dörfern der Agrarökonomie. Der M.kult fällt in keine dieser beiden Kategorien.

J. ALVAR, Romanising oriental gods = RelGraecRomWorld 165 (Leiden 2008). – G. BECATTI, Scavi di Ostia 2. I mitrei (Roma 1954). – R. BECK, Mithraism since Franz Cumont: ANRW 2, 17, 4 (1984) 2001/115; Beck on Mithraism (Aldershot 2004). – H.-D. BETZ, The ‚M. Liturgy' = StudTextAntChr 18 (2003). – U. BIANCHI (Hrsg.), Mysteria Mithrae = ÉtPrélimRelOrEmpRom 80 (Leiden 1979). – J. BIDEZ / F. CUMONT, Les mages hellénisés 1/2 (Paris 1938). – C. BONNET (Hrsg.), Religioni in contatto nel mediterraneo antico = Mediterranea 4 (Pisa 2008). – M. BOYCE / F. GRENET, A history of Zoroastrianism 3 = HdbOrient 1, 8, 1, 2, 2 (1991). – M. CLAUSS, M. u. Christus: HistZs 243 (1986) 265/85; Cultores Mithrae = HeidelbAlthistBeitrEpigrStud 10 (1992); M. Kult u. Mysterien (1990). – C. COLPE, Die M.mysterien u. die Kirchenväter: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink (Amsterdam 1973) 29/43. – F. CUMONT, Lux perpetua (Paris 1949); Die Mysterien des Mithra^3 (1923); Les Religions orientales dans le paganisme romain^5 (Torino 2006); Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra 1/2 (Bruxelles 1896/98). – J. DUCHESNE-GUILLEMIN (Hrsg.), Études mithriaques = Acta Iranica 17, 1, 4 (Leiden 1978). – W. FAUTH, Helios megistos = RelGraecRomWorld 125 (ebd. 1995). – E. D. FRANCIS, Mithraic graffiti from Dura-Europos: Hinnells, Mithraic studies 424/45. – R. L. GORDON, Image and value in the Graeco-Roman world. Studies in Mithraism and religious art = Variorum collected studies series 551 (Aldershot 1996). – S. E. HIJMANS, Sol. The Sun in the art and religions of Rome, Diss. Groningen (2009). – J. R. HINNELLS (Hrsg.), Mithraic studies (Manchester 1975); Studies in Mithraism = Storia delle religioni 9 (Roma 1994). – A. DE JONG, Traditions of the magi = RelGraecRomWorld 133 (Leiden 1997). – H. LEWY, Chaldaean Oracles and theurgy^2 (Paris 1978). – R. MERKELBACH, M. (1984). – M. STAUSBERG, Die Religion Zarathustras 1 (2002) 69/262. – R. TURCAN, Les cultes orientaux dans le monde romain^3 (Paris 2004); Mithra et le mithriacisme^2 (ebd. 2000); M. Platonicus = ÉtPrélimRelOrEmpRom 47 (Leiden 1975); Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fin du mithriacisme au IVe s. après J.-C.: J. Harmatta (Hrsg.), Proceed. of the 5th Congr. of the Intern. Federation of the Societies of Class. Stud. 2 (Budapest 1984) 209/26. – M. J. VERMASEREN (Hrsg.), Die oriental. Religionen im Römerreich = ÉtPrélimRelOrEmpRom 93 (Leiden 1981). – M. J. VERMASEREN /

aO. [o. Sp. 965] 21) eine Rolle spielten: Auf dem Arcosolium der Kultnische des Mithräums in Dura-Europos (Phase 3, ca. 240 nC.) sind zwei bärtige Weise in persischer Tracht auf Thronen abgebildet, jeder mit Stab u. Schriftrolle (Merkelbach Abb. 16a), die plausiblerweise als Magoi (vielleicht sogar als Zoroaster u. *Ostanes) interpretiert werden. Zudem wurden unter den dortigen dipinti Hinweise auf eine Rolle oder Funktion μάγος (Francis 440) u. ein Hymnenzitat gefunden, das die Lehre der μάγοι invoziert: πυρωτὸν ἆσθμα | τὸ καὶ μάγοισι ἧ ν[ί]πτρον ὁσ{σ}ίων, ‚feuriger Atem, der auch laut den Magoi eine für Gottesfürchtige passende Taufe ist‘ (Bidez / Cumont 2, 155 frg. O 9e; F. Cumont, The Dura Mithraeum: Hinnells, Mithraic studies 151/214, bes. 204f). Eine ausführlichere Betonung der Magoi im Ostmittelmeerraum ist also durchaus denkbar. Im spätantiken Mithräum von Hawarte / Apamea, Syrien (370 nC.), hat man ein Wandfresko gefunden, das mehrere rumpflose Dämonenköpfe auf einer Stadtmauer darstellt, die vielleicht auf eine gewisse Kenntnis des echten mazdayaznischen M.kultes hinweisen (M. Gawlikowski, The Mithraeum at Hawarte and its paintings: JournRomArch 20 [2007] 337/61).

2. Celsus. Am schwierigsten zu lösen ist die Frage nach der Seelenlehre, die neuplatonische Texte dem M.kult mehrfach zuschreiben. Um 180 nC. hat Celsus in seiner Streitschrift gegen die Christen (Ἀληθὴς λόγος) ein ‚mithräisches‘ Symbolum beschrieben, in der Form einer achtstufigen Leiter, die die Wanderung der Seelen durch zwei kosmische περίοδοι, den der Planeten u. den des Sternenhimmels, allegorisch darstellen sollte (Orig. c. Cels. 6, 22; Turcan, M. 44/61). Cumont hat diese Darstellung immer wieder als Beweis für ‚die‘ mithräische Seelenlehre vorgeführt, wonach die emporsteigende Seele des Verstorbenen die unerbittlichen Wächter an jeder Stufe der Himmelsleiter (d. h. der Planetenreihenfolge) mit vorgelernten Formeln (*Losungswort) besänftigen u. irdische Leidenschaften bzw. Fähigkeiten ablegen musste, bevor sie in den achten Fixsternhimmel gelangen konnte (Religions 247/9; Mysterien 128/31; Lux 236. 330f). Die Celsus-Passage liefert aber für ein solches Szenario keinen Beweis (zu Recht erkennt P. Habermehl, Art. Jenseits: o. Bd. 17, 526/8 keine Himmelsreise der Seele im M.kult an). Weil die Planeten hier in keiner physischen Reihenfolge, sondern in einer künstlichen, d. h. in der umgekehrten Reihenfolge der Wochentage, aufgelistet sind, u. diese Reihenfolge mit Hilfe einer Metalllehre u. einer (ps-pythagoreischen?) musikalischen Theorie erläutert wird, kann man davon ausgehen, dass die Gesamtdarstellung aus einem platonisierenden bzw. chaldäisch-theurgischen Text entnommen wurde (Colpe 34f; vgl. M. Frede, Celsus: ANRW 2, 36, 2 [1994] 183/213). Die Celsus-Passage gewährt also einen flüchtigen Einblick in eine von der ps-zoroastrischen Περὶ φύσεως inspirierte mysteriosophische Literatur, von der allerdings kaum etwas erhalten ist (vgl. Orig. c. Cels. 1, 16 = Bidez / Cumont 2, 139 frg. O 3; Michael Psellus, Ἐγκώμιον εἰς τὴν μητέρα αὐτοῦ = Bidez / Cumont 2, 140f frg. O 6). Gerade weil diese Literatur als die geheime bzw. ‚wahre‘ Lehre der pers. μάγοι firmierte, diente sie den Neuplatonikern bzw. Theurgen als vermeintliche Quelle für die Lehre des M.kultes.

3. Eubulus u. Pallas. Wahrscheinlich zwischen Celsus u. Porphyrius (234/nach 300 nC.) äußerten sich Eubulus u. Pallas ausführlich zu M. (möglicherweise sind beide vor Celsus anzusetzen, es fehlen gesicherte Daten). Leider sind nur ein paar Zitate bei Porph. antr. nymph. erhalten (F. Buffière, Les mythes d'Homère [Paris 1957] 419/59; Turcan, M. 23/43; zum chronologischen Verhältnis: M. Patillon / A. Ph. Segonds [Hrsg.], Porphyre, De l'abstinence 3 [Paris 1995] XXXV_{94}). In der Tradition von Numenius u. Cronius schrieben sie den Persern bzw. den Magoi eine platonisierende Seelenlehre zu (vgl. Plat. leg. 10, 899d). Nach Eubulus vermittelten diese den Mysten allegorisch τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον, ‚den Weg der Seelen nach unten u. den, der wieder zum Ausgang führt‘ (bei Porph. antr. nymph. 6). Pallas beschäftigte sich intensiv mit der Bedeutung der Tiernamen im M.kult u. interpretierte sie als Beweis für die Lehre der Metempsychose (Porph. abst. 4, 16). Angesichts der Tatsache, dass die Unzerstörbarkeit der (rationalen) Seele eines der Hauptanliegen des Numenius war (Orig. c. Cels. 5, 57) u. Cronius ein ganzes Werk über Metempsychose verfasste (Nemes. Em. nat. hom. 2, 117 [35 Morani]), sollte man die Auslegungen von Eubulus u. Pallas relativ kritisch beurteilen, nicht zuletzt aufgrund der Zuschreibung solcher Ideen an die pers.

Magoi, von denen eine Elitegruppe das Fleischessen abgelehnt haben soll (Porph. abst. 4, 16; vgl. R. Turcan, Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne: U. Bianchi / M. J. Vermaseren [Hrsg.], Soteriologia dei culti orientali nell'impero romano [Leiden 1982] 173/91). Auch wenn sie über authentische Information aus dem Kreis des M.kultes verfügten, zB. die symbolische Verbindung zwischen Cautes u. dem Süden sowie Cautopates u. dem Norden (Porph. antr. nymph. 24), lag ihr Hauptinteresse nicht auf reiner Überlieferung, sondern der Verwendbarkeit der Fakten für ihre eigene Argumentationslinie.

4. Chaldäisch-theurgische Spekulation. In Bezug auf die Perser u. die Magoi behauptet Firm. Mat. err. 5, 1f, dass sie das Prinzip Feuer in zwei Gestalten plastisch darstellen, sowohl als eine dreigesichtige u. von Schlangen umschlungene Frauenstatue (et mulierem quidem triformi vultu constituunt, monstruosis eam serpentibus inligantes) als auch als den Stierdieb M. Zuverlässige Information über den M.kult (s. o. Sp. 980) wird hier mit ‚chaldäischer' Spekulation über die Universalgöttin *Hekate vermengt. Firmicus' unmittelbar anschließende Interpretation dieser drei Gesichter (err. 5, 3) als Athene, Artemis u. Aphrodite, die als Symbole für die drei Teile der Seele, ira, mens, libido, dienen sollten, geht auf Porph. philos. orac. haur. (122f Wolff) zurück u. stammt somit aus den Chaldäischen Orakeln, die jener interpretiert (A. Pastorino [Hrsg.], Iuli Firmici Materni, De errore profanarum religionum[2] [Firenze 1969] zSt.; K. Ziegler, Art. Firmicus Maternus: o. Bd. 7, 951; der vereinzelt geäußerten Behauptung, dass der Hekatekult innerhalb des M.kultes gut belegt sei, mangelt es an einer verlässlichen Quellenbasis). Ähnliche Belege für die Verwendung angeblich persischer Elemente innerhalb der neuplatonischen Tradition lassen sich in der These finden, dass im Mysterienkult des M. Θέμις (die Quelle der Ordnung im Universum) mit Ἀνάγκη (Notwendigkeit) identifiziert wurde (Procl. in Plat. remp. 10, 620de [2, 345 Kroll]). Wie auch im Fall von Firmicus Maternus wird hier die chaldäisch-theurgische Vorstellung von der Ἀνάγκη zugrunde gelegt, die über die Ordnung des Kosmos wacht, besonders über die Bahnen der Himmelskörper, u. die deshalb mit der Physis, der Natur, gleichgesetzt wurde; diese aber ist einer der drei Aspekte oder Tätigkeitsbereiche der Hekate (Lewy 98. 355; S. I. Johnston, Hekate Soteira [Atlanta 1990] 162). Es ist jedoch anzunehmen, dass solche neuplatonischen bzw. chaldäisch-theurgischen Spekulationen einen gewissen Einfluss auf die gebildeten Anhänger des M., zumindest in den Metropolen des östl. Mittelmeerraumes, ausübten. Zudem mögen die drei ‚Herrscher' der theurgischen *Initiation, Aion, Sonne u. Mond, sowie die chaldäische Doktrin, die Seele werde in einem Sonnenstrahl emporgehoben (Orac. Chald. frg. 86. 116. 121. 194 [88. 95f. 112 des Places]; vgl. Lewy 144/6. 177/226. 417/21), zu ähnlichen Spekulationen in mithräischem Kontext geführt haben; stichhaltige Beweise für solchen Einfluss fehlen jedoch. Ist dieser Punkt erreicht, ergeht man sich zwangsläufig in Vermutungen, die eine immer losere Verbindung zum organisierten Kult haben, der selbst weder zentralisierbar noch dogmatisch uniform war.

5. Kaiser Julian. Man hat öfters behauptet, dass Kaiser *Iulianus selbst in die M.-Mysterien eingeweiht worden sei, entweder als junger Mann oder aber erst iJ. 362 (zB. J. Bouffartigue, L'empereur Julien et la culture des son temps [Paris 1992] 648f; K. Rosen, Julian [2006] 323f; R. B. E. Smith, Julian's gods [London 1995] 135f). Eine gewisse Skepsis ist aber angebracht (Turcan, M. 105/28). Die Helios-‚Kapelle' im konstantinopolitanischen Palast (Liban. or. 18, 127 [2, 290 Foerster]) ist wahrscheinlich im Kontext der traditionellen Sonnenverehrung des konstantinischen Hauses zu verstehen. Der Name des M. kommt auch in Julians Hymnus an Helios (Iulian. Imp. or. 11 [4] [2, 2, 189/206 Bidez / Lacombrade], Jahreswechsel 362/63) nur einmal vor (insgesamt wird er nur zweimal von Julian explizit genannt: A. Lippold, Art. Iulianus I [Kaiser]: o. Bd. 19, 451). Julian war vielmehr von der durch *Jamblich vermittelten Lehre der Chaldäischen Orakel beeinflusst (Smith aO. 91/113). In den ‚Hymnen' an Helios u. an *Kybele (or. 8 [5] [2, 1, 213/35 Bidez / Rochefort], Mai 362 nC.) konzentriert er sich auf eine philosophisch-allegorische Deutung der kosmischen Rolle dieser beiden Gottheiten (I. Tanaseanu-Döbler, Befreiung aus der Finsternis: Bonnet 281/302). Or. 11 (4) nimmt König Helios im geistig-materiellen Kosmos als Quelle von Leben, Bewegung u. Intelligenz die Schlüs-

selrolle ein (M. Papathanassiou, Astronomie, Astrologie u. Physik in der Rede Kaiser Julians auf König Helios: Klio 72 [1990] 498/507). Hier spielt M. im Vergleich zu der Sonne des theurgischen Systems eine unerhebliche Nebenrolle. Der Ausdruck ὁ πατὴρ Μίθρας (Caes. 336C [2, 2, 71 Bidez / Lacombrade]) bezeichnet nicht den M. des organisierten Kultes, sondern die theurgisch-chaldäische Sonne, deren Strahlen als unentbehrliches Vehikel der zum noetischen Licht hinauffahrenden Seele fungierten (R. Witt, Iamblichus as a forerunner of Julian: B. Dalsgaard Larsen [Hrsg.], De Jamblique à Proclus [Genève 1975] 35/67; vgl. Lippold aO. 471/3). Wenn Julian überhaupt als M.-Anhänger verstanden werden kann, dann nur insofern, als er dieser leicht ‚mithräischen' Einflusssphäre verpflichtet war.

b. In spätantiken Ritualtexten. 1. Die ‚Mithras-Liturgie'. A. Dieterich, Eine M.-Liturgie[3] (1923), versuchte das Cumont'sche Gesamtbild zu unterminieren, indem er den vermeintlichen textuellen Beweis für inszenierte kosmokinetische Phänomene, hochambitionierte individuelle Himmelfahrten u. unvermittelte Begegnungen mit M. lieferte (R. Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen[3] [1927] 169/79; Betz 1/4). Dieses Argument setzte voraus, dass die Urfassung eines in einer spätantiken graeco-ägypt. magischen Rezeptsammlung erhaltenen, an ‚M.' gerichteten αὔτοπτος (unmittelbare Vision eines Gottes) eigentlich ein Ritual des organisierten M.kultes darstellt (PGM IV 475/820; gute Übersicht bei Betz 60/87). Seitdem bleibt die Causa umstritten (ebd. 32/8; vgl. J. Haußleiter, Art. Deus internus: o. Bd. 3, 814; Andresen aO. [o. Sp. 977] 150; Clauss, Mysterien 114/7; J. Alvar, Mithraism and magic: R. L. Gordon / F. Marco Simón [Hrsg.], Magical practice in the Latin West [Leiden 2010] 519/49, bes. 522/34). Der Text unterscheidet sich tatsächlich in Aufbau u. Komplexität von den anderen im gleichen Kodex zusammengetragenen αὐτόπτοι. Der Gott wird aber namentlich (ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας) nur in einem redaktionellen Vorwort erwähnt (PGM IV 482), das sich auch in anderen Details (Anrufung der Pronoia, die Zeremonie als ‚Mysterion', Adressat[in] als ‚Tochter') vom Duktus des Hauptteils unterscheidet. Dieterich (aO. 67f. 90f) betonte vor allem die angeblich siebenstufige Gliederung des Verfahrens u. die Beschreibung der höchsten, wahrsagenden (aber unbenannten) Gottheit als jung, strahlend u. Anaxyriden-tragend (PGM IV 696f). Die siebenstufige Gliederung ist aber illusorisch (Fauth 22f); die Epiphanie der expliziten Helios-Figur als κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς (PGM IV 640f) wird nicht als Höhepunkt, sondern als Zwischenstufe, vor der Erscheinung der sieben Jungfrauen u. der sieben stierköpfigen πολοκράτορες, angesetzt, die die Sterne des Großen u. Kleinen Wagens darstellen (ebd. 661/92). Auch stimmen etliche Details der Beschreibung der höchsten Gottheit, die von Dieterich u. Betz ohne Bedenken als M. identifiziert wird, nicht mit der Darstellung des M. im organisierten M.kult überein, zB. die goldene Krone statt der phrygischen Mütze (ebd. 698), die Rindsschulter (Polarstern) statt der Rindskeule (ebd. 699f), der Terminus ἀπαθανατισμός (741. 747. 771). Der höchste Gott der ‚Liturgie' ist eher mit dem Agathos Daimon zu identifizieren, dem Allherrscher, der allein die gesamte Schöpfung zusammenhält, dem Ewigen u. Ungeschaffenen, dem πολοκράτωρ, dessen Name geheim u. unaussprechlich ist (vgl. PGM XII 238/44; XIII 842/6; C. Colpe, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 619f). Vermutlich wurden ihm in einer der Urfassungen einige Züge des Helios-M. (vor allem die Anaxyriden) verliehen, als plastisches Zeichen seiner erhellenden Allmacht; aufgrund dieses Hinweises hat der Redakteur der Vorlage das gesamte Ritual explizit, aber unüberlegt dem M. zugewiesen. Auch in anderen Logoi der PGM wird M. mehrmals als Sonnengott invoziert (zB. PGM III 100: ... ἐντύχω τῷ ἱερῷ Ἡλίῳ. ναί μέγιστε Μίθ[ρα]; 463: χαῖρε, Ἥλιε Μίθρα; V 4: Ζεῦ, Ἥλιε, Μίθρα, Σάραπι; vgl. Ch. Harrauer, Meliouchos [Wien 1987] 78/81; Fauth 58 zu PGM III 81); die Figur gehörte also zum Inventar der disponiblen Sonnenmächte. Die kürzlich wiederaufgenommene Untersuchung der weitgehend unveröffentlichten demotischen Literatur der griech.-röm. Zeit wird wahrscheinlich eine Teilkontextualisierung der Urfassung in der spätägypt. Offenbarungsritualpraxis, in der Tradition der *Himmelfahrt des verstorbenen Königs, ermöglichen (vgl. J.-F. Quack [Hrsg.], Ägypt. Rituale der griech.-röm. Zeit [2011]). Die alternative Hypothese, dass der Urtext einen pneumatischen Aufstieg zum höchsten Gott der

chaldäisch-theurgischen Tradition beschrieb (Lewy 209f; S. Johnston, Rising to the occasion: P. Schäfer / H.-G. Kippenberg [Hrsg.], Envisioning magic [Leiden 1997] 165/94), scheint dagegen weniger überzeugend zu sein.

2. Der Berliner ‚Catechismus'. Im J. 1992 veröffentliche W. Brashear ein kleines opisthographisches Kodex-Frg. aus Hermupolis (PBerol. 21196, 4. Jh. nC.), das eine Reihe kryptischer Fragen u. Antworten (*Erotapokriseis) mit offensichtlich religiösem Kontext enthielt (A mithraic catechism from Egypt [Vienna 1992]). Größtenteils auf Basis der Phrase oder Frage:] ἐγένου λέων (↓ Z. 9), des Wortes πατήρ (↓ Z. 8) u. der Kollokation]ατῳ λεοντίῳ (→ Z. 8), argumentierte Brashear, dass der Text ursprünglich Teil eines Handbuchs mit Anweisungen für die Initiationsriten des M.kultes war. Auf den ersten Blick erscheint dies plausibel, da Vater u. Löwe Bezeichnungen für Grade innerhalb des Kultes sind u. das Wort leonteum = mithraeum erst vor Kurzem in einer mithräischen Inschrift aus S. Gemini in Umbrien nachgewiesen wurde (U. Ciotti, Due iscrizioni mitriache inedite: Hommages à M. J. Vermaseren [Leiden 1978] 233/9). Die Reaktionen waren jedoch vorsichtig bis skeptisch (Turcan, Mithriacisme 152/6; Ch. Harrauer: Chronique d'Égypte 68 [1993] 280f; von E. A. Judge, Art. Kultgemeinde [Kultverein]: o. Bd. 22, 404 aber ohne Weiteres als echt mithräisch eingestuft). Das Papyrus-Frg. ist so klein, dass kaum eines der Frage-Antwort Paare hinreichend rekonstruiert werden kann, u. selbst in den Fällen, in denen dies möglich ist, passen sie nur schlecht zu dem, was wir vom organisierten Kult im Westen wissen (zB. die Wörter βόθρος, ‚Grube', u. κράσπετα, ‚Quasten'). Auch ist nicht sicher, dass λεοντίῳ hier ein Substantiv u. kein Adjektiv ist. Struktur u. Wortwahl erinnern eher an hermetische Texte (zB. CorpHerm 1. 10. 12 [1, 7/19. 113. 126. 174/83 Nock / Festugière]; CorpHerm Stob. frg. 2a. b [3, 4/8. 13f N. / F.]), in denen πατήρ ohnehin häufig als Bezeichnung für den *Lehrer erscheint; auch das Bestreben, Lehre in prägnanten Phrasen zu formulieren, findet sich ebd. frg. 11 (54/8 N. / F.). Allerdings ist der Inhalt von PBerol. 21196 kaum hermetisch, weshalb ohne weitere Text-Frg. keine schlüssige Auswertung möglich zu sein scheint.

c. In der spätantiken Gelehrtheit. 1. Lactantius Placidus. Eine andere Erklärungstradition, die der Astralallegorie, findet sich in den Ergänzungen, die von Lactantius Placidus (5. Jh. nC.), einem christl. Kommentator mit neuplatonischen Tendenzen, in einem früheren Kommentar zu Statius' Thebais vorgenommen wurden. M. (= die Sonne in Persien) wird dort in Höhlen als Allegorie der Sonnenfinsternis verehrt (Persae in spelaeis Solem colunt ... quia eclipsin patitur: Schol. Stat. Theb. 1, 719f [89 Sweeney]). Die Verwendung der Bezeichnung ‚Sol Ephippus' an dieser Stelle könnte auf Numenius u. Cronius als ursprüngliche Quelle hinweisen, da diese M. ebenfalls als bullenreitend (ἐποχεῖται) beschreiben u. (andere) astralallegorische Erklärungen für Details des Reliefs liefern: Das Schwert steht für Ares = Nachthaus vom Aries / Widder, u. der Bulle für Venus (tutela vom Stier: Porph. antr. nymph. 24). Anschließend bietet Lactantius Placidus auch eine alternative Erklärung an: M. / Sol werde dargestellt leonis vultu cum tiara Persico habitu, ‚mit dem Antlitz eines Löwen, einer phrygischen Mütze u. persischem Gewand'; der Bulle stehe für Luna u. die Szene insgesamt sei eine allegorische Darstellung einer Sonnenfinsternis (Schol. Stat. Theb. 1, 719f [89 Sw.]). Das Löwenantlitz der Sonne wird als Allegorie ihrer gehobenen Stellung unter den Himmelskörpern (oder auch ihrer hohen Geschwindigkeit) erklärt (ebd.). Diese Behauptung folgt einer anderen neuplatonischen Idee, die Tert. adv. Marc. 1, 13, 5 überliefert: aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur, ‚die mithräischen Löwen (oder: Löwen im Kult des M.) werden als Symbole des Trockenen u. Heißen in der Natur interpretiert'. In einem weiteren Eintrag wird *Ostanes als Quelle der Information, dass M. der pers. Sonne entspreche, angegeben (Schol. Stat. Theb. 1, 717 [87f Sw.]). Dies impliziert, dass zumindest einige dieser astralen Interpretationen in nunmehr verlorenen zoroastrischen Texten zu finden waren (vgl. ebd. 4, 516f [293f] über Sonnen- u. Mondkult bei den Persern). Auch hier bleibt nur, den Erfolg der mithräischen Geheimhaltung bezüglich des Kultinhalts der Mysterien, aber auch die unwiderstehliche Anziehungskraft des Enigmatischen zu konstatieren.

2. Macrobius. Im Kontext der umfangreichen *Enzyklopädie- u. *Kommentar-Tradi-

tion der Spätantike wirkt das Fehlen des M. in *Macrobius' Theokrasie (in Praetextatus' langem Exkurs über den Sonnenkult: sat. 1, 17/23; Ph. Bruggisser: o. Bd. 23, 836/9) zunächst überraschend, weil die Präsentation der Solarisierung der Hauptgottheiten in Ägypten, Syrien u. Phrygien, drei der wichtigsten ‚weisen Völker', relativ umfangreich ist (sat. 1, 20, 13/21, 16). Früher wurde dafür Porphyrius verantwortlich gemacht, der Macrobius als direkte Quelle gedient haben sollte (J. Flamant, Macrobe et le néoplatonisme latin [Leiden 1977] 652/80); heute glaubt man eher, dass die zugrunde liegende Synthese des röm.-stoischen u. neuplatonischen Materials von Cornelius Labeo geleistet wurde (P. Mastandrea, Un neoplatonico latino Cornelio Labeone [ebd. 1979] 169/80). Eine mögliche Erklärung für das vollständige Fehlen von Persien u. der Tradition der Magi wäre, dass sie, entweder von Labeo oder von Macrobius selbst, aufgrund politischer Überlegungen bewusst ausgelassen wurden (vgl. das Argument von Firm. Mat. err. 5, 2 ungefähr zeitgleich mit den zwei Schlachten bei Singara [343 u. 348 nC.], dass der M.kult in Wahrheit ein Kult des Feindes sei: si hoc Romano nomine dignum putatis ut Persarum sacris, ut Persarum legibus serviatis). Es mag aber auch sein, dass M.' solare Identität völlig unstrittig u. daher in diesem Kontext uninteressant war.

II. Christlich. a. Polemik u. Apologetik. Laut einem hartnäckigen Gemeinplatz, der vor allem F. Cumont geschuldet ist, hatten die frühen Christen eine besondere Abneigung gegen den M.kult. Dies ist jedoch höchstens eine Halbwahrheit (G. Lease, Mithraism and Christianity: ANRW 2, 23, 2 [1980] 1306/10; M. Simon, Mithra, rival du Christ?: Duchesne-Guillemin 457/78). Weil der Kult vor dem 2. Jh. nC. kaum existierte, wurde M. nicht in die hellenist. Religionskritik aufgenommen. Da deren Materialsammlungen weitgehend als Vorlage für die christl. Apologetik dienten, wird er in keiner der frühen bzw. wichtigsten apologetischen Schriften erwähnt (zB. Athenag., Iren. demonstr., Melito Sard., Theophil. Ant. ad Autol., Tat. or., Clem. Alex. strom., Orig. [abgesehen von c. Cels. 6, 22], Eus. praep. ev., Min. Fel. Oct., Cypr. Demetr., Tert. apol. u. nat., Arnob. nat., Lact. inst., Aug. civ. D.). Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang besonders Eus. praep. ev. 4, 16, 7, der die Mysterien ausführlich behandelt, aber den M.kult nur ein einziges Mal erwähnt: Als Quelle für die angebliche Abschaffung des Menschenopfers unter Hadrian zitiert er Pallas, ‚der das Material über die M.-Mysterien hervorragend zusammengetragen hat', auch dies nur ein Porphyrius-Zitat (abst. 2, 56, 3). Insofern Mysterienkulte in apologetischem Zusammenhang vorkommen, werden sie wegen der Immoralität der Götter, Blutvergießen, u. weltlicher Vergnügungen angegriffen; M. aber bot hier keine Angriffsfläche (R. Turcan, Les pères ont-ils menti sur les mystères païens? [Paris 1997] 35/55). Erst die M.-Abhandlungen des Eubulus u. des Pallas im späten 2./frühen 3. Jh. machten M. einem gebildeten Publikum zugänglich. Danach wird er als ein aus dem Stein geborener Stierdieb von Comm. instr. 1, 13 (CCL 128, 11f; ca. 250 nC.) präsentiert. Trotzdem blieb der Kult den christl. Autoren weiterhin praktisch unbekannt. Im 4. Jh. werden βασάνους καὶ καύσεις, ‚Folterungen u. Brandwunden', im Kult polemisch, aber beiläufig von Gregor v. Naz. erwähnt (or. 4, 70 [SC 309, 180]; in der späten Kommentartradition maßlos übertrieben: PsNonn. in Greg. Naz. or. 4 comm. 6 [CCG 27, 74f]; vgl. R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Bd. 7, 461f). *Hieronymus nennt M. zusammen mit Erichthonius als Beispiel für die Erd- bzw. Steingeburt (adv. Iovin. 1, 7 [PL 23, 228/31]); nur im Kontext eines konkreten Ereignisses, der Verwüstung eines röm. Mithräums auf Befehl des Stadtpräfekten Gracchus vor seiner Taufe als Christ iJ. 376/77 (ProsLatRomEmp 1, 399), gibt er ausführlichere Information (ep. 107, 2; s. unten); Paulinus v. Nola weiß nur über das angebliche Paradoxon Licht-Finsternis zu berichten (carm. 32, 113f [CSEL 30, 198]: Quid quod et Invictum spelaea sub atra recondunt / quemque tegunt tenebris audent hunc dicere Solem?). Folglich wurde nur äußerst spärliche Information zur enzyklopädischen Tradition vermittelt (zB. POxy. 15. 1802 Z. 64: M. = der pers. Prometheus [2./3. Jh. nC.]; Hesych. lex. s. v. Μίθρης [3, 108 Schmidt]: ὁ πρῶτος ἐν Πέρσαις θεός, ‚der wichtigste Gott unter den Persern'; Suda s. v. Μίθρου [3, 394 Adler]). Sonst wird M. nur von vier christl. Autoren angesprochen, die anscheinend alle ihre Informationen Numenius, Cronius oder Eubulus entnommen u. klar definierte Darstellungsinteressen haben (zu Firm. Mat. s. o.

Sp. 993). Ausschließlich bei christlichen Autoren vorkommende Angaben haben deswegen entweder nur lokalen (Colpe 31) bzw. geringen (Alvar 387f) Erkenntniswert.

1. Justinus Martyr. Die intensive zeitgenössische Suche nach einem passenden locus sanctus für die Geburt Jesu führte *Iustinus Martyr (gest. um 162/68) zu einem verworrenen Vergleich zwischen der (neu erfundenen) Höhle in Bethlehem u. der Geburt des M. aus dem Stein bzw. der Höhle als Initiationsort (dial. 70, 1; 78, 6 [ca. 160 nC.]); die Ungenauigkeit des Vergleichs verrät die Oberflächlichkeit seiner diesbezüglichen Informationen, aber auch sein ‚modisches Interesse' an solchen Religionsvergleichen (vgl. S. Heid: o. Bd. 19, 811). Als Zeichen der böswilligen Absicht der Dämonen, die zeitliche Originalität der christl. Ritualpraxis in der Eucharistie zu verkennen, weist Justinus an anderer Stelle auf die Gabe von *Brot u. Wasser im M.kult μετ' ἐπιλόγων τινων ‚zusammen mit einer mündlichen Formel' hin (apol. 1, 66, 4). Obwohl man sich im M.kult intensiv mit den Wechselwirkungen zwischen Wasser u. Feuer beschäftigte (R. Turcan, Eau et feu dans la religion mithriaque: G. Capdeville [Hrsg.], L'eau et feu dans les religions antiques [Paris 2004] 257/67), ist es unklar, wie diese Angabe mit dem üblichen Verzehr von Fleisch beim Kultbankett vereinbar ist. Auch wenn Justinus das angebliche Geschehen als mithräisches Sakrament verstand (Clauss, Christus 269f), bedeutet dies nicht, dass es auch im M.kult so gesehen wurde (M. Meslin, Convivialité ou communio sacramentelle?: Paganisme, Judaïsme, Christianisme, Festschr. M. Simon [Paris 1978] 295/305; dagegen: E. Sanzi, Misteri, soteriologia, dualismo [Roma 1996] 24). Es ist typisch für christliche Autoren, dass sie nichtchristliche Riten als Mysterien bzw. *Initiationen beschreiben (vgl. Leonhard / Eckhardt aO. [o. Sp. 975] 1028f).

2. Tertullian. Ähnlich wie Justinus stellt auch Tertullian (ca. 166/220) vereinzelt mithräische Rituale, zB. Lustration (bapt. 5, 1) u. den Verzicht des Miles auf den *Kranz (weil der wahre Kranz M. sei: cor. 15, 3f), als sacramenta dar (Colpe 32f). In Fällen der angeblichen Konvergenz beruft sich Tertullian auf ein ähnliches Argument (ingenia diaboli) wie Justinus: ebenso wie andere heidn. Kulte hätte sich der M.kult an christlichen Gebrauch angepasst. Das gleiche Argument wird mehrmals verwendet, zB. praescr. 40, 1/4 (Sanzi, Misteri aO. 21/39). Hier behauptet Tertullian ausdrücklich (si adhuc memini Mithrae), dass die Milites des M. an der Stirn markiert wurden, was nachweislich falsch ist (L. Renaut, Les initiés aux mystères de Mithra étaient-ils marqués au front?: Bonnet 171/90). Man hat trotzdem vermutet, dass Tertullian früher selbst Myste war (P. Beskow, Tertullian on M.: Hinnells, Mithraism 51/60, bes. 51f). Das Missverständnis weist aber eher auf eine indirekte Vermittlung hin. Die darauf folgende Feststellung (praescr. 40, 4: celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam) ist vermutlich nicht primär oder nur zT. auf den M.kult bezogen, sondern auf verschiedene heidnische Gebräuche (anders G. Bertram, Art. Auferstehung I: o. Bd. 1, 926; Clauss, Christus 268). Eine allegorische Erläuterung des Löwen als Symbol des feurigen Elements (sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur: adv. Marc. 1, 13, 5) deutet auf eine neuplatonische Quelle hin (vielleicht Eubulus bzw. Pallas; vgl. R. Turcan, La physica ratio des ‚lions' mithriaques [Tert. adv. Marc. 1, 13, 5]: Foi, raison, verbe, Festschr. J. Ries [Luxembourg 1993] 239/50).

3. ‚Ambrosiaster'. Wahrscheinlich indirekt auf der Basis eines neuplatonischen Textes (Eubulus oder Pallas?) weist der ‚Ambrosiaster' (ca. 370/75 nC.) auf ein mithräisches Einweihungsritual hin, wobei die Hände eines Mysten, dessen Augen verbunden sind, mit den Eingeweiden eines *Hahns zusammengebunden werden, der anschließend über eine wassergefüllte Grube geschoben wird; schließlich werden die Fesseln von einem liberator mit einem Schwert durchtrennt (PsAug. quaest. test. 114, 11 [CSEL 50, 308]). Diese Schilderung ist insofern plausibel, als *Licht / Finsternis, Hahn u. Theatralisierung der Befreiung gut zum M.kult passen; das Ritual ist aber, wenn es tatsächlich in dieser Form jemals ausgeführt wurde, sicherlich im Quellentext rekontextualisiert worden (die ‚Befreiung' wird in eine platonische Seelenbefreiung umgedeutet). Alle drei Autoren, besonders Justinus u. Tertullian, trachten danach, den M.kult als ‚Mysterienkult' zu konstruieren, ausgehend von ihrem eigenen Verständnis von regulärer Religion mit sakramentalen Werten u. Praktiken (Sanzi, Misteri aO. 22/4).

b. Wechselwirkungen zwischen Mithraskult u. Frühchristentum? Seit dem 19. Jh. (vgl. Cumont, Mysterien 188) hat man immer wieder versucht, vor allem, aber nicht nur in der Popularwissenschaft, engere Verbindungen zwischen M.kult u. Christentum nachzuweisen (besonders extreme Beispiele: H. Koepf, M. oder Christus [1987]; M. Patella, Lord of the cosmos [New York 2006]), wenn nicht direkt, dann über den vermeintlichen Einfluss mazdayaznischer Religion auf die jüd. Religion (zB. Ch. Autran, Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme [Paris 1935]). Solche Vergleiche konzentrieren sich fast immer auf bestimmte Motive (A. Deman, M. and Christ: Hinnells, Mithraic studies 507/17, bes. 510). Allerdings hält keine dieser angeblichen Ähnlichkeiten oder Entlehnungen einer kritischen Untersuchung stand (vgl. Clauss, Mysterien 175/9). Darstellungen der drei Magier oder Könige, die dem neugeborenen Jesus in persischer Tracht u. phrygischen Mützen huldigen (*Magierhuldigung), haben keinerlei Verbindung zum M.kult, da sie auf dem kaiserzeitlichen Typus der ‚Tribut leistenden Barbaren' basieren (vgl. R. M. Schneider, Die Faszination des Feindes: Wiesehöfer aO. [o. Sp. 972] 95/146; **Barbar II [ikonographisch]). Auch die solaren Motive, die (äußerst selten) in christliche Ikonographie übernommen wurden, sind dem Kaiserkult (*Herrscherkult) geschuldet (M. Wallraff, Christus verus Sol = JbAC ErgBd. 32 [2001], bes. 141/3; vgl. die Bemerkungen von Hijmans 567/82); an ihnen ist nichts spezifisch Mithräisches. Eine ausführliche Studie der Geburtshöhle hat ergeben, dass es keinen nachweisbaren mithräischen Einfluss auf den christl. Gebrauch des Motivs gegeben hat (M. Gervers, The iconography of the cave in Christian and mithraic tradition: Bianchi 579/600). Justinus' Behauptung, dass die mithräische Initiationspraxis der christl. ähnele, ist völlig haltlos (vgl. Heid aO. 811). Auch wenn Kollokationen in Betracht gezogen wurden (so zB. von Deman aO. 511f), ergaben sich keine zwingenden Hinweise auf eine Vorgängerrolle mithräischer Ikonographie. Die Intention, eine Verbindung des Christentums zu Solarkulten, besonders zum M.kult, zu beweisen, zeigt sich nirgendwo deutlicher als in der weitverbreiteten Annahme, dass M.' Geburtstag der 25. XII. (d. h. a. d. VIII Kal. Ian.) u. dies der Hauptgrund für die Terminierung des Weihnachtsfestes auf dieses Datum gewesen sei. Allerdings gibt es nicht den geringsten epigraphischen bzw. archäologischen Hinweis für Feiern des M.kultes an diesem Tag (vgl. J. Rüpke, Integrationsgeschichten: ders. [Hrsg.], Gruppenreligionen im röm. Reich [2007] 113/26, bes. 115f). Zudem basiert diese Behauptung auf einem schlichten Missverständnis der Angabe ‚n(atalis) Invicti' im Filocalus-*Kalender s. v. 25. XII. (CIL 1^2, S. 278 = Gründungstag des aurelianischen Tempels des Sol Invictus, 275 nC.; natalis bedeutet hier nicht ‚Geburtstag' sondern ‚Inaugurationstag'). Es gibt keine Belege dafür, dass *Aurelianus ein dauerhaftes Fest an diesem Tag etablierte (Wallraff aO. 176f) u. seine vierjährig stattfindenden Spiele zu Ehren Sols wurden mit großer Wahrscheinlichkeit vom 19. bis 22. X. gefeiert, während die traditionellen röm. Feste des Sol früher im Jahr stattfanden u. keine Verbindung zur Sonnenwende hatten (8./9. VIII., 11. XII.; Hijmans 584/92; ders., Sol invictus, the winter solstice and the origins of Christmas: Mouseion 3 [2003] 377/98; Alvar 409/12). Insofern, als thematische bzw. ikonographische Ähnlichkeiten überhaupt feststellbar sind, sollte man daher von einer sehr begrenzten Konvergenz sprechen (Clauss, Christus 265/7; Alvar 383/421). Es besteht jedoch die Möglichkeit, dass das Modell des christl. *Martyriums in einigen wenigen Bereichen, zB. der Wahrnehmung der μακροθυμία als einer religiösen Tugend, ein mithräisches Tapferkeitsideal dargestellt haben mag (Gordon, Body aO. [o. Sp. 983] 308/10).

F. Ende des Mithraskultes. Auch der Verfall des Kultes ist vielfach Objekt von fehlgeleiteten Spekulationen geworden, meist aufgrund des Einflusses von F. Cumont. Einige Klarstellungen bzw. Korrekturen sind daher angebracht. Es gibt keinen Grund, anzunehmen, dass die kaiserl. Gesetzgebung gegen heidnische Opferpraktiken im 4. Jh. (zB. diejenige gegen nächtliche Rituale: Cod. Theod. 16, 10, 5 vJ. 353; 9, 16, 7 vJ. 364) in irgendeiner Weise speziell gegen den M.kult gerichtet war. Wie alle kaiserzeitlichen Gesetze müssen diese Maßnahmen in ihrem unmittelbaren lokalen bzw. regionalen Kontext verstanden werden; sie zielten außerdem auf öffentliche u. nicht auf private Kultpraktiken (R. M. Errington, Roman imperial policy from Julian to Theodosius [Chapel Hill 2006]

93). Das weitgehende, relativ abrupte Verschwinden mithräischer Votivepigraphik um die Mitte des 3. Jh. entbehrt jeglicher Aussagekraft, da alle epigraphischen Gattungen in dieser Periode, bei allen regionalen Unterschieden, abnehmen. Mit Ausnahme der Elite war dieser Abfall zumindest im religiösen Bereich dauerhaft; Votivgaben wichen nach u. nach anonymen Geldspenden. Die bis zum Ende des 4. Jh. laufenden Ansammlungen von *Münzen in Mithräen sind somit ein guter Indikator für eine bis dahin andauernde kultische Nutzung dieser Stätten (E. Sauer, Not just small change: Martens / De Boe aO. [o. Sp. 978] 327/53). Zum Bild der besonderen Feindseligkeit gehört seit Cumont die Behauptung, dass M.-Tempel auffällig oft von Christen gewaltsam zerstört worden seien bzw. dass es eine direkte Verbindung zwischen dem Niedergang des Kultes u. christlichen Repressionen gegeben habe. Als Beispiele werden immer wieder dieselben zwei antiken Texte angeführt, als ob sie ‚typische' Situationen beschrieben; es wird jedoch verschwiegen, dass sie die einzigen ihrer Art sind. Einer der beiden ist Hieronymus' Bericht über die Verwüstung eines Mithräums auf Befehl des röm. Stadtpräfekten Gracchus iJ. 376/77 (s. o. Sp. 1000), in dem aber sowohl dessen anfängliches Zögern bei dieser Aktion als auch das Bestreben, seinen neuen christl. Eifer mit einer dramatischen Aktion unter Beweis zu stellen, betont werden. Der andere beschäftigt sich mit der Stätte eines angeblichen Mithräums in Alexandria, die **Constantius II Bischof Georg iJ. 358 zum Kirchenbau überlassen hatte u. in der die Christen angeblich Überreste von Menschenopfern fanden; Georg kam im anschließenden Aufruhr ums Leben (361 nC.; Socr. h. e. 3, 2f; Soz. h. e. 5, 7, 1/7; Rufin. h. e. 11, 22). Auch die beiden Mithräen in Königshofen / Straßburg (Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 1335/75) u. Saarburg (ebd. nr. 965/84), deren große Reliefs zerschmettert wurden, sind wiederholt als ‚typische' Fälle angeführt worden. Religiöse Gewalt war jedoch immer lokal begrenzt u. trat nur sporadisch auf (J. Hahn, Gewalt u. religiöser Konflikt [2004]). Es scheint eine Differenzierung nötig zu sein zwischen Gebieten, in denen die röm. Besiedlung durch Invasion oder Rückzug zerstört wurde (zB. Syrien [253 nC.]; das rechte Rheinufer [ab 260 nC.]; Dakien [275 nC.]; Zerstörungen durch **Barbaren am Hadrianswall im späten 3. Jh.), u. solchen, die ohne Unterbrechung besiedelt waren. Selbst wenn man bedenkt, dass unfachmännische Ausgrabungen älteren Datums kaum verlässliche Schlüsse zulassen u. die Gründe für die Aufgabe eines Tempels zudem vielfältig sein können, legt eine Untersuchung der archäologischen Daten aller in diesen Gebieten ausgegrabener Mithräen doch den Schluss nahe, dass etwa zwei Drittel davon bis weit in die 2. H. des 4. Jh. in Gebrauch waren, wenn auch oft in reduziertem Maße; eine Reihe davon, darunter der schön ausgemalte unterirdische Tempel in Hawarte / Apamea (Gawlikowski aO. [o. Sp. 991]), wurde sogar erst in dieser Zeit gegründet. Es gibt viel mehr archäologische Belege für die Fortführung des M.kultes bis ins späte 4. Jh. als für fast jede andere heidn. Gottheit, teilweise aufgrund der Wiedererkennbarkeit der charakteristischen Tempelform (das Mithräum in Trier wurde bis ins 5. Jh. genutzt, vgl. M. Ghetta, Spätantikes Heidentum. Trier u. das Trevererland [2008] 115/26). In einem prominenten Fall, Ostia, wurden alle Mithräen freiwillig im späten 3. Jh. aufgegeben u. keines davon gewaltsam zerstört; dies geschah jedoch aufgrund der Verschiebung der Bevölkerung nach Portus, wo bisher keine vergleichbaren Ausgrabungen stattgefunden haben. Das große u. spät entstandene Mithräum auf dem Gelände einer wohlhabenden Villa in Orbe-Boscéaz (Schweiz) legt ebenfalls den Schluss nahe, dass die Verlagerung der Eliten aus den Städten zu einer Verschiebung der Mithräen in ländliche Gebiete führte (Th. Luginbühl / J. Monnier / Y. Mühlemann, Le mithraeum de la villa d'Orbe-Boscéaz: Martens / De Boe aO. 109/33). Eine neuere Studie der Situation in Rom selbst, wo sämtliche bekannte Mithräen, viele davon in Privathäusern, bis zum letzten Jahrzehnt des 4. Jh. nC. in Gebrauch waren u. manche, zB. S. Clemente bzw. Crypta Balbi, auch noch im 5. Jh. nC. (O. Nicholson, The end of Mithraism: Antiquity 69 [1995] 358/62), kommt zu dem Schluss, dass von offener christlicher Feindseligkeit keine Rede sein kann, sondern bis zum Dekret des Theodosius iJ. 392 eine ruhige Koexistenz die Regel war (J. Bjørnebye, Hic locus est felix, sanctus, piusque benignus, Diss. Bergen [2007] 190/202). – Wenn wir uns nun der Frage nach der historischen Implausibilität dieses Konflikts zuwenden,

C. C. van Essen, The excavations in the mithraeum of the church of S. Prisca in Rome (Leiden 1965).

Richard L. Gordon.

Mitleid s. Barmherzigkeit: o. Bd. 1, 1200/7.

Mönchtum I (Idee und Geschichte).

A. Allgemein. I. Definition. Das M. lässt sich als eine sozial anerkannte u. verschiedenartig institutionalisierte Form eines dauerhaft religiös begründeten, asketischen Lebens definieren. Es unterscheidet sich von der Askese im Allgemeinen (vgl. H. Strathmann, Art. Askese: o. Bd. 1, 750/63) dadurch, dass es eine sozial regulierte asketische Lebensform darstellt, in die der Mönch grundsätzlich für sein ganzes Leben initiiert wird. Zusätzlich zu den verschiedenen Formen der Askese wird das M. durch das Ideal der *Freiheit von sozialen, ökonomischen u. politischen Verpflichtungen sowie durch eine Beschränkung des Lebens auf das Streben nach christlicher Vollkommenheit, die besonders durch die imitatio Christi u. die *Isangelie bestimmt ist, charakterisiert (Definition: Oros. hist. 7, 33; vgl. auch G. Lanczkowski, Art. M.: LThK[2] 7 [1962] 543f). Die Freiheit manifestiert sich durch den Zölibat, den Verzicht auf Eigentum u. die Unterordnung unter eine Regel oder Tradition; ferner ist nach Joh. Cassian die Absonderung von der Welt, von der Schar der Gläubigen u. den Familien ein wesentliches Kennzeichen des M. (conl. 18, 5 [CSEL 13, 511]: monachi sive μονάζοντες a singularis ac solitariae vitae districtione nominati sunt; zur Wahrnehmung negativer Folgen der Enthaltsamkeit vgl. W. Speyer, Das christl. Ideal der geschlechtlichen Askese in seinen negativen Folgen für den Bestand des Imperium Romanum: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 2 [1999] 125/50). Obwohl Mönche allein als Einsiedler leben können, gehören sie normalerweise zu einer Gemeinschaft, die von einem Vorsteher geleitet wird. Das christl. M. ist, auch wenn es verschiedene Formen eines M. auch innerhalb anderer Religionen, vor allem im Buddhismus (**Buddha), gibt u. viele Kennzeichen eines monastischen Lebens in den meisten Kulturen bekannt sind (Lanczkowski aO. 543f), das Resultat einer eigenständigen u. originellen Entwicklung in der frühen Kirche, die an die antike Auffassung der Philosophie als Lebensform anknüpft (J.-C. Fredouille, Art. Lebensform: o. Bd. 22, 994/1025).

II. Terminologie. Der Begriff M. leitet sich von griechisch μοναχός, lateinisch monachus, ‚einzeln / allein', ab. In dieser Bedeutung wird er in griechischen Übersetzungen des AT bei Aquila u. Symmachus, nicht aber in der LXX verwendet (Morard 347/54). Ps. 25 (24), 16 u. 68 (67), 7 übersetzt μοναχός das hebr. yaḥid u. bezeichnet eine Person, die ‚allein' ist u. ein Gott ergebenes Leben führt. Der Terminus erscheint auch im kopt. Text des Thomas-Ev., wo ihm eine enge Verbindung zum asketischen Leben zukommt (Ev. Thom. 16. 49. 75; Morard 377). Die syr. Entsprechung für Mönch, iḥidâyâ, wurde nicht nur gebraucht, um ‚Einsiedler' zu bezeichnen, sondern auch für einzelne Personen, vor allem den ‚Geliebten' (ἀγαπητός) u. ‚Eingeborenen' (μονογενής). Es ist wahrscheinlich, dass das griech. Wort diese Bedeutung eben-

falls aufnimmt (Adam 209/39). Als Bezeichnung einer sozial unterscheidbaren Personengruppe findet sich μοναχός auf griechischen Papyri, in einem Dokument vJ. 324 (PColl. Youthie 77; Judge 72/89) u. bei Eus. in Ps. 68, 7 (PG 23, 689BC). Im Verlauf des 4. Jh. wird der Terminus allmählich im Griech., Kopt. u. Lat. zur Standardbezeichnung für christliche Asketen u. ersetzt verschiedene andere Termini (u. a. ἀναχωρητής, ἀποτακτικός, μονάζων; vgl. Goehring, Glass; Choat). Versuche, die in frühen Quellen verwendeten Bezeichnungen auf der Grundlage ihrer literarischen Verwendung in den Papyri mit speziellen Formen monastischen Lebens zu identifizieren, waren nicht erfolgreich (ebd.). Μοναχός wurde sowohl in maskulinen als auch weiblichen Formen gebraucht. Daher bezieht sich ‚Mönch' im Folgenden auf Männer u. Frauen, die ein monastisches Leben führen. – Zwei frühe Bezeichnungen christlich-monastischen Lebens, Anachorese (ἀναχώρησις, ‚Rückzug / Flucht') sowie Koinobitentum (κοινός βίος, ‚gemeinsames Leben'), wurden später verwendet, um zwei ideale Formen des M. zu unterscheiden. Die erste kennzeichnet Mönche, die entweder allein oder mit einem oder zwei Schülern leben u. beten, die zweite Mönche, die ein der Arbeit u. dem Gebet gewidmetes Leben in einer größeren Gemeinschaft führen. Die Unterteilung in zwei akzeptierte Formen geht auf *Hieronymus zurück, der sie als erster anführte. Gleichwohl ist seine Beschreibung in hohem Maße idealisiert u. Teil einer Polemik gegen andere monastische Formen, für die er den kopt. Begriff Remnouth prägt (zum Begriff vgl. Choat 17/23). Diese Mönche lehnt er als umherziehende Pseudomönche ab, auch wenn sie, nach seiner Darstellung, die zu seinen Lebzeiten zahlenmäßig größte Gruppe bilden (ep. 22, 34). In ähnlicher Weise unterscheidet Joh. Cassian. conl. 18, 4 (CSEL 13, 509) drei Formen des M., zwei anerkannte Formen der Anachorese u. des Koinobitentums u. eine abzulehnende Form der Sarabaiten (wahrscheinlich nach kopt. sarakote; Choat 17/23; s. unten). Diese werden von ihm wie die Pseudomönche des Hieronymus aufgrund ihrer irregulären u. umherziehenden Lebensweise verurteilt. – *Benedikt v. Nursia (s. u. Sp. 1050f) nimmt eine viergliedrige Unterteilung des M. vor u. verwendet sie in seiner Definition verschiedener monastischer Lebensformen im ersten Paragraphen seiner ‚Regel' (CSEL 75², 18/20). Koinobiten werden hier als solche beschrieben, die unter einer Regel u. einem Abt dienen (coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate), u. Anachoreten als Eremiten, die nach einer Probezeit das Kloster in der Absicht verlassen, allein gegen die Laster des Fleisches u. Geistes anzukämpfen (deinde secundum genus est anachoritarum, id est eremitarum, qui ... sola manu vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum Deo auxiliante pugnare sufficiunt). Die Gruppe der nicht anerkannten Mönche unterteilt er in diejenigen, die ohne Regeln u. Leiter allein oder in kleinen Gemeinschaften leben (von Joh. Cassian. conl. 18, 4 [CSEL 13, 509] als sarabaitae bezeichnet), u. diejenigen, die unbeständig sind u. nach eigenem Gutdünken umherziehen. Sie werden von Benedikt gyrovagi genannt. – Aufgrund des Einflusses, den Hieronymus, Joh. Cassian u. besonders die Regel Benedikts im Westen ausübten, wurde das frühe M. gewöhnlich mit diesen Typen identifiziert. Wie aber jüngere Forschungsarbeiten gezeigt haben, müssen sowohl Hieronymus' u. Cassians Beschreibung als auch ihre Rezeption durch Benedikt als Idealisierung verstanden werden; sie können nicht als authentische Wiederspiegelung des frühen M. gelten. Detailliertere Untersuchungen zeigen, dass sich das M., untereinander konkurrierend, in einer Vielzahl von Formen entwickelte, die zudem darum kämpften, soziale, politische u. kirchliche Anerkennung zu erlangen (Goehring, Glass; Elm 373/85).

B. Vorbilder des Mönchtums. I. Allgemein. Die Suche nach dem Ursprung des M. hat die ältere Forschung dominiert u. die Untersuchung seiner Entwicklung u. seines Charakters geprägt (zur älteren Forschungsgeschichte vgl. Heussi 1/10. 280/304). Zwei Fragen standen im Zentrum, zum einen die nach dem Zeitpunkt des Aufkommens des M., angeregt von H. Weingarten, der gegen die ältere Forschung für ein Entstehen des M. in nachkonstantinischer Zeit plädierte (Weingarten 1/35), zum anderen die nach der Verankerung des M. in seiner religiösen u. sozialen Umwelt. Während die neuere Forschung, besonders innerhalb der Papyrologie, eine bereits etablierte monastische Tradition in konstantinischer Zeit nachweisen konnte (Judge; Choat), ist die Diskussion über Ursprung, Einflüsse u. Mo-

tive nicht abgeschlossen. Als mögliche außerchristliche Wurzeln werden vor allem vier Traditionen diskutiert: die altoriental. Religionen, die griech. Philosophie, das Judentum u. die in der Zeit des aufkommenden M. neuen religiösen Bewegungen der *Gnosis u. des *Manichäismus.

II. Altorientalische Religionen. Obwohl es auch in den verschiedenen religiösen Traditionen des Orients asketische Formen mit der Forderung nach Ehelosigkeit u. einem abgesonderten Leben gab, haben Versuche, eine feste Verbindung zum M. herzustellen (Heussi 283; Strathmann aO. [o. Sp. 1009]), nicht überzeugt. Meistens sind die asketischen Forderungen eng mit der Kultpraxis verbunden u. nur für Priester oder andere Ämter, oft nur für bestimmte Zeitperioden gültig. Als Beispiele ägyptischer Vorgänger des M. gelten Sarapis- u. Isispriester, die im Tempelbezirk teilweise lebenslang ein asketisches Leben führten. Papyrusurkunden geben ferner Beispiele für Selbstdedikationen an Götter (Frank, Klausur 1236/8). Die starke Bindung an den offiziellen Kult sowie das Fehlen von Ideen gemeinschaftlich-asketischen Lebens sprechen aber ebenso gegen eine direkte Abhängigkeit wie die betonte Opposition der Mönche zu altägyptischen Kulten. Auch Versuche, das frühe ägypt. M. u. die Sprüche der Wüstenväter an ägyptische Weisheitstraditionen anzuknüpfen, überzeugen nicht (Baumeister 145/60). Eine Beeinflussung des frühen syr. M. durch allgemein verbreitete Vorstellungen besonderer Gottesnähe auf Bergen ist hingegen nicht auszuschließen. So finden sich in Nordsyrien in den ersten christl. Jhh. sowohl kleine Tempel als auch Klöster u. Einsiedeleien auf Berggipfeln (Theodrt. h. e. 4, 2; 6, 4; 16, 2 u. ö.; archäologische Funde bei G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du Nord 1/3 [Paris 1953/58]; F. R. Trombley, Hellenic religion and christianization c. 370/529 [Leiden 1994] 143/204. 247/312; vgl. H. C. Butler, Early churches in Syria [Amsterdam 1969] 83f. 96). Inwieweit die Lebenspraxis der syr. Styliten im Zusammenhang mit Altären, die auf Berggipfeln liegen, zu sehen ist oder ob sich gar zu dem von Lucian. D. Syr. 28 beschriebenen Besteigen von Säulen in Hierapolis Manbij eine Verbindung herstellen lässt, ist umstritten (Frankfurter 168/98; Th. Baumeister, Art. Höhenkult: o. Bd. 15, 1005f).

III. Griechische Philosophenschulen. In der griech. Kultur ist ἄσκησις Teil der Ausbildungstradition; sie bezeichnet die ‚Übung' als Teil des Lernens auf praktischem u. theoretischem Gebiet (Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 163f; Lohse 13). Besonders wichtig wird der Begriff in den Philosophenschulen, wo er die ‚Einübung' in die für das wahre Leben notwendigen Tugenden beschreibt (Strathmann aO. 756/8; vgl. H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 343/65). In Folge der Betonung der Tugenden u. der richtigen Lebensführung entwickelten sich in den Philosophenschulen asketische Lebensgemeinschaften um einen *Lehrer, der als geistlicher Führer galt (Frank, Klausur aO. 1234/6). Seine Schüler waren seine *Jünger, die nicht nur die Inhalte des Unterrichts nachvollziehen, sondern auch seine Haltung u. Lebensart nachahmen sollten (Fredouille aO. 994/1016). Ein Beispiel für eine christl. Rezeption dieser Art von Philosophenschulen ist der von Origenes abgehaltene u. von Gregorius Thaumaturgus beschriebene Unterricht in Caesarea (paneg. in Orig. 4, 42/5; 5, 55f; 6, 77/82 [SC 148, 112/4. 118. 126/8]; W. Liebeschuetz, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 899f). – Von besonderer Bedeutung für das Aufkommen des M. sind die aus dem 3. u. 4. Jh. bekannten Vertreter einer neupythagoreischen Tradition. Stärker als in den älteren Schulen der Platoniker (zur Akademie als klosterähnlichem, kultischem Zusammenschluss vgl. Ch. Schefer, Platon u. Apollon [1996] 254/65), Epikureer (*Epikur) u. Kyniker (*Kynismus) steht hier die asketische Lebensgemeinschaft nach festgelegten Regeln im Mittelpunkt (Porph. vit. Pyth. 20; Iambl. vit. Porph. 30; R. Kirschner, The vocation of holiness in Late Antiquity: VigChr 38 [1984] 105/24; G. Clark, The philosophical lives and the philosophic life. Porphyry and Iamblichus: Th. Hägg / Ph. Rousseau [Hrsg.], Greek biography and panegyric in Late Antiquity [Los Angeles 2000] 29/51). Zudem wirkten die Beschreibungen von Leben u. Lehre des Pythagoras, besonders die des Porphyrius u. *Jamblich, auf die hagiographischen Lebensschilderungen früher Mönche, indem Pythagoras als wandernder Mönch porträtiert wird, der eine Gemeinschaft um sich sammelt (Porph. vit. Pyth.; Iambl. vit. Pyth.; vgl. Schefer aO. 33/8; Van Uytfanghe 1099/102). Die Vita Antonii des Athanasius ist stark von Anlage u. Thema

dieser Viten beeinflusst (Rubenson, Antony 191/208; s. u. Sp. 1030). Auch in der Schilderung des philosophischen Lebens durch Philostrat, Diogenes Laertius u. Eunapius finden sich zahlreiche Parallelen zu Terminologie u. Lebensformen des frühen M. (P. Cox Miller, Strategies of representation in collective biography: Hägg / Rousseau aO. 209/54; G. Fowden, The pagan holy man in Late Antiquity: JournHellStud 102 [1982] 33/59). – Die ältere Annahme, dass das M. im Osten in den ungebildeten Schichten der Bevölkerung als Protest gegen die Gesellschaft u. besonders die griech.-röm. Kultur entstanden sei (Heussi 108/15), ist entschieden in Zweifel zu ziehen. Den Anzeichen geringer Bildung (zB. Athan. vit. Anton. 1 [SC 400, 130]; Rubenson, Philosophy 115) u. eines antiintellektuellen Geistes (zB. in den Apophthegmata) widersprechen zahlreiche Hinweise auf die Fähigkeiten des Lesens u. Schreibens, den Austausch von Briefen u. das Studium; wichtige Quellen des frühen östl. M. betonen die Bildung der ersten Mönche (Vit. Pachom. G*1 31 [SubsHag 19, 20 Halkin]; Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: GregNyssOp 10, 1, 9, 21/10, 22; Hieron. vit. Paul. 4 [PL 23, 20]; Rubenson, Philosophy 100/39; Sheridan 1/51). Im westl. M. ist von Anfang an eine Verankerung in der gebildeten Oberschicht u. besonders in der Tradition der Philosophenschule (zB. Augustinus, Cassiodor) festzustellen. Ebenso liegt eine Verwurzelung der wichtigsten Mönchsregeln, wie zB. der Regula Benedicti, in der alten philosophischen Schultradition nahe (vgl. H. Grünewald, Die pädagogischen Grundsätze der Benediktinerregel [1939]; H. Emonds, Art. Benedikt v. Nursia: o. Bd. 2, 132). – In den für die Entwicklung des M. wichtigen Sammlungen der Sprüche der Mönche, den Apophthegmata patrum, zeigen sich Verbindungen zum philosophischen Schulbetrieb der griech. Antike. Die Sprüche wurden gesammelt u. für den Unterricht von Novizen u. Pilgern verwendet (K. McVey, The chreia in the desert. Rhetoric and the bible in the Apophthegmata patrum: The early church in its contexts, Festschr. E. Ferguson [Leiden 1998] 245/55). In ihrer rhetorischen Ausgestaltung weisen sie eine markante Ähnlichkeit mit spätantiken Schultexten auf (Rönnegård 206/18; Larsen 409/16). Archäologische Funde deuten ebenfalls auf einen Schulbetrieb in ägyptischen Klöstern hin, bei dem antike Schultexte, Bibelzitate u. Sprüche der Väter verwendet wurden (Winlock / Crum 1, 42/4; 2, 135/8. 320/2; E. Wipszycka, Le degré d'alphabetisation en Égypte byz.: RevÉtAug 30 [1984] 279/96; R. Cribiore, Gymnastics of the mind. Greek education in Hellenistic and Roman Egypt [Princeton 2001] 24f). Auch Untersuchungen der Schriften monastischer Autoren wie etwa des *Evagrius Ponticus, Joh. Cassian u. Joh. Climacus im Osten sowie des Hieronymus, Augustinus, Cassiodor u. Caesarius v. Arles im Westen zeigen, dass diese von den Traditionen der Schulen geprägt waren. Der in monastischen Texten betonte Unterricht über Tugenden u. Laster hat auffallende Vorbilder in moralphilosophischen Lehren der Kaiserzeit. Die Anknüpfung an die philosophische Tradition zeigt sich zudem daran, dass die monastische Lebensform als ,philosophisches Leben' charakterisiert wird, das Basilius im Streben der ägypt. Mönche nach dem Seelenheil verwirklicht sieht (ep. 223, 2 [3, 10 Courtonne]; Theodrt. hist. rel. 3, 12 [SC 234, 268]; h. e. 5, 35, 3; Joh. Cassian. c. Nest. 7, 27 [CSEL 17, 385]; vgl. inst. 8, 1 [ebd. 151]; vgl. Greg. Naz. vit. sua 261/6 [66 Jungck]).

IV. Judentum. Obwohl das Judentum das eheliche Leben u. die soziale Gemeinschaft betont u. von daher wenige Anknüpfungspunkte zur Entstehung des M. bietet, gibt es auch im antiken Judentum Strömungen, die gewisse Ähnlichkeiten zum M. aufweisen. Literarisch sind sie vor allem in den von eschatologischen u. apokalyptischen Vorstellungen geprägten Gruppierungen fassbar, die in der Zeit der röm. Herrschaft in den Vordergrund treten. Mehrere apokalyptische Texte wurden von Christen übernommen u. sind in der frühen M.geschichte belegt (Himmelfahrt Jesajas, Testament der zwölf Patriarchen, die Pseudepigrapha von *Henoch, **Baruch u. *Esra; vgl. zB. die Ammonasbriefe [PO 11, 432/54]). In ihnen wurde die *Hoffnung auf eine politische Befreiung des Volkes als endzeitliche Erlösung aus dieser vom Bösen beherrschten Welt verstanden u. teilweise mit einer militanten asketischen Haltung verbunden (Asc. Jes. 4 [Hennecke / Schneem.[6] 2, 552f]; Test. XII Dan. 6; As. 9; Benj. 10). Askese u. Weltabgewandtheit galten als Vorbereitung auf die Endzeit u. Vorwegnahme der Erfüllung der atl. Gelübde (A. Golitzin, Earthly angels and heavenly men: DumbOPap 55 [2001]

125/53). – Als asketisch lebende jüd. Gruppierung gelten die Essener (Schürer 2, 651/80). Sie sind ausführlich bei Philo v. Alex., Plinius d. Ä. u. Josephus beschrieben. Laut Philo führten sie ein frommes, zurückgezogenes u. ganz auf das Studium konzentriertes Leben in Gemeinschaften auf dem Land (quod omn. prob. lib. 75/91). Plinius d. Ä. berichtet, dass die Essener nicht heirateten, kein Privateigentum besaßen u. in der Nähe des Toten Meeres ansässig waren (n. h. 5, 73). Josephus beschreibt sie als eine fromme, asketische Gemeinschaft, die feste Riten für die Initiation kannte u. hierarchisch organisiert war (b. Iud. 2, 117/24. 134: strikter *Gehorsam gegenüber den Vorstehern). Auch wenn die weitere Geschichte der essenischen Bewegung keine Spuren in den Quellen hinterlassen hat, ist eine historische Verbindung zu frühchristlichen asketischen Traditionen, vor allem in Syrien, anzunehmen. Durch die Texte von Qumran sind die Vorstellungen u. Lebensweisen einer derart radikalen Bewegung gut belegt. Inwieweit sie als Sammlung einer spezifisch essenischen Gemeinde am Ort oder als eine anderswo entstandene Sammlung zu gelten haben, die nur in Qumran aufbewahrt wurde, ist allerdings umstritten (N. Golb, Who wrote the Dead Sea scrolls? The search for the secret of Qumran [New York 1995] 55/64. 151/71; Y. Hirschfeld, Qumran in context [Peabody 2004]). Die Texte zeichnen das Bild einer militanten Gegenkultur, die sich als ‚heiliger Rest' interpretierte u. in einer hierarchisch organisierten Gemeinschaft lebte (H. Stegemann, The Qumran Essenes: J. Trebolle Barrera / L. Vegas Montane [Hrsg.], The Madrid Qumran congress [Leiden 1992] 83/166). Die ‚Gemeinderegel' enthält Ordnungen für Eintritt u. Leitung (1QS 5, 20/5) u. zeigt auffallende Ähnlichkeiten mit dem späteren M., gleichzeitig nennen aber auch mehrere Texte das Auftreten von Ehen und die Existenz von Frauen u. Kindern (A 1QSa 1 6/15; CD 7, 6f; 13, 16f; 14, 16f; 15, 5; 4Q270 4, 13/7; 4Q277 1, 7; 4Q502; M. J. Bernstein, Women and children in legal and liturgical texts from Qumran: Dead Sea Discov. 11 [2004] 191/211). Eine explizite historische Verbindung zwischen der Qumrangemeinde des 1. Jh. u. dem aE. des 3. Jh. entstandenen M. fehlt jedoch gänzlich, u. außer den Pseudepigrapha sind keine von Mönchen gebrauchten Übersetzungen der hebr. u. aram. Texte aus Qumran bekannt (s. oben). – Als Vorgänger des M. wurde ferner schon bei den Kirchenvätern (Eus. h. e. 2, 16f) die von Philo vit. cont. beschriebene Gemeinde der jüd. Therapeuten angesehen. Im Gegensatz zu den Essenern beschreibt Philo sie als kontemplative Philosophen u. berichtet besonders von ihrem Leben außerhalb von Alexandrien. Abgesondert von der Welt, die nach ihrer Auffassung von bösen Begierden beherrscht wird, führten sie ein asketisches u. zölibatäres Leben (vit. cont. 474). Ihr Lebensziel war die Kontemplation u. der Gottesdienst der von den Leidenschaften befreiten Menschen (ebd. 473). Die Historizität der Gruppe ist jedoch in der Forschung umstritten (Riaud; Taylor 21/53; T. Engberg-Pedersen, Philo's De vita contemplativa as a philosopher's dream: JournStudJud 30 [1999] 40/64, bes. 63f). Zudem kann eine Verbindung zum M. nicht belegt werden, da es, auch wenn Eusebius die Therapeuten als Mönche deutet (h. e. 2, 17, 7/9), keine Anzeichen dafür gibt, dass das M. durch die Schrift Philos beeinflusst wurde.

V. Gnosis u. Manichäismus. Die weltentsagende Askese im frühen M. sowie seine negative Haltung gegenüber dem Körper haben in der Forschung dazu geführt, Abhängigkeiten des M. zum *Dualismus des Manichäismus u. der Gnosis anzunehmen. In beiden Strömungen spielt die Askese eine bedeutende Rolle, u. für beide sind Verbindungen mit dem aufkommenden M., besonders in Ägypten, belegt (A. Veilleux, Monastics and Gnosis in Egypt: B. A. Pearson / J.E. Goehring [Hrsg.], The roots of Egyptian Christianity [Philadelphia 1986] 271/306; M. Hutter, Art. Manichäismus: o. Sp. 34). Die in der älteren Forschung betonten Beziehungen zum Manichäismus (Heussi 287/90; Stroumsa) lassen sich gleichwohl nicht sicher belegen, u. die vorgebrachte Interpretation der manichäischen manistân als Klöster ist unhaltbar (Rubenson, Letters 122; Lohse 177/9). – Die Annahme einer Wirkung der Gnosis auf das M. ist eng mit der sog. Bibliothek von Nag Hammadi verbunden. Aufgrund der Nähe der Fundstelle zum wichtigsten Zentrum des pachomianischen M. u. der Deutung einiger der in den Einbänden der Codices gefundenen Papyri als monastischen Dokumenten wird in der Forschung behauptet, dass die Nag Hammadi-Texte Teil einer Klosterbibliothek waren oder zu-

mindest im Kloster entstanden sind (Veilleux aO. 271/306; C. Scholten, Die Nag-Hammadi Texte als Buchbesitz der Pachomianer: JbAC 31 [1988] 144/72; J. E. Goehring, The provenance of the Nag Hammadi Codices once more = StudPatr 35 [Leuven 2001] 234/53). Deutliche Anknüpfungspunkte zur monastischen Tradition (vgl. die Lehre des Silvanus; Rubenson, Letters 48/51. 59/68) gibt es auch in mehreren Traktaten der Codices (etwa zu den Antoniusbriefen), auch wenn eindeutige Hinweise auf einen pachomianischen Ursprung der Codices fehlen u. viele der Nag Hammadi-Texte sich grundlegend von der monastischen Tradition unterscheiden (A. Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi [1995]; A. Veilleux, Monasticism and Gnosis in Egypt: Pearson / Goehring aO. 271/306).

C. Grundformen des Mönchtums. Auf Grundlage der erhaltenen Quellen kann das frühe M. in sechs Formen monastischen Lebens eingeteilt werden, die teilweise deutliche Wurzeln in der heidn. Antike u. der frühen christl. Tradition haben. Die sechs Formen sollten jedoch nicht als jeweils exklusiv verstanden werden, da es im Verlauf der Geschichte des M. keine unveränderliche u. dem Wandel der Zeiten enthobene monastische Lebensform gegeben hat.

I. Jungfrauen- u. Witwenstand. Das Ideal eines asketischen Lebens, das sich dem Dienst an einer christl. Gemeinde u. später an einem besonderen Heiligtum oder einer Kirche widmet, ist aus den frühchristl. Quellen als regulärer Teil des kirchl. Lebens bekannt (Schöllgen 553/92). Asketinnen werden als ‚Jungfrauen' (griech. παρθένοι; lat. virgines) u. in der syr. Tradition als ‚Kinder des Bundes' (bnay qyama; s. u. Sp. 1040) bezeichnet. In frühen Kirchenordnungen wird ihre Aufgabe als besonderer Dienst gedeutet, der oft dem der Witwen vergleichbar ist (Trad. apost. 10 Botte; Didasc. apost. 14 [CSCO 407 / Syr. 179, 155/7; engl. Übers.: ebd. 408 / Syr. 180, 141/3]). Aus späteren polemischen Äußerungen u. Konzilskanones ergibt sich, dass sie auch bisweilen mit Männern zusammenlebten (sog. virgines subintroductae [s. u. Sp. 1047]), wahrscheinlich aus Gründen des Lebensunterhaltes u. Schutzes (Cypr. ep. 4 [CCL 3B, 17/26]; Conc. Ancyr. cn. 19 [1, 236 Beneševič, Syntagma XIV]). – In Städten mit einer schnell wachsenden Anzahl christlicher Jungfrauen u. Witwen, die nicht erneut heirateten, gab es zudem eine allmähliche Entwicklung zu größeren Gemeinschaften, die der kirchl. Hierarchie unterstanden (Cypr. hab. virg. 21: Bischof als ‚Vater' der Jungfrauen; Hieron. ep. 23, 2, 2; 24, 4, 3; Rebenich 158f; Jenal 1, 134f; Schöllgen 555f. 577/9). Jungfrauenhäuser werden in zahlreichen Quellen des 4. Jh. genannt, unter denen die Erwähnung eines solchen Hauses bei Athanasius wahrscheinlich das bekannteste Beispiel ist (vit. Anton. 2 [SC 400, 132/4]). Im Zuge der neuen Stellung der Kirche u. ihrer Bischöfe, vor allem nach der Anerkennung der Kirche durch Kaiser *Constantin d. Gr., veränderte u. erweiterte sich auch die Rolle der städtischen Asketengemeinschaften (Elm 373/85; D. Brakke, Athanasius and the politics of asceticism [Oxford 1995] 17/79. 271f). Ihre wachsende Bedeutung wird an den zahlreichen Ermahnungen u. Regeln für die städtischen Jungfrauen ersichtlich, die von Bischöfen im 4. Jh. formuliert wurden (PsAthan. virginit. [CSCO 593/Syr. 233]; Basil. Anc. virginit. [PG 30, 669/809]; Greg. Nyss. virginit. [SC 119]; vgl. Basil. ep. 199, 18 [2, 155/7 Courtonne]; Conc. Caesaraug. vJ. 380 cn. 8 [4, 296 Martínez Díez / Rodríguez]: Bestimmungen über das Aufnahmealter gottgeweihter Jungfrauen; R. Metz, Les conditions juridiques de la consécration des vierges dans la liturgie latine des origines à nos jours: Rev. de Droit Canon. 1 [1951] 268/79; Schöllgen 579/81). An einigen Orten war den Gemeinschaften die Verantwortung für das aufkommende christl. Sozialwesen u. die Einrichtung verschiedener Formen von *Herbergen für Reisende u. Bedürftige anvertraut; so wandelten sich die Häuser der Jungfrauen in die ersten *Krankenhäuser (Epiph. haer. 75, 1/3 [GCS Epiph. 3, 333/5]; Theodr. h. e. 4, 16; Socr. h. e. 2, 38; Soz. h. e. 4, 27; 6, 34; T. S. Miller, The birth of the hospital in the Byz. Empire [Baltimore 1985] 78/80. 122/6; Crislip 100/41), wie Basilius für Caesarea berichtet (ep. 94 [1, 204/7 Courtonne]; reg. fus. 7 [PG 31, 928f]; Rousseau, Basil 133/89; *Cappadocia; vgl. u. Sp. 1045). Die in der Nähe von städtischen Kirchen gelegenen asketischen Gemeinschaften scheinen die bedeutendste Form frühen monastischen Lebens u. ein wichtiges Modell für die Entwicklung des Koinobitentums gewesen zu sein, auch wenn der Wüste in den meisten literarischen Zeugnissen des frühen M. ein prominenter Platz zugewiesen wird. Im

westl. M. wurde die Form für Frauen später aufgegeben, aber für Männer zu Kapiteln an Bischofskirchen weiterentwickelt (vgl. Dunn 92/6).

II. Wanderaskese. Das Ideal eines asketischen Wanderlebens als Lehrer u. charismatischer Wunderwirker, das der Unterstützung durch ortsansässige Gläubige u. Gemeinden bedurfte, ist bereits durch das NT u. nichtchristliche Quellen, besonders durch die kynische Schule (Lc. 10, 1/12; Sen. benef. 7, 1), bekannt. Die umstrittene Position der Wanderasketen in der Kirche u. Spannungen zu den sesshaften Gemeinden sind durch verschiedene Dokumente, etwa die Didache (11/3), die pseudoclementinischen Epistolae ad virgines (1, 9/13 [2, 15/28 Funk / Diekamp]) u. einige Apostelakten, bezeugt. In den Quellen oftmals idealisiert, war die Behauptung der Charismatiker, Propheten zu sein, ein immer wieder auftretendes Problem für die Bischöfe u. ihre Gemeinden (Cypr. ep. 75, 10). – Die wahrscheinlich erfolgreichste frühe asketische Bewegung in der Kirche gründete Montanus im 2. Jh. in Phrygien (Eus. h. e. 5, 14/9; *Montanus). Sein Erfolg u. seine große Anhängerschaft, die charismatische Frauen miteinschloss, führte zu einem Schisma u. der nachfolgend strikten Kontrolle der weiblichen Asketen (Elm 29/33. 51/9. 194f). Seine Bedeutung scheint im Hinterland Kleinasiens, in Syrien u. Mesopotamien am größten gewesen zu sein (Epiph. haer. 48, 14, 2 [GCS Epiph. 2, 239]), während sie im Westen u. in den Städten entlang des Mittelmeers weniger ausgeprägt war (zur antihäret. Gesetzgebung unter Justinian vgl. Cod. Iust. 1, 5, 18 vJ. 529/30; 1, 5, 21 vJ. 531). – Seit der Anerkennung des Christentums unter Konstantin u. aufgrund der schnell ansteigenden Zahl der Christen wuchs wohl auch die Anzahl asketischer Lehrer u. ihrer Anhänger, die sich in umherziehenden Gruppen zusammenschlossen. Sie verkörperten das monastische Ideal der ξενιτεία, einer Entfremdung durch Heimatlosigkeit, einer totalen Abkehr von der Gesellschaft u. Unabhängigkeit von materiellen Belangen (E. Flascher, Art. Fremder: o. Bd. 8, 344f). Sie waren vollständig auf *Almosen u. die Unterstützung durch Patrone angewiesen, während sie ihr Leben dem Gebet, dem Hymnengesang, dem Predigen u. Lehren widmeten (Caner 81/125). Ein prominentes Beispiel ist Alexander der Schlaflose. Gemeinsam mit zahlreichen Anhängern reiste er durch Mesopotamien, Syrien u. Kleinasien u. besuchte u. a. Antiochien u. Kpel (Callinic. mon. vit. Hyp. 41, 1/4 [SC 177, 242]; Vit. Alexandri [PO 6, 658/700]; Nil. Anc. ad Magn. 21 [PG 79, 997A]). In den Quellen über ihn u. in weiteren bischöflichen Schriften (u. a. von Nilus Ancyranus) lassen sich die Konflikte erkennen, in die die Gruppen der wandernden u. bettelnden Asketen mit den sesshaften Gemeinden der Städte u. ihren Bischöfen gerieten (Vit. Alexandri 48 [PO 6, 697]; Nil. Anc. ad Magn. 21 [PG 79, 997A]; Caner 126/57). Von Hieronymus u. a. als Pseudomönche kritisiert (vgl. Hieron. hom. Orig. in Hes. 2, 1 [GCS Orig. 8, 341]; F. Spoth, Art. pseudopropheta: ThesLL 10, 2, 2, 2413f; Nil. Anc. ep. 3, 119 [PG 79, 437C]), wurden sie von zahlreichen Konzilien als ‚Messalianer' (benannt nach der syr. Bezeichnung für ‚Beter') oder (nach der griech. Entsprechung) als ‚Euchiten' verurteilt u. der Missachtung der Kirchendisziplin sowie der Sakramente beschuldigt (AConcOec 1, 1, 7, 117; Theodrt. h. e. 4, 10, 8; Epiph. haer. 80 [GCS Epiph. 3, 485/96]; *Messalianer). An der Beschreibung des frühen syr. M. durch Theodoret wird gleichwohl ersichtlich, dass das Ideal eines wandernden u. völlig unabhängigen Asketen eine große Bedeutung für das aufkommende M. hatte (vgl. hist. rel. 3, 2; 5, 1 [SC 234, 248. 328]). Ein mehr genereller u. durchgreifender Einfluss der Tradition ist in einigen frühen monastischen Quellen wahrnehmbar, besonders in den dem Macarius Aegyptus zugeschriebenen *Homilien (s. u. Sp. 1041). Der Fortbestand der traditionellen Wanderaskese innerhalb des M. zeigt sich im Osten an den zahlreichen Anekdoten- u. Sprüchesammlungen über Mönche, etwa den Apophthegmata patrum u. dem dem Joh. Moschus zugeschriebenen Pratum spirituale, im Westen nur teilweise an der keltischen monastischen Tradition der Peregrinatio (Dunn 140/2; s. u. Sp. 1060). Denn im Westen wurde diese monastische Form später grundsätzlich abgelehnt u. mit Ausnahme von Perioden einer monastischen Erneuerung (etwa dem späteren Aufstieg der Bettelorden im 13. Jh.) als Lebensform aufgegeben, während im Osten wandernde Predigermönche durchgehend eine wichtige Rolle spielten u. bis heute beispielsweise im äthiop. u. russ. M. anzutreffen sind.

III. Privataskese. Auch wenn die Tradition eines asketisch zölibatären Lebens in einer christl. Hausgemeinschaft sehr viel schwächer bezeugt ist als die Lebensform als gottgeweihte Jungfrau, Witwe oder Wandercharismatiker, ist sie wahrscheinlich ebenso alt. In den Augen einzelner frühchristl. Autoren liegen die Wurzeln dieses monastischen Lebens in den Beschreibungen der Urgemeinde von Jerusalem (Act. 2, 44f; 4, 32/5; vgl. Joh. Cassian. conl. 18, 5 [CSEL 13, 509/11]). Erste monastische Hausgemeinschaften sind fast ausschließlich mit christlichen Frauen verbunden, die einer traditionellen Lebensrolle zu entkommen suchten (Elm 25/33; Schöllgen 571/3. 575/7). Aufgrund der veränderten Position der Kirche u. dem Aufkommen einer christl. Oberschicht sind Beispiele von Christen bekannt, die ihren eigenen Hausstand oder ihr Anwesen in eine monastische Gemeinschaft umwandelten u. darin an die Tradition eines röm. Landhauses anknüpften. Da diese Jungfrauen ihren Lebensunterhalt selbst bestreiten konnten, waren sie in einer komfortableren Situation als mittellose Frauen. Macrina (ca. 324/79), die ältere Schwester von Basilius u. Gregor v. Nyssa, begründete etwa gemeinsam mit ihrer Mutter auf dem Anwesen der Familie eine monastische Gemeinschaft u. richtete ein geregeltes geistliches Leben in ihrem Haus ein (Greg. Nyss. vit. Macr.: GregNyssOp 8, 1, 377, 24/378, 8; vgl. Van Uytfanghe 1188/90). In Rom wurde das Ideal im späten 4. Jh. prominent. Einzelne vermögende Frauen, von denen viele mit Hieronymus befreundet waren, entschieden sich, ein monastisches Leben aufzunehmen u. wandelten ihre Häuser in Klöster um (Hieron. ep. 23, 2, 2; 127; Pallad. hist. Laus. 41 [211f Bartelink]; Aug. mor. eccl. 1, 70f [CSEL 90, 74/7]; vgl. Rebenich 158f). Im 5. Jh. übernahm eine Reihe von Frauen senatorischen Rangs u. auch aus der kaiserl. Familie die monastische Lebensform (Jenal 1, 35. 55. 58. 65), so dass viele der ausgedehnten Klosteranlagen im Westen entweder ihren Ursprung in Familienanwesen haben oder zumindest von vermögenden Adligen gegründet wurden (Frank, Grundzüge 35/47; Grossmann / Dey 1088). Dieser Ursprung zeigt sich auch in den Fällen, in denen der Dienst des Abts erblich wurde oder Klostergründer Rechte der Familie über den monastischen Besitz explizit verweigerten (vgl. das Testament des Apa Abraham für das Kloster St. Phoibammon; PLond 1, 77 [ed. F. G. Kenyon, Greek papyri in the British Museum 1, 231/6]). Verbindungen zwischen den Klöstern u. der Familie ihres *Gründers bzw. des späteren Abts bleiben ein bekanntes Phänomen im mittelalterlichen M. (Hatlie 289/311).

IV. Eremitentum. In scharfem Gegensatz zum Wanderasketismus lassen die Quellen eine Strömung der asketisch motivierten Zurückgezogenheit erkennen, die zu einer gänzlichen Trennung von der Welt führt (Frank, Klausur 1241). Vorläufer einer zeitweilig totalen Absonderung können in vorchristlichen u. frühchristlichen Traditionen erkannt werden, wobei für diese Zeit ein lebenslanges Eremitentum nicht belegt ist (Eus. h. e. 6, 9, 6: Bischof Narcissus; Method. conv. 1, 4 [GCS Method. 12f]; Lohse 176f). In der Lebensbeschreibung des Antonius wird die Absonderung einerseits als eine wichtige frühe persönliche Entwicklungsstufe gedeutet, andererseits als die ideale Lebensform, in die Antonius später wiederholt zurückkehrt (Athan. vit. Anton. 4. 8. 15. 45. 47. 55 [SC 400, 139/41. 156/8. 177. 256/8. 263f. 281/7]). Das eremitische Ideal erscheint ebenso in den *Apophthegmata, in der frühen hagiographischen Literatur, besonders in den Berichten über frühe Nonnen (Ps-Sophron. vit. Mar. Aeg.: PG 87, 3, 3697/726), u. in der Historia religiosa Theodorets: Simeon Stylites verkörpert dort das Beispiel eines Mönchs, der seinem Leben so sehr entsagt, dass er zu einem Bild u. fast zu einem Standbild Gottes wird (26 [SC 257, 159/215]). Die historische Zuverlässigkeit der literarischen Lebensbeschreibungen der Eremiten sollte jedoch nicht zu hoch bewertet werden, da die Quellen wohl eher eine idealisierende Kontrastfolie als historische Realität bieten wollen. In der weiteren Entwicklung der monastischen Tradition wird das Ideal des Eremiten oft mit dem des älteren geistlichen Lehrers verbunden, der durch einen völligen Rückzug in seine Zelle u. einen nur noch indirekten Kontakt mit der Außenwelt charakterisiert ist. Beispiele dafür sind Barsanuphius u. Joh. v. Gaza, deren gesammelte Korrespondenz eine der bedeutendsten Quellen für die östl. monastische Spiritualität ist (SC 426f. 450f. 468). Im Westen wurde ein strenges Eremitentum hingegen abgelehnt (vgl. Hieron. ep. 22, 14; 27/9); hier standen das

Moment der Leitung u. der Gemeinschaft im Vordergrund (Reg. Bened. 1, 13 [CSEL 75², 20]: ad coenovitarum fortissimum genus ... veniamus). Daraus erklärt sich, dass die Lebensform als Eremit nur im Osten überdauerte, wo sie immer als das unbedingte Ideal u. Ziel eines in der Gemeinschaft ausgebildeten Mönchs angesehen wurde.

V. Asketenschulen. Ein bedeutendes Vorbild für das frühe M. liegt im Leben christlicher Philosophen u. dem Aufkommen christlicher Philosophenschulen. Man erwartete von einem Lehrer der Philosophie, die als der wahre Weg des Lebens verstanden wurde (vgl. o. Sp. 1014), Formen der Askese auch selbst zu praktizieren. Der Bezug zur eigenen asketischen Lebensführung war ein notwendiger Teil der Lehre u. diente christlichen Lehrern des 2. u. 3. Jh. geradezu als Argument, das Christentum zu verteidigen (etwa Valentinus, Clemens v. Alex., Tertullian). Wie in vielen anderen Philosophenschulen lebten die christl. Lehrer u. ihre Schüler in einer Gemeinschaft, die sich zunehmend aus den sozialen Verpflichtungen ihrer Umwelt herauslöste. Prägend für die Entwicklung des M. sind die Traditionen der christl. Schulen von Alexandrien (Liebeschuetz, Hochschule aO. [o. Sp. 1014] 898/900), wo sich im 3. Jh. auch wachsende Spannungen zwischen den kirchlichen Autoritäten einerseits sowie den Schulen u. ihren Lehrern andererseits beobachten lassen. Konflikte sind beispielsweise aus dem Leben des Origenes bekannt (Eus. h. e. 6, 19, 15/9; 6, 26 u. J. Daniélou, Origène [Paris 1948] 36f; Hieron. ep. 33). Im frühen 4. Jh. sind christliche Lehrer bezeugt, die außerhalb größerer Städte Schulen gründeten. Epiphanius etwa erwähnt den Asketen Hieracas (vgl. Lohse 179/81; Elm 339/42), der sowohl in griechischer u. ägyptischer Literatur als auch in den Naturwissenschaften, besonders der Medizin, bewandert war u. für seine Schüler ein zölibatäres Leben propagierte (Epiph. haer. 67, 1, 2/9 [GCS Epiph. 3, 133f]). Ebd. 67, 3 (135f) wird überliefert, er habe auf Griechisch u. Koptisch gelehrt, sei Kalligraph gewesen u. habe Kommentare zur Hl. Schrift verfasst (Guillaumont, Christianisme 411/3). Weitere hagiographische Textzeugnisse stellen ebenso wie die Apophthegmata patrum u. Berichte des späten 4. Jh. (Heussi 195/205 mit Belegen; R. Kany, Art. Lehrer: o. Bd. 22, 1125) frühe Mönche als Lehrer dar (Anton. ep.: PG 40, 977/1000; Rubenson, Letters 185/91). Ausgrabungen eremitischer Siedlungen in Unterägypten bestätigen diese Lebensform (Grossmann / Dey 1067; Kasser 9/20; Brooks Hedstrom). In Erziehung u. Rhetorik herrschte eine auffallende Kontinuität zu griechischen Philosophenschulen vor, wie monastische Schriften, etwa die des Evagrius Ponticus (Guillaumont / Guillaumont), des Dorotheus v. Gaza u. des Joh. Climacus, belegen. Auch im Westen ist eine besondere Wertschätzung des Studiums u. ein Verständnis des M. als Ort der Erziehung seit den Anfängen Teil der monastischen Tradition (Dunn 82/4; vgl. u. Sp. 1051).

VI. Koinobitentum. Die einschneidendste u. beständigste Form des frühen M. ist das Koinobion oder das eigentliche Mönchskloster. Im Gegensatz zu anderen Formen des monastischen Lebens hat es sich als schwierig erwiesen, eindeutige Vorläufer oder Parallelen zu dieser Form in vorkonstantinischen christlichen Quellen zu finden (vgl. Nagel 101/3). Obwohl jüdische u. manichäische Siedlungen, in denen ein gemeinsames asketisches Leben geführt wurde, bekannt sind, konnten hierzu keine Verbindungen im engeren Sinne hergestellt werden (s. o. Sp. 1016/9). Sehr wahrscheinlich ist, dass sich ein organisiertes monastisches Gemeinschaftsleben, das besonders der Versorgung u. dem Schutz dienen sollte, einerseits aus der Tradition kleiner Asketenschulen, andererseits aus Formen privater Askese entwickelte. – Das koinobitische M. ist durch ein gemeinschaftliches Leben u. Gebet, einen geregelten Tagesablauf u. eine strikte Gliederung der Arbeit charakterisiert. Es unterscheidet sich von der Privat- u. Schulaskese durch seine formale Struktur, die Festsetzung von Regeln für die Aufnahme neuer Mitglieder sowie die scharfe Abgrenzung von der Umwelt, u. a. durch die Aufrichtung einer äußeren Mauer (Frank, Klausur 1242/4; Grossmann / Dey 1084). Die frühesten Beispiele hierfür sind die von Pachomius in den 20er Jahren des 4. Jh. gegründeten Klöster; vergleichbare Häuser von Mönchen finden sich auch in Syrien u. Kleinasien sowie im Westen ab der Mitte des 4. Jh. (Basil. reg. fus. 7 [PG 31, 928/33]; Greg. Nyss. vit. Macr.: GregNyssOp 8, 1, 410, 20/411, 26; Aug. mor. eccl. 1, 33, 70 [CSEL 90, 74f]; Jenal 1, 17. 93). – Typisch für das koinobitische M. ist die große Bedeutung einer Mönchsregel, die ge-

wöhnlich dem Gründer der Gemeinschaft zugeschrieben wird, gleichgültig, ob er sie selbst als Regel niedergeschrieben hat oder ob sie aus seinen Ermahnungen zusammengestellt ist. Hinzu kommt eine hierarchische Struktur des monastischen Lebens mit verschiedenen Diensten unter der Leitung eines ἡγούμενος oder Abtes (etwa Basil. reg. brev. 307 [PG 31, 1301]; Reg. Bened. 2 [CSEL 75^2, 21/9]). Die Stabilität, die vom koinobitischen Leben ausgeht, der relative Wohlstand, der durch die strikte Arbeitsorganisation erzielt wird, der gebotene Schutz u. ebenso die Entwicklung institutionalisierter Beziehungen zu kirchlichen u. zivilen Autoritäten sowie auswärtige Investitionen machen das Koinobitentum zur erfolgreichsten Form monastischen Lebens (vgl. Dunn 25/41; Nagel 103f; zu den hauptsächlich nur von dieser Form erhaltenen archäologischen Zeugnissen vgl. Grossmann / Dey).

D. Historische Entwicklung des Mönchtums. I. Allgemein. Wie die Untersuchung zum Hintergrund der verschiedenen Formen des M. zeigt, ist es unmöglich, einen für das ganze M. gemeinsamen Ursprung zu benennen oder sich auf bestimmte Wurzeln des M. festzulegen (vgl. o. Sp. 1012). Obwohl der Kontakt zu verschiedenartigen religiösen Traditionen der Umwelt sowie der soziale Kontext in den jeweiligen Gebieten einen bedeutenden Einfluss ausübten, kann die Verwurzelung des M. in der christl. Askese bis zum NT zurückverfolgt werden. Sowohl die Erforschung der Selbstzeugnisse des frühen M. (Ranke-Heinemann 9/13. 18/100) u. besonders des Gebrauchs der Bibel (Clark; Rönnegård) als auch die Erforschung der Geschichte der christl. Askese (Strathmann aO. [o. Sp. 1009] 758/63; Elm) haben eine innerkirchl. Entwicklung des M. bestätigt. – Das M. entwickelte sich aus einer Vielzahl asketischer Traditionen mehr oder weniger unabhängig in den verschiedenen Regionen der frühchristl. Welt. Die ältere Annahme, dass das M. in Ägypten seinen Anfang nahm u. sich von dort ausbreitete, ist historisch falsch. Sie rührt hauptsächlich daher, dass die frühesten u. reichsten Quellen über das frühe M. aus Ägypten stammen, begründet in der Erhaltung urkundlicher Papyri sowie der Bedeutung der alexandrin. Tradition u. des Einflusses seines Patriarchats im 4. u. 5. Jh. (vgl. mit Diskussion der älteren Forschung Lorenz 2f; Frank, Grundzüge 35). Der Erfolg der frühen monastischen Literatur aus Ägypten (zB. Athanasius, Evagrius, Rufin, Joh. Cassian, Palladius) machte das ägypt. M. zum Ideal, dem sich viele nichtägyptische monastische Traditionen anschlossen. Der deutliche Kontrast zwischen der öden Wüste Ägyptens u. den spätröm. Städten trug dazu bei, ein weit verbreitetes Ideal monastischen Lebens auszuprägen, das, besonders durch die Sammlungen der Apophthegmata patrum vermittelt, einen großen Einfluss auf die spätere Mönchsliteratur ausübte. – Eine Darstellung des Aufkommens sowie der frühen Entwicklung des M., die die Verschiedenheit der Quellen u. Traditionen berücksichtigt, muss aber für jede der Hauptregionen geschrieben werden u. dabei die Wechselwirkung der verschiedenen monastischen Strömungen beachten. Da sich das M. zudem aus früheren Formen des asketischen Lebens entwickelt hat, ist es nicht möglich, einen eindeutigen Beginn zu benennen oder alle Arten in jeder Region zu beschreiben.

II. Östlich. a. Ägypten. Die Anfänge des M. in Ägypten sind wesentlich mit zwei Namen verbunden, Antonius u. Pachomius. Jeder repräsentiert einen der beiden idealen Typen des M., die Anachorese u. das Koinobitentum. Obwohl unzweifelhaft beide bereits zu ihren Lebzeiten einen großen Einfluss ausübten, beruht ihre Bedeutung in hohem Maße auf den posthumen Berichten über sie u. der Autorität, die ihnen kirchlicherseits beigemessen wurde. Die Lebensbeschreibung des Antonius, die Vita Antonii (SC 400), wurde von Athanasius nach dessen Tod verfasst u. unmittelbar weit verbreitet. Schnell erfolgte ihre Übersetzung ins Lat., u. bereits aE. des 4. Jh. war Antonius das bedeutendste Beispiel monastischen Lebens (Hieron. ep. 127, 5; Aug. conf. 8, 6; Lorenz 4f; Dunn 59/61). Auch Pachomius wurde im Westen in kurzer Zeit als Begründer des koinobitischen M. bekannt, da Hieronymus eine Übersetzung seiner Regeln anfertigte (ed. A. Boon, Pachomiana Latina [Louvain 1932] 13/52). – Dennoch gibt es auch für Ägypten deutliche Anzeichen dafür, dass das M. auf eine Vielzahl von Ursprüngen u. Formen zurückzuführen ist u. die traditionelle Zeichnung von Antonius u. Pachomius in hohem Maße idealisiert ist. Ergänzend zu Hieracas (vgl. o. Sp. 1025) erwähnt Epiphanius in seinen antihäretischen Schriften andere Lehrer

u. Gruppen, die frühe monastische Traditionen repräsentieren (haer. 13 [GCS Epiph. 1, 21f]; 75, 2 [ebd. 3, 333f]). Auch die Vita Antonii u. die Vita Pachomii beziehen sich auf ältere asketische Lehrer, die ein zölibatäres Leben außerhalb der Städte u. Dörfer führten. Durch Papyri sind frühe monastische Gemeinschaften bekannt, unter ihnen die Gemeinschaften der *Meletianer, die in Opposition zu Athanasius standen (PLond. 1913. 1914. 1917. 1920 [H. I. Bell (Hrsg.), Jews and Christians in Egypt (London 1924) 38/99]; B. Kramer / J. C. Shelton, Das Archiv von Nepheros u. verwandte Texte [1983] 6/10. 24/34; Rubenson, Letters 121).

1. Pachomius. Hauptquelle für Pachomius ist die über ihn verfasste Vita, die in einer griech. u. einer kopt. Fassung erhalten ist, letztere in einer Anzahl von Fragmenten in sahidischem Dialekt u. vollständig nur auf Bohairisch (griech. Vita prima: F. Halkin / A.-J. Festugière, Le corpus Athénien de s. Pachôme [Genève 1982] 11/72; kopt. u. sahid. Frg.: CSCO 89 / Copt. 7; Van Uytfanghe 1181f). Die Bestimmung der Beziehung zwischen den Fassungen hat zu einer langen Forschungsdiskussion geführt; es scheint jedoch unmöglich, die einen als Vorlage der anderen zu erweisen (Veilleux 1, 1/21; Rousseau, Pachomius 37/48). Weitere Quellen zu Pachomius sind die sog. Epistula Ammonis, ein historischer Bericht eines Schülers von Pachomius' Nachfolger (J. E. Goehring, The Letter of Ammon and Pachomian monasticism = PTS 27 [1986] 124/58), eine Anzahl von Predigten (CSCO 159 / Copt. 23, 1/26; frz. Übers.: ebd. 160 / Copt. 24, 1/27) u. Briefen (ed. H. Quecke, Die Briefe Pachoms [1975]), die Pachomius zugeschrieben werden, sowie eine Regel, wahrscheinlich erst nach seinem Tod zusammengestellt u. fragmentarisch auf Koptisch (ed. L. Th. Lefort = CSCO 159 / Copt. 23, 30/6) u. Griechisch sowie vollständig auf Lateinisch (Boon aO. 169/82. 13/74) erhalten. Datierung u. Autorschaft vieler Texte sind umstritten (Rousseau, Pachomius 48/53). – Pachomius soll Rekrut unter Kaiser *Licinius gewesen u. später nach dem Sieg Konstantins in den Bürgerkriegen entlassen worden sein (Vit. Pachom. 4f [12f Festugière]). Er nahm darauf ein Leben als Asket auf u. widmete sich in Oberägypten dem Dienst an Bedürftigen. Nach einiger Zeit zog er sich zurück u. schloss sich einem asketisch lebenden Lehrer an (ebd. 6 [13 F.]). Zusammen mit seinem Bruder u. einigen Schülern organisierte er eine unabhängige Gemeinschaft in Tabennisi u. gründete iJ. 324 sein erstes Kloster (24/113 [17/55 F.]; Rousseau, Pachomius 57/76; W. Speyer, Art. Gründer: o. Bd. 12, 1156). Während der nächsten 20 Jahre wuchs die Gemeinschaft, indem Anhänger des Pachomius neue Klöster gründeten u. sich bestehende Klöster der pachomianischen Koinonia anschlossen. Pachomius selbst starb nach Krankheit iJ. 346 nC., im Alter von wahrscheinlich weniger als 50 Jahren (Vit. Pachom. 116 [56 F.]). Da seine Nachfolge nicht geregelt war, kam es während des nächsten Jahrzehnts zu Leitungsproblemen innerhalb der Gemeinschaft (ebd. 127 [61 F.]), die erst endeten, als Theodorus, ein ursprünglich griechischsprachiger Mönch, Abt wurde (129f [61 F.]). Auch er konnte aber einen allgemeinen Verfall der pachomianischen Klöster nicht aufhalten (J. E. Goehring, The life and miracles of Abraham of Farshut: G. Gabra / H. Takla [Hrsg.], Christianity and monasticism in Upper Egypt 2 [Cairo 2010] 49/61). – Das Koinobitentum in der Tradition des Pachomius ist durch eine starke Hervorhebung der Eintracht, eine hoch entwickelte Arbeitsorganisation, geregelte Gottesdienste u. Tagesabläufe sowie eine nachdrückliche Betonung der Armenfürsorge gekennzeichnet (Büchler 84/97). Trotz Spannungen im Innern wuchsen die Klöster zu leistungsfähigen u. vermögenden Zentren heran (Rousseau, Pachomius 153/8; Dunn 32).

2. Antonius. Er ist besonders durch die von Athanasius v. Alex. verfasste Vita Antonii bekannt. Als weitere Quellen dienen sieben, grundsätzlich als echt geltende Briefe (georg. Text sowie kopt. Frg.: ed. G. Garitte = CSCO 148f / Iber. 5f; lat. Text: V. de Sarasio = PG 40, 977/1000; syr. Frg.: F. Nau = RevOrChr 14 [1906] 282/97; Übersicht bei Rubenson, Letters 15/34) sowie eine große Anzahl von Antonius zugeschriebenen Sprüchen in den Apophthegmata patrum (vgl. ebd. 145/57. 193/5). – Das Leben des Antonius wird in der Vita als Reise beschrieben, die ihn von seiner im 18. Lebensjahr getroffenen Entscheidung, auf all seinen Besitz zu verzichten, bis zu verschiedenen Stufen des Rückzugs in die Wüste führte. Hier soll er im Alter von 105 Jahren gestorben sein. Da als Todesjahr gewöhnlich 356 gilt (Hie-

ron. chron. zJ. 356 [GCS Eus. 7[2], 240]), wird sein Geburtstag iJ. 251, sein Rückzug aus der Welt iJ. 269 angenommen, auch wenn es Gründe gibt, die Richtigkeit der Angaben in Zweifel zu ziehen (R. Westall, The old age of Antony. Doubts and consequences: Adamantius 15 [2009] 214/88). Nach der Überlieferung soll Antonius zunächst in Dörfern als Asket gelebt haben u. als Lehrer tätig gewesen sein. Danach sei er Eremit geworden, habe sich selbst in einem Grab eingeschlossen (Athan. vit. Anton. 8, 1f [SC 400, 156]) u. schließlich in einen verlassenen Brunnen begeben (ebd. 12 [166/8]); zahlreiche Berichte über diesen Lebensabschnitt schildern Kämpfe des Antonius gegen ihn bedrängende Dämonen (ebd. 6. 22 [146/8. 194/6]), ein Element, das auch in der übrigen Mönchsliteratur begegnet u. die kämpfenden Mönche den Martyrern vergleichbar erscheinen lässt (K. S. Frank, Ἀγγελικὸς βίος [1964] 9f. 69/74; J. W. van Henten, Art. Martyrium II: o. Bd. 24, 324). Später gründete Antonius monastische Gemeinschaften, wirkte als Ratgeber u. Heiler, u. zog sich in einiger Distanz zu der von ihm geleiteten Gemeinschaft in eine Höhle zurück, um ein Leben in einer gleichsam inneren Wüste zu führen (Athan. vit. Anton. 49f [SC 400, 266/72]). Seine Bedeutung als Mönchsvater ist durch eine Vielzahl späterer Quellen bezeugt (Rubenson, Letters 163/84). Als Antonius iJ. 337 nach einem unabhängig von der Vita erhaltenen Bericht nach Alexandrien reiste (Athan. ep. fest. 10 [ed. W. Cureton, The festal letters of S. Athanasius (London 1848) 3f]; R. Lorenz, Der zehnte Osterfestbrief des Athanasius v. Alex. [1986] 3/7), war er wahrscheinlich bereits eine führende Mönchsgestalt; der Besuch einer pachomianischen Delegation fast zehn Jahre später, iJ. 346, lässt ihn ebenfalls als Autorität erscheinen (Vit. Pachom. 120 [58 Festugière]). Antonius' Verzicht auf Besitz zeigt Anknüpfungspunkte bei biblischen Vorbildern (vgl. P. Matta el-Maskîne, S. Antoine. Ascète selon l'évangile [Bellefontaine 1993]) u. dem philosophischen Ideal vollkommener Unabhängigkeit (vgl. B. Steidle, ‚Homo Dei Antonius'. Zum Bild des ‚Gottesmannes' im alten M.: ders. [Hrsg.], Antonius Magnus Eremita [Romae 1958] 180f; Rubenson, Antony). Seine in der Vita vorgenommene Charakterisierung, die Parallelen zu der des Philosophen Pythagoras erkennen lässt (ders., Philosophy 110/39; A. Urbano, ‚Read it also to the gentiles'. The displacement and recasting of the philosopher in the Vita Antonii: ChurchHist 77 [2008] 877/914; vgl. o. Sp. 1014), wird zusätzlich durch Briefe bestätigt, die, im Gegensatz zum Zeugnis seiner Biographie, die Bildung des Antonius betonen. So verrät die asketische Lehre den Einfluss alexandrinischer Theologie, besonders den des Origenes (Rubenson, Letters 59/88; für eine kritische Analyse vgl. Bumazhnov).

3. Nitria, Kellia u. Sketis. Neben Pachomius u. Antonius sowie ihren Schülern sind die anachoretischen u. semi-anachoretischen Siedlungen in der Wüste südlich von Alexandrien, die sog. Nitria, Kellia u. Sketis, die am besten belegten Zeugnisse des ägypt. M. Von hier stammen eine Großzahl der Sprüche, die in den Apophthegmata patrum überliefert werden (vgl. für Fassungen u. Editionen Rubenson, Letters 145/52; Harmless 167/86). Ebenso informieren über sie die Historia monachorum in Aegypto, eine Reisebeschreibung eines anonymen Autors (ed. A. J. Festugière = SubsHag 53 [Bruxelles 1971]; lat. Fassung: ed. E. Schulz-Flügel = PTS 34 [1990]), die Historia lausiaca des Palladius, der selbst als Mönch in den Nitria u. Kellia lebte (ed. G. J. M. Bartelink / M. Barchiesi [Verona 1990]; erweiterte kopt. Fassung: ed. É. Amélineau [Paris 1887]; H. Chaine: RevOrChr 25 [1925/26] 232/75; revidierte Übers.: ed. G. Bunge / A. de Vogüé, Quatre ermites égyptiens [Bégrolles-en-Mauges 1994]), u. die Schriften des Joh. Cassian. Die Anfänge der monastischen Siedlungen werden gewöhnlich in den 30er Jahren des 4. Jh. angenommen. Sie sind verbunden mit den Namen so bedeutender Mönche wie Amoun, Macarius Aegyptus u. Pambo (Dunn 13f; Ph. Bridel: R. Kasser, Le site monastique des Kellia [Basse-Égypte] [Louvain 1984] 21/7; P. Grossmann, Art. Kopten III: o. Bd. 21, 557/60). In den 60er Jahren wurden die Gemeinschaften so bekannt, dass sie sowohl die Aufmerksamkeit der höchsten zivilen Autoritäten als auch der christl. Elite auf sich zogen. Im J. 373 besuchte Melania d. Ä., die vermögende Witwe eines röm. Senators, das Gebiet (Pallad. hist. Laus. 46 [220/4 Bartelink]), einige Jahre später, nach dem Tod des Athanasius, schickte Kaiser Valens einige Mönche von dort ins Exil (Cod. Theod. 12, 1, 63 vJ. 373 [?]; Oros. hist. 7, 33; Socr. h. e. 4, 24). Die Gemeinschaften von Nitria, Kellia u.

Sketis unterhielten enge Beziehungen zum Bischof von *Alexandria u. zu alexandrinischen Gelehrten; so hatten auch einige Mönche Zellen sowohl in der Stadt als auch in der Wüste. Von der Mitte des 4. Jh. an übernahmen Mönche wichtige Funktionen in der alexandrin. Kirche, u. Athanasius weihte wie seine Nachfolger Mönche zu Bischöfen (Athan. ep. ad Dracont. [PG 25, 523/34]; Socr. h. e. 6, 7). – Neben Macarius Aegyptus ist *Evagrius Ponticus der bekannteste Mönch des Gebiets, ein Schüler des Gregor v. Naz. u. Diakon in Kpel, der von dort geflohen u. nach einem längeren Aufenthalt in Jerusalem iJ. 383 nach Ägypten gekommen war (Pallad. hist. laus. 38 [192/202 B.]). In der Wüste wirkte er als Kopist, Autor u. wichtiges Mitglied einer Gruppe von Gebildeten, die mit den Arbeiten von Origenes u. a. vertraut waren (Casiday). Zu seinen Werken gehören eine Reihe von Briefen, die nur auf Syrisch erhalten sind (ed. W. Frankenberg [1912] 564/619 mit einer griech. Retroversion; dt. Übers.: G. Bunge [1985]), eine Folge monastischer Handbücher, von denen einige unter dem Namen des Nilus überliefert werden (die bedeutendsten sind Praktikos [ed. A. u. C. Guillaumont = SC 170f]; Gnostikos [ed. A. u. C. Guillaumont = SC 356]; De oratione [PG 79, 1165/200]; De octo spiritibus [ed. F. Moscatelli (Milano 1996)]; Ad monachos [ed. H. Gressmann = TU 39, 4 (1913)]), biblische Kommentare (teilweise ed. P. Géhin = SC 340. 397) u. die theoretischen u. nur syrisch erhaltenen Kephalaia gnostica (ed. A. Guillaumont = PO 28, 1 [1958]), die auf dem Konzil v. Kpel vJ. 553 verurteilt wurden (Guillaumont / Guillaumont 1090/7 mit Werkübersicht). – Nach dem Tod des Evagrius im Januar 399 entluden sich Spannungen, die zu gewalttätigen Auseinandersetzungen führten u. als Teil des ersten Origenismusstreits bekannt wurden (E. A. Clark, The origenist controversy [Princeton 1992]; Rubenson, Origen 319/37). Viele der führenden Mönche wurden gezwungen, nach Palaestina, Syrien u. Kleinasien ins Exil zu gehen. Als Joh. Chrysostomus einige von ihnen aufnahm, trug dieser Vorgang zu seiner Absetzung iJ. 403 bei (Socr. h. e. 6, 7/10; Pallad. vit. Joh. Chrys. 7f [SC 341, 140/81]). Der genaue Anlass des Konflikts wird noch intensiv diskutiert, einerseits lassen die Quellen auf wachsende Spannungen zwischen den gebildeten Mönchen u. dem Patriarchen schließen, andererseits scheint der unterschiedliche soziale Hintergrund der Mönche zu Auseinandersetzungen geführt zu haben (Joh. Cassian. conl. 10 [CSEL 13, 286/308]; Socr. h. e. 6, 7). Ein wichtiges Zeugnis für eine nichtalexandrin. u. ursprüngliche monastische Tradition liegt mit den Ammonasbriefen vor, die von einer mystischen Spiritualität geprägt sind u. einem Schüler des Antonius zugeschrieben werden (Bumazhnov 209/36; syr. Text: M. Kmosko = PO 10 [1973]; griech. Text: F. Nau = PO 11 [1974]). – Besonders archäologische Ausgrabungen der als Kellia bekannten Siedlung haben die Kenntnis über das M. des 5. u. 6. Jh. erweitert (vgl. Y. Motte, Les Kellia [Genève 1989]; Brooks Hedstrom 368/89). Den Funden nach lebten die Mönche in gut ausgebauten Gebäudekomplexen mit Räumen für den Meister sowie einige Schüler, Küche u. Räumen für Gäste u. das Gebet. Die Siedlungen lagen in der Nähe von bevölkerten Gebieten, so dass die Mönche am sozialen u. wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft regelmäßig teilnehmen konnten. Papyri zumeist aus weiter im Süden gelegenen Regionen liefern ferner den Nachweis, dass das anachoretische M., wie das koinobitische, nicht eine isolierte ‚Sonderwelt', sondern aktiver Bestandteil der wachsenden christl. Gesellschaft war (Wipszycka; vgl. Grossmann / Dey 1064/6). – Während des 5. u. 6. Jh. wurden koinobitische Formen des monastischen Lebens vorherrschend, bei denen mehrere tausend Mönche in Klöstern lebten. Am bekanntesten ist das Weiße Kloster in Atripe (heute Sohag). Vom letzten Jahrzehnt des 4. Jh. bis nach 451 wurde es von Schenute v. Atripe geleitet, der als der wichtigste kopt. Autor gilt (S. Emmel, Shenoute's literary corpus 1/2 = CSCO 599f / Subs. 111f [Lovanii 2004]). Seine Schriften enthalten klare Regeln für das monastische Leben sowohl in Männer- als auch in Frauenklöstern (C. T. Schroeder, Monastic bodies. Discipline and salvation in Shenoute of Atripe [Philadelphia 2007]; Krawiec). Zudem bestätigen sie, dass die Klöster eine wichtige Rolle bei der Christianisierung des ägypt. Hinterlandes u. der Durchsetzung der kirchl. Orthodoxie spielten. Archäologische Funde weiterer Klöster, etwa dem südlich gelegenen Kloster des Epiphanius, verdeutlichen, dass die großen Klosteranlagen zu wichtigen Zentren der *Landwirtschaft, des Handwerks, der *Bildung u. der medizi-

nischen Versorgung wurden (Winlock / Crum). Auch im Norden entwickelten sich die vormals verstreuten Siedlungen der Anachoreten zu Gemeinschaften, in denen die Mönche enger zusammenlebten u. innerhalb einer sie umgebenden Mauer Schutz fanden (vgl. Grossmann/Dey 1084/7). Notwendig wurden diese Neuerungen teilweise durch Angriffe von Beduinen, die vom relativen Wohlstand der Mönche angezogen waren, teilweise wurden sie aber auch durch das Schisma im Gefolge des Konzils v. Chalkedon beschleunigt, in dem die meisten Klöster für die antichalkedonensische Position Partei ergriffen.

b. Palaestina u. Sinai. Die Quellenlage für das früheste palaest. M. ist schlechter als für das ägypt. (vgl. Bitton-Ashkelony / Kofsky 257/91 mit Lit.). Am Anfang einer dortigen monastischen Tradition steht der Pilger Chariton, der sich, von Norden kommend, im frühen 4. Jh. nördlich von Jerusalem, bei Ain Fara in einer Höhle niederließ (vit. Charit. 24 [G. Garitte: BullInstHistBelge 21 (1940) 34]; Chitty 14f). Später soll er von dort nach Wadi Khureitun oder Wadi al-Mu'allak, südlich von Betlehem, weitergezogen sein (zu Chariton als Klostergründer vgl. Speyer, Gründer aO. [o. Sp. 1030] 1156f). Seine Vita ist nur aus einer späten hagiographischen Quelle des 6. Jh. bekannt (vgl. G. Garitte, Art. Chariton: DictHistGE 12 [1953] 421/3), die aber zwei wichtige Charakteristika des palaest. M. bezeugt, die Anziehungskraft von Jerusalem u. anderer hl. Stätten sowie die zentrale Bedeutung der Pilger aus dem Norden u. Westen (vgl. U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 690/4). Denn, abgesehen von Südpalaestina, wo der Einfluss aus Ägypten vorherrschte, ist das palaest. M. sehr eng mit Pilgern aus dem Norden (Mesopotamien, Armenien, Georgien [*Iberia II] u. *Cappadocia) u. dem Westen (Kpel, Italien) verbunden (K. Baus: H. Jedin [Hrsg.], Hdb. der Kirchengesch. 2, 1 [1973] 371/3; vgl. B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 83/111; Frank, Grundzüge 29). – Die Anfänge des M. am Sinai u. im Süden Palaestinas sind nur spärlich bezeugt, gehen aber wohl bis in die 1. H. des 4. Jh. zurück. Der erste bekannte Mönch ist Hilarion aus der Gegend von Gaza, der laut der um 395 von Hieronymus verfassten u. historisch nicht zuverlässigen Vita Hilarionis während seiner Studienzeit in Alexandrien Antonius besuchte (3 [PL 23, 31]). Vor 320 hat er sich als Einsiedler außerhalb von *Gaza niedergelassen, von wo er etwa um 360 aufgrund der großen Anzahl von Pilgern nach Ägypten, später nach Sizilien u. Dalmatien floh (ebd. 37. 39 [49f]). Die Gründung monastischer Siedlungen im Gebiet von Gaza sowie ihr enger Kontakt nach Ägypten vor der Mitte des 4. Jh. sind gut bezeugt (Soz. h. e. 30, 2; Hieron. vit. Hilarion. 14 [PL 23, 35]; vgl. G. Downey, Art. Gaza: o. Bd. 8, 1132f). – Epiphanius errichtete in der Mitte des 4. Jh. ein Kloster in der Nähe von Eleutheropolis u. wurde 367 Bischof von Salamis auf Zypern. Seine literarische Tätigkeit verrät ein umfassendes Studium, u., wie viele der frühen palaest. Mönche, engagierte er sich entschieden in den theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (W. Schneemelcher, Art. Epiphanius v. Salamis: o. Bd. 5, 909/27; Dechow). – Die Quellen des 5. u. frühen 6. Jh. zeugen von einer engen Verbindung des palaest. M. zum ägypt. (Rubenson, Relations 35/46), von wo mehrere der literarisch bedeutenden Vertreter des M. im Süden Palaestinas, wie Johannes v. Gaza u. Barsanuphius, stammten (vgl. Evagr. h. e. 4, 33; Hevelone-Harper; Bitton-Ashkelony sowie zu ihren Briefen: ed. F. Neyt / P. De Angelis-Noah / L. Regnault = SC 426f. 250f. 468). Der Konflikt um Chalkedon stärkte anfangs die Verbindung nach Ägypten, ein Umstand, den besonders das Entstehen der großen Sammlungen mönchischer Sprüche, der Apophthegmata patrum, in den Klöstern um Gaza in der 2. H. des 5. Jh. belegt (zu den Editionen s. o. Sp. 1032; vgl. Guy; L. Regnault, Les Apophthegmes des Pères en Palestine aux 5e/6e s.: Irénikon 54 [1981] 320/30; ders., Aux origines des collections d'apophthegmes: StudPatr 18, 2 [Leuven 1989] 61/74). Den Kern der Apophthegmata bilden Sprüche von u. über die ersten Mönchsgenerationen in der Nitria, Kellia u. Sketis. Während die ältere Forschung sie als zuverlässige Zeugnisse einer ursprünglich mündlichen Tradition der in der Wüste lebenden Mönche ansah (Bousset; Heussi), werden sie in der neueren Forschung eher als für den Unterricht in Klöstern geschaffene Idealisierungen des M. interpretiert (Goehring, Desert 281/96; Larsen; Rönnegård 206/18). Die Sammlungen, die anfangs besonders in Palaestina rezipiert, aber bald ins Lat., Syr., Kopt., Arm. u. Georgische übersetzt wurden, sind für die weitere Ent-

wicklung der monastischen Tradition, vor allem für die Ausbildung, die Lebenspraxis u. Spiritualität, ausschlaggebend (G. Gould, The desert fathers on monastic community [Oxford 1993]). Prägend für die Tradition von Gaza u. die Entwicklung der monastischen Literatur sind im späten 5. u. 6. Jh. die Verbindungen zur Rhetorenschule von Gaza (vgl. Liebeschuetz, Hochschule aO. [o. Sp. 1014] 875). Der rhetorisch gut ausgebildete Dorotheus v. Gaza übte durch seine Schriften bis in die Neuzeit einen bedeutenden Einfluss auch im Westen aus (ed. L. Regnault / J. de Préville = SC 92; Downey aO. 1132f). – Das M. am Sinai hat seine Wurzeln zT. in der anachoretischen Tradition Ägyptens, zT. in Gründungen von Pilgern aus Palaestina u. Syrien. Mönche aus Ägypten sowie aus der Gegend von Gaza ließen sich ab der Mitte des 4. Jh. im Negev u. im Westen des Sinai (Clysma, Raithou u. Pharan) nieder (Solzbacher, bes. 85/104. 122/66; früheste Beschreibung des M. am Sinai Itin. Egeriae um 390 [ed. A. Franceschini / R. Weber = CCL 175 (1965) 37/90]). Die Gründung eines Heiligtums auf dem Berg Sinai (Jabal Musa), den man als identisch mit dem Berg Horeb betrachtet, wird ab Anfang des 5. Jh. Julian Saba, einem syr. Mönch u. Pilger (gest. um 370), zugeschrieben (PsEphr. hymn. 19f [CSCO 322 / Syr. 140, 71/6; dt. Übers.: CSCO 323 / Syr. 141, 75/9]; Theodrt. hist. rel. 2, 13 [SC 234, 222/4]; S. H. Griffith, Julian Saba: JournEarlChrStud 2 [1994] 185/216). Der wachsende Zustrom von Pilgern, die exponierte Position der oft isolierten Mönche sowie die wachsende strategische Bedeutung des Sinai für die Verteidigung des Röm. Reiches im 6. Jh. führten unter Kaiser Justinian zum Bau des wichtigsten Klosters des Sinai, des Katharinenklosters (Solzbacher 252/300; G. H. Forsyth / K. Weitzmann, The monastery of S. Catherine at Mount Sinai. The church and fortress of Justinian [Ann Arbor 1972]). Als Fort errichtet u. von den byz. Kaisern unterstützt, wurde es rasch eines der wichtigsten Zentren des byz. M., besonders für die Bewahrung, Weitervermittlung u. Übersetzung des frühchristl. literarischen Erbes. So kodifiziert in seiner ‚Himmelsleiter' der rhetorisch geschulte Joh. Climacus, Abt des Klosters um 600, die frühe anachoretische Tradition (scal.: PG 88, 579/1210; Rydell Johnsén). – Im Gegensatz zum Sinai u. der Gegend von Gaza erscheint die monastische Entwicklung in Jerusalem u. im Bergland von *Iudaea unabhängig von der ägypt. Formierung des M. zu sein. Ihre Anfänge dürften mit dem Aufkommen der Pilgerfahrten nach Jerusalem verbunden sein. Cyrill, Bischof von Jerusalem (ca. 349/87), nennt in seinen Taufkatechesen Mönche (μονάζοντες) als Zuhörer (4, 24; 12, 33 [1, 116; 2, 46 Reischl / Rupp]). Die ersten monastischen Institutionen in Jerusalem gehören in die 70er Jahre des 4. Jh.; sie stehen alle in Verbindung zu reichen Pilgern aus dem Westen, wie Innocentius, Poemenia, Melania u. Rufinus (Joh. Ruf. vit. Petri Iberi 35 [38f Raabe]; Pallad. hist. Laus. 46, 6 [224 Bartelink]; Chitty 46/51). Die Klöster fungieren als Häuser für Pilger u. Hüter der hl. Stätten, zugleich sind sie Zentren der theologischen Reflexion u. liturgischen Entwicklung. Sie stehen sowohl mit den führenden Kreisen im ägypt. M., wie mit der christl. Elite in Kpel u. Rom in enger Verbindung (Baus aO. [o. Sp. 1035] 371/3; Chitty 15f). Ähnliches gilt auch für das von Hieronymus um 386 in Betlehem gegründete Kloster, in das er Verwandte sowie Bekannte, u. a. wohlhabende Frauen aus Rom, einlud. Hier entstand eine Reihe seiner Schriften, etwa auch die lat. Bibelübersetzung, die Vulgata (H. Hagendahl / J. H. Waszink, Art. Hieronymus: o. Bd. 15, 126/32). Am Ende des Jh. wurden die Klöster in Jerusalem zahlreicher u. zu den frühen lat. Gründungen kamen armenische u. georgische Klöster hinzu (vgl. Wagner-Lux aO. 690f). – Abgesehen von der späten Vita Charitonis (vgl. o. Sp. 1035) u. verschiedenen hagiographischen Berichten liegen die ersten Zeugnisse monastischer Siedlungen in der judäischen Wüste mit den Schriften von Palladius (hist. Laus. 48 [238/40 Bartelink]: Elpidius) u. Joh. Cassian vor (conl. 6, 1 [CSEL 13, 153f]). Hiernach zog die Wüste zwischen Jerusalem u. dem Jordantal sowie das Bergland westlich des Toten Meeres aE. des 4. Jh. eine Reihe von Einsiedlern an. Genauere Kenntnisse über die judäischen Klöster außerhalb Jerusalems ermöglichen aber erst die Viten u. weiteren Schriften des Cyrill v. Skythopolis (ed. E. Schwartz = TU 49, 2 [1939]). Euthymius (ca. 377/473), der auch in die Auseinandersetzungen um Chalkedon involviert war, gründete mehrere monastische Siedlungen u. betrieb maßgeblich die Christianisierung der in dieser Gegend ansässigen arab. Nomaden (Chitty 82/97). Mit

ihm beginnt die spezifische Tradition der Laura (griech. λαύρα, ‚Gasse / Passage'; vgl. Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 16 [TU 49, 2, 25/7 Schwartz]), die im Zusammenhang mit der eigentümlichen Topographie der Wadis steht. Hierbei wurden entlang einer Felswand (in Höhlen oder selbstständig) Zellen errichtet u. ein zentraler Raum für den gemeinsamen Gottesdienst u. Unterricht geschaffen. Allmählich wurde Laura in der byz. Mönchsgeschichte zudem zur Bezeichnung der semi-anachoretischen Tradition, während die Einsiedelei nach der ägypt. ‚Sketis' als Skete bezeichnet wird (Baus aO. 371; Chitty 15f). – Aufgrund der herausragenden politischen Position Palaestinas, der Bedeutung der Pilgerfahrten u. des internationalen Charakters seiner Klöster gerät das palaest. M. ins Zentrum der Konflikte um das Konzil v. Chalkedon. Während die Klöster u. Siedlungen der Lateiner in Jerusalem u. Betlehem sowie diejenigen, die sehr eng mit der Kaiserfamilie u. Elite des Reiches verbunden waren, das Konzil verteidigten (A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 3 [2002] 44/9), wandten sich die meisten Mönche u. besonders die Klöster in der Gegend von *Gaza gegen das Konzil (Chitty 82/122; Grillmeier aO. 40/4). Der Grund lag teils in der Loyalität zur ägypt. Tradition, teils in einer selbstbewussten Reaktion auf die engen Verknüpfungen von Machthabern u. Bischöfen. Wahrscheinlich ist zudem, dass die Zweinaturenlehre als Angriff auf die durch Christus im monastischen Leben bewirkte wahre Vergöttlichung gedeutet wurde (Perrone; J.-E. Steppa, John Rufus and the world vision of anti-Chalcedonean culture [Piscataway 2005]). Nur durch Gewalt u. kaiserlichen Druck wurden die Ergebnisse des Konzils allmählich aA. des 6. Jh. anerkannt; eine Ausnahme bildeten einige Klöster in der Gegend von Gaza. – Als wichtigste Gestalt des frühen palaest. M. gilt Sabas, der wie viele der führenden Mönche in Palaestina aus Kappadokien kam. Die Hauptquelle, die über sein Leben Auskunft gibt, ist die ausführliche Biographie des Cyrill v. Scythopolis (ed. E. Schwartz = TU 49, 2 [1939] 85/200). Für seine Schüler gründete er außerhalb von Betlehem im Kidrontal die große Laura (Mar Saba), die für die spätere Geschichte des M., die Entwicklung der Liturgie u. die Vermittlung der patristischen Literatur eine außerordentlich große Rolle spielte (J. Patrich, Sabas. Leader of Palestinian monasticism [Washington, D. C. 1995]). Nach mehreren Revolten der Mönche gegen ihn unterstützte er die Gründung eines zweiten Klosters, der neuen Laura bei Tekoa, die als Zentrum der Opposition im zweiten Origenismusstreit in der Mitte des 5. Jh. gilt (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 36 [TU 49, 2, 123/5 Schwartz]). Dort zeigten sich vor allem der große Einfluss von Evagrius auf das palaest. M. u. die Verbindung mit der syr. monastischen Tradition u. ihrer Mystik (Guillaumont / Guillaumont 1090). – Im Laufe der pers. Eroberung aA. des 7. Jh. wurden viele Klöster zerstört u. eine große Anzahl der Mönche getötet; einige Jahrzehnte später wurden auch die engen Verbindungen mit Kpel u. Rom sowie zur Elite der byz. Gesellschaft unterbrochen. Nur auf dem Sinai u. im Sabaskloster sowie an den wichtigsten hl. Stätten (u. a. Jerusalem u. Betlehem) konnte sich das palaest. M. behaupten (Bitton-Ashkelony / Kofsky 287/91).

c. Syrien. 1. Anfänge. Die Wurzeln des syr. M. reichen in der Form der zölibatären Wanderasketen bis ins 1. Jh. zurück. Wichtige Zeugnisse dieser stark asketischen u. oft apokalyptisch ausgerichteten syr. Tradition sind die Thomasakten u. die pseudoclementinischen ‚Briefe an die Jungfrauen' (2, 1/49 Funk / Diekamp). Bedeutend sind zudem Dokumente einer stark enkratitischen Strömung, zB. bei Tatian (vgl. Chadwick aO. [o. Sp. 1014] 352f). Eine stärker an die Gemeinden gebundene monastische Form sind die durch Aphrahat zuerst bekannten Bnay qyama, ‚Kinder des Bundes' (Aphr. demonstr. 6 [CSCO 405 / Arm. 9, 1/33; lat. Übers.: CSCO 406 / Arm. 10, 1/19]; vgl. o. Sp. 1019). Ihre Anhänger, Frauen u. Männer, führten als Asketen, die von den Gemeinden unterstützt wurden, ein zölibatäres Leben, das durch *Fasten, Gebet u. Unterricht bestimmt war; die starke Bindung des syr. M. an die Gemeinden lässt sich maßgeblich auf diese Tradition zurückführen (S. Brock, The luminous eye. The spiritual world vision of Saint Ephrem [Kalamazoo 1992] 131/41; Griffith 221/45). – Zeugnisse einer Weiterentwicklung der Wanderasketen finden wir in den gegen die sog. *Messalianer gerichteten Schriften sowie in hagiographischen Zeugnissen, zB. in der Vita Alexanders des Schlaflosen (6/8. 31. 38 [PO 6, 661/3. 681f. 687f]). Abgesehen von einem Hymnus

Ephraims (c. haer. 22, 4 [CSCO 170 / Syr. 77, 78; dt. Übers.: CSCO 169 / Syr. 76, 79]) tauchen Messalianer oder Euchiten, ‚Betende', zuerst in Verbindung mit lokalen Synoden auf, von denen sie wegen Verachtung der Ämter u. Sakramente sowie ihrer Lehre vom Bösen als Häretiker verurteilt werden (Theodrt. h. e. 4, 10). Philoxenus v. Mabboug führt sie auf einen Schüler des Antonius, Adelphius v. Edessa, zurück (Ep. ad Patricium 108f [PO 30, 850/2]). Die Ablehnung der Messalianer wird in der Forschung mit der Kritik der kirchl. u. weltlichen Machthaber an Mönchen in Verbindung gebracht, die bettelnd umherwanderten u. das Leben in den Städten u. Gemeinden in Unruhe brachten (Caner 83/125). Als Beweis des häretischen Charakters der Mönche werden in den Konzilsakten Zitate aus einer sonst unbekannten Schrift, dem Asketikon, angeführt (Collect. Athen. 80 [AConcOec 1, 1, 7, 117]; Joh. Damasc. haer. 80 [PTS 22, 41/8]; Caner 94f), die auffallende Parallelen in den Macarius Aegyptus zugeschriebenen, aber in Syrien entstandenen Homilien haben. Letztere besitzen von der späteren monastischen Tradition an bis in die Moderne einen großen Einfluss u. werden zusammen mit verwandten Schriften oft als Hauptquelle der syr. monastischen Spiritualität angesehen (Stewart, Working; Fitschen). Die unter dem Namen des Macarius tradierten Schriften weisen wichtige Bezüge zu Texten aus der ägypt. Tradition auf, vor allem zu den Ammonasbriefen sowie zu Schriften Gregors v. Nyssa (H. Dörrie, Art. Gregor III [Gregor v. Nyssa]: o. Bd. 12, 876; R. Staats, Gregor v. Nyssa u. die Messalianer [1968]; R. Williams, Faith and experience in early monasticism. New perspectives on the letters of Ammonas: Akademische Reden u. Kolloqu. der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen Nürnberg 20 [2002]). Ihre Merkmale sind eine reiche Metaphorik, eine Betonung der Wirksamkeit des hl. Geistes u. des Bösen sowie eine stark auf die *Ebenbildlichkeit des Menschen ausgerichtete Anthropologie. – Die Entwicklung eines anachoretischen u. koinobitischen M. in Syrien ist erst durch die Historia religiosa des Theodoret um 444 belegt. In ihr schildert er die frühesten Mönche Syriens, beginnend mit Julian Saba u. Jakob v. Edessa in der Mitte des 4. Jh. Die Schrift betont einerseits die Anknüpfung an das frühe ägypt. M., andererseits eine eigenständige Entwicklung mit Ursprung in Mesopotamien (1, 2; 2, 1 [SC 234, 162. 194]). Die Mönche erscheinen als radikale Einsiedler, die unabhängig von jedem sozialen Kontakt, völlig auf sich gestellt, im Gebirge leben; hervorgehoben werden sowohl ihre Bußbereitschaft als auch ihre symbolhafte Imitatio Christi (1, 2; 10, 1; 11, 1 [162. 436. 454]; vgl. o. Sp. 1009f). Ein Gegengewicht zu ihrer radikalen Lebensweise bildet der Dienst am Nächsten u. an der Gemeinde (Theodrt. hist. rel. 2, 19f; 6, 6 [238/40. 354]). Bischöfe u. ihre Gesandten mäßigen u. regeln zudem das Leben der Mönche u. sorgen für ihre Einbindung in die Kirche (ebd. 15, 4; 26, 10 [SC 257, 22. 178/80]). Obwohl die Darstellung der Schrift tendenziös ist, muss sie, vor allem für die zZt. Theodorets lebenden Mönche, als eine gute Quelle angesehen werden. – Ein wichtiges frühes Zentrum des M. in Syrien befand sich in der Gegend um Antiochien. In der 2. H. des 4. Jh. entsteht hier ein Zentrum monastischer Bildung, das Personen wie Joh. Chrysostomus (R. Brändle, Art. Johannes Chrysostomos I: o. Bd. 18, 429f), Hieronymus u. Theodoret an sich zieht; die Klöster gelten als Schulen der wahren Philosophie (Theodrt. hist. rel. 9, 9; 11, 3 [SC 234, 424. 456]; vgl. Joh. Chrys. sacerd. 1, 2 [SC 272, 62]; Festugière / Martin 181/210. 329/46). Wie in Ägypten, am Sinai u. im Süden Palaestinas kommt ihnen eine entscheidende Bedeutung für die Christianisierung der ländlichen Gebiete zu. Die Kritik der Mönche an der röm. Gesellschaft u. ihrem Kult, sowie vor allem an der wohlhabenden Elite ist auch durch die Schriften ihrer Gegner bekannt (Liban. or. 2, 59 [1, 1, 259 Foerster]; 30, 8 [3, 91 F.]; Festugière / Martin 237/9; H.-G. Nesselrath, Art. Libanios: o. Bd. 23, 52) u. beschwor Konflikte herauf (Festugière / Martin 404f).

2. Simeon Stylites. Der berühmteste Vertreter des syr. M. ist Simeon Stylites. Eine Beschreibung seines Lebens wurde schon zu seinen Lebzeiten von Theodoret verfasst (hist. rel. 26 [SC 257, 158/214]). Zwei bald nach seinem Tod iJ. 461 entstandene Viten, eine griech. u. eine syr., bestätigen u. ergänzen Theodorets Angaben (griech.: H. Lietzmann = TU 32, 4 [1908]; syr.: S. E. Assemani, Acta Sanctorum 2 [Romae 1748] 268/398; Bedjan, Act. mart. 4, 507/44). Simeon suchte als junger Mann kurz nach 400 Aufnahme in einem Kloster. Die klösterl. Gemeinschaft

blieb aber für ihn nur der Ort der ersten Ausbildung. Seinen Verzicht auf alles, was zum weltlichen Leben gehört, steigerte er so weit, dass er sich mittels einer Kette an einen Stein schmieden ließ, um dort auf immer zu verbleiben (Theodrt. hist. rel. 26, 10 [SC 257, 178]). Als Überwinder der menschlichen Natur wurde er in der Folgezeit berühmt, vor allem aufgrund seines jahrzehntelangen Stehens auf einer für ihn angefertigten u. immer weiter erhöhten Säule (ebd. 26, 12 [184]). Schon während seines Lebens wurde er so zum Ziel zahlreicher Pilgergruppen, u. nach seinem Tod errichtete man unter Kaiser Zeno eine große kreuzförmige Basilika über seiner Säule (M. Restle, Art. Kalaat Seman: RBK 3 [1978] 859f). Dem Beispiel des Simeon folgten bald andere Mönche; in ganz Nordsyrien, aber auch außerhalb der Stadtmauern von Kpel wurde die Tradition der Säulensteher aufgegriffen u. fortgeführt.

3. Weitere Entwicklung. Das späte 5., 6. u. 7. Jh. sind vom Streit über das Konzil v. Chalkedon geprägt, gegen dessen Beschlüsse sich die meisten Klöster entscheiden (Bacht 243/65). In der Verfolgung der Gegner des Konzils unter Justin u. Justinian wurden die Mönche zu den wichtigsten Verteidigern der Gläubigen u. zu Hütern des Miaphysitismus. Ihre Klöster entwickelten sich zu Zufluchtsorten u. Zentren des Widerstands (Ashbrook Harvey). In ihnen wurde die frühchristl. Literatur ins Syr. übersetzt, u. viele der wichtigsten Schriften der syr.-monastischen Tradition entstanden hier. Nach der arab. Eroberung blieben sie vor allem Ausbildungsstätten u. Zentren der kirchl. Verwaltung (A. Becker, Fear of god and the beginning of wisdom [Philadelphia 2006]; A. Palmer, Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur ʿAbdin [Cambridge 1990]).

d. Kleinasien. Die Anfänge des M. in Kleinasien reichen bis in das 2. Jh. zurück. Aus dieser Zeit ist mit dem Montanismus eine asketische Bewegung charismatischer Wanderprediger bekannt. Ein Weiterleben ähnlicher Strömungen, oft unter entscheidender Beteiligung asketischer Frauen, ist durch die Rezeption u. den Gebrauch apokrypher Apostelakten sowie die Kanones kleinasiatischer Synoden vom Beginn des 4. Jh. gut bezeugt (Conc. Ancyr. cn. 19 [1, 236 Beneševič, Syntagma XIV]; Conc. Laodic. cn. 1 [1, 267 B.]; Schöllgen 558/62). Gruppen gottgeweihter Jungfrauen sind durch Märtyrerakten u. frühe hagiographische Texte (vgl. Mart. Theodot. [P. F. de Cavalieri, I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne con un' appendice sul testo originale del martirio di S. Eleuterio [Roma 1901] 3/21; Elm 51/9) ebenso wie durch das später verbotene Institut der Syneisakten bekannt, in dem Männer u. Frauen zölibatär zusammenlebten. Auch ein asketisches Leben wohlhabender Frauen zZt. des Origenes ist durch Eusebius u. Palladius belegt, die beide von einer gebildeten Jungfrau berichten, die Origenes Bücher gab (Eus. h. e. 6, 17; Pallad. hist. Laus. 64, 1 [272 Bartelink]). – Die ersten deutlichen Zeugnisse einer monastischen Strömung in Kleinasien liegen mit den Kanones der Synode v. Gangra um 340 oder 355 vor (Caner 100f; vgl. Elm 106/11; Ch. A. Frazee, Anatolian ascetism in the 4th cent.: Cath. Hist. Rev 66 [1981] 16/33). Das Konzil richtet sich gegen eine Asketengruppe, die nach dem Gelübde der Jungfräulichkeit zusammenlebte u. in mehrfacher Hinsicht als exklusive Alternative zu den christl. Gemeinden auftrat. Die Konzilsväter kritisieren ihren asketischen *Hochmut (cn. 1f [1, 245 Beneševič, Syntagma XIV]), ihre Verachtung der *Eheschließung (ebd. 14 [1, 247 B.]) u. der gesellschaftlichen Normen (3. 16 [1, 245. 248 B.]), die mit einer Geringschätzung kirchlicher Ämter, besonders bei verheirateten Presbytern (20 [1, 248 B.]), u. einem nicht dem Bischof unterstehenden Almosenwesen verbunden war (7f [1, 246 B.]; *Almosen). Demgegenüber erkennen die Kanones ein gemäßigtes asketisches Leben in der Gemeinde an u. verlangen *Gehorsam gegenüber dem Bischof. Dass die Synode nur mit Fragen befasst ist, die die sog. Eustathianer betrifft (s. unten), zeigt, dass es sich bei ihnen um eine bedeutende Institution handelte, die zudem von wohlhabenden Kreisen unterstützt wurde. Spannungen zwischen den städtischen Bischöfen u. den frühen monastischen Gemeinschaften werden auch in mehreren Schriften der Bischöfe des 4. Jh. ersichtlich (Joh. Chrys. sacerd. 6, 8, 9/15 [SC 272, 330]; Soz. h. e. 8, 9, 4; G. Dagron, Les moines et la ville: TravMém 4 [Paris 1970] 229/76; J. H. W. G. Liebeschuetz, Barbarians and bishops [Oxford 1990] 210f; vgl. C. Tiersch, Joh. Chrysostomus in Kpel [398/404] [2002] 170/82). – Eine führende Gestalt der frühmonastischen Bewegung in

Kleinasien ist Eustathius, ab 357 Bischof von Sebaste u. Gegner der nizänischen Theologie. Sein Einfluss auf den jungen *Basilius v. Caes. ist durch den Kirchenvater selbst bezeugt (ep. 1. 223 [1, 3/5; 3, 39/41 Courtonne]; Rousseau, Basil 73/82). Um 300 als Sohn eines Bischofs geboren, soll er in Alexandrien studiert u. zwischen 330 u. 340 in Pontus, Armenien u. Kpel eine monastische Tradition etabliert haben (Soz. h. e. 3, 14, 31; Lohse 205/7). An Basilius, der zeitweise mit Eustathius befreundet war, u. seiner Schwester Macrina wird ferner die prägende Bedeutung wohlhabender u. führender christlicher Familien für die Entwicklung des kleinasiatischen M. deutlich. Nach dem Tod ihres Vaters (um 345) ließen Macrina u. ihre Mutter ihre Sklaven frei (*Manumissio); den Haushalt u. das große Landgut der Familie wandelten sie in ein Kloster um (Greg. Nyss. vit. Macr.: GregNyssOp 8, 1, 377, 24/378, 8; zu Sklaven, die bei Mönchen Zuflucht suchten, vgl. Basil. reg. fus. 11 [PG 31, 948]). Zusammen mit ihren Brüdern, von denen drei Bischöfe wurden, schuf Macrina das Modell einer monastischen Lebensform, das dem Ideal des aristokratischen Lebens auf einem Landgut nachempfunden war u. das nach ihrem Tod ihr jüngerer Bruder Gregor v. Nyssa ausführlich beschrieb (vgl. Van Uytfanghe 1188/90). Der ältere Bruder Basilius versuchte nach seinem Studium, als Einsiedler zu leben, entwickelte aber, nachdem er iJ. 370 Bischof von Caesarea geworden war, in der Stadt das Modell eines sozial ausgerichteten M. (Rousseau, Basil 139/44. 190/232). Seine sog. Mönchsregeln, die wahrscheinlich in diesem Zusammenhang entstanden (gegen G. Bardy, Art. Basilius: o. Bd. 1, 1262), wurden schnell ins Lat. übersetzt u. beeinflussten wesentlich die weitere Entwicklung monastischer Regeln (Basil. reg. fus.: PG 31, 889/1052; reg. brev.: ebd. 31, 1080A/305B; lat. Übers.: Rufin. Basil. reg.: CSEL 86; vgl. Bened. reg. 73, 3 [ebd. 75², 180]). Sie zeigen, wie in der Errichtung kleinasiatischer Klöster die asketische Tradition mit der Verantwortung der Kirche u. ihrer Bischöfe für die Wohlfahrt der Bevölkerung verbunden war (zur Kritik des Basilius an der anachoretischen Lebensform vgl. Nagel 106f). – Konflikte zwischen einer Klostertradition u. einem kirchlich ungeregelten M. sind auch im 5. u. 6. Jh. in Kleinasien zu beobachten. Von syrischen u. kleinasiatischen Konzilien werden Euchiten bzw. Messalianer verurteilt (Collect. Athen. 80 [AConcOec 1, 1, 7, 117f]; zur Synode v. Side vJ. 383 [?], deren Kanones gegen die Messalianer nicht erhalten sind, vgl. Theodrt. h. e. 4, 11; H. Dörries, Urteil u. Verurteilung: ders., Wort u. Stunde 1 [1966] 334/8), u. auch Nilus v. Ancyra übt harsche Kritik an einem ungeregelten M. (praest.: PG 79, 1061A/93C; ad Magn.: ebd. 79, 968C/1060D).

e. Konstantinopel. Die Anfänge des M. in Kpel gehen in die Mitte des 4. Jh., in die Zeit des homöischen Bischofs Macedonius zurück, der wahrscheinlich zeitweilig unter dem Einfluss des Eustathius stand (351/60; Soz. h. e. 4, 20. 27; Socr. h. e. 2, 38; Hatlie 63/5). Im Gegensatz zur ägypt. u. syr. Tradition war das M. in Kpel von Anfang an sehr eng mit dem Bischofsamt verbunden u. damit auch stark in die kirchenpolitischen Konflikte seiner Zeit verwickelt. Aus der Tradition der Gemeindeasketen u. der Verantwortung des Bischofs für die Armen entwickelte sich hier die von Mönchen getragene soziale Institution der Armenhäuser u. Hospitäler, die etwas später auch aus Caesarea bekannt ist (*Krankenhaus). Eine führende Gestalt war der Diakon Marathonius, später Bischof von Nikomedien, der sein großes Vermögen für die Gründung von Klöstern stiftete (Soz. h. e. 4, 27, 4; Crislip 130f; Dagron aO. 246/53). – Die wachsende Bedeutung der Stadt für Kirche u. Theologie zog Mönche in großer Zahl an, vor allem aus dem Osten (A. Berger, Art. Konstantinopel [stadtgeschichtlich]: o. Bd. 21, 457f. 467f). Neben den städtischen Klöstern etablierten sich in der Peripherie Mönche als Einsiedler oder kleine Gruppen, die oft als Hüter der Märtyrergräber fungierten (Joh. Chrys. in Act. 7, 4; 13, 4 [PG 60, 68. 110]; in Hebr. hom. 34, 3 [63, 236]). Entscheidend für die weitere Entwicklung des M. zZt. des Theodosius I ist die enge Verbindung zwischen den führenden Mönchen u. der Kaiserfamilie. Die Mönche wurden zu Ratgebern u. Fürbittern der Reichen u. Mächtigen u. empfingen im Gegenzug großzügige finanzielle Unterstützung (Hatlie 79/88; Tiersch aO. 176f). Konflikte zwischen den Bischöfen u. einflussreichen Mönchen führten zu Versuchen, das M. zu reformieren u. deutlicher dem Einfluss der Bischöfe zu unterstellen (etwa von Joh. Chrysostomus, Nestorius u. Flavian); manche Mönche wurden so zu Gegnern des Bischofs (Caner

169/77. 190/9. 206/35). – Auseinandersetzungen u. die wachsende Bedeutung der Mönche auf Konzilien ließen die Frage des Verhältnisses zwischen M. u. Bischof zu einem wichtigen Thema des Konzils v. Chalkedon werden. Unterstützt durch den neuen Kaiser, entschieden die Bischöfe in einer Reihe von Kanones, dass sich Mönche ohne Genehmigung des Bischofs weder irgendwo niederlassen noch umherziehen dürften. Ferner dürfe kein Mönch ohne Auftrag in einer Gemeinde zum Presbyter geweiht werden, in die Armee eintreten oder ein staatliches Amt übernehmen (cn. 3f. 6/8 [60. 100. 85. 79 Beneševič, Synagoga L titulorum]; Ueding; Hatlie 38/41). Obwohl die Kanones nie voll implementiert wurden u. die Bischöfe oft von den großen u. mächtigen Klöstern abhängig blieben, ordnete das Konzil das M. entschieden der Amtsgewalt des Bischofs unter, u. seine Entscheidungen trugen in der Folge dazu bei, dass die Mehrheit der östl. Klöster Gegner des Konzils wurden (vgl. Dagron aO. 272/5). – Die weitere Entwicklung des M. in Kpel wird von den von Kaiser u. Patriarchen unterstützten großen Klöstern geprägt. Neben den weiterhin wichtigen caritativen Aufgaben wurden die Klöster allmählich zu Zentren der Ausbildung u. Literatur u. zu Förderern der Entwicklung der Liturgie (Hatlie 133/71).

III. Westlich. a. Italien. 1. Anfänge. Auch im Westen geht das M. auf verschiedene Formen des asketischen Lebens innerhalb der Gemeinden zurück. Ein Jungfrauenstand, der die Entwicklung zu abgeschlossenen Jungfrauengemeinschaften im 4. Jh. vorbereitet, wird bereits zu Beginn des 3. Jh. sowohl bei Hippolyt (Trad. apost. 10/3 Botte; Schöllgen 555; *Hippolytus II) als auch bei Tertullian erwähnt (virg. vel. 9/16 [CSEL 76, 92/101]; Schöllgen 553f; vgl. für Mailand Paulin. Med. vit. Ambr. 4 [54/6 Pellegrino]). Daneben findet sich ein Zusammenleben von Jungfrauen u. männlichen Asketen im Institut der Syneisakten, das mit einer radikalen Absage an die sozialen Normen verbunden ist u. kirchendisziplinär entschieden bekämpft wird (Hieron. ep. 22, 14. 27f; vgl. H. Achelis, Virgines subintroductae [1902]; J.-U. Krause, Witwen u. Waisen im Röm. Reich 4 [1995] 86/92; vgl. u. Sp. 1049). In Rom entstehen im 4. Jh. neben den Gemeindejungfrauen asketische Hausgemeinschaften. Wohlhabende Frauen u., in geringerer Anzahl, Männer wandeln ihre Häuser zu kleinen Gemeinschaften von Familienmitgliedern u. Sklaven um, in denen sie ein von der Umwelt abgesondertes, religiöses Leben anstreben (Lorenz 4/7). Dabei liegt in der Absonderung von der Gesellschaft eine deutliche Anknüpfung an die philosophische Tradition vor, wie es etwa Nachrichten über Novatian, der sich nach Eus. h. e. 6, 43, 16 als ‚Anhänger einer anderen Philosophie' bezeichnet, u. Zeugnisse des 4. Jh. belegen (Paulin. Med. vit. Ambr. 7 [58/60 P.]; Pallad. hist. Laus. 37 [183/92 Bartelink] u. ö.). – Entwicklungsgeschichtlich muss das M. im Westen als Fortsetzung sowohl der starken Virginitätsaskese als auch der christianisierten Philosophie des westl. Christentums verstanden werden, wobei eine genaue Bestimmung des Übergangs von der christl. Askese zum monastischen Leben unmöglich erscheint (Lorenz 27/31). Die entscheidenden Impulse zur Absonderung asketischer Gemeinschaften u. zum Entstehen verschiedener Formen anachoretischen Lebens kommen aus dem Osten. Wichtig waren hierbei Kontakte, die sich aus den Auseinandersetzungen um den sog. Arianismus u. den nachfolgenden Verbannungen östlicher Bischöfe in den Westen (zB. Athanasius v. Alex.) sowie westlicher Bischöfe in den Osten (zB. Hilarius v. Poitiers) ergaben. Große Bedeutung hatte auch das in der 2. H. des 4. Jh. aufkommende Pilgerwesen sowie die Übersetzungstätigkeit zweisprachiger christlicher Autoren, etwa die des Rufin, Hieronymus u. Joh. Cassian (zur Rezeption der östl. monastischen Literatur im Westen vgl. Grote).

2. Verhältnis von Mönchen u. Bischof. Anders als im Osten entstanden im Westen die ersten bekannten Mönchsgemeinden in direkter Verbindung mit Bischöfen (Frank, Grundzüge 39). *Martin v. Tours gründete in Gallien um 360 die ersten Klöster, wobei es unsicher ist, inwieweit seine Klostergründungen in Verbindung mit Hilarius v. Poitiers u. seinem Exil im Osten stehen (Sulp. Sev. vit. Martin. 5f [SC 133, 262/6]; vgl. u. Sp. 1057). Eine Art monastischer Gemeinschaft entwickelte sich Mitte des 4. Jh. um Eusebius v. Vercelli, der aufgrund seines nizänischen Bekenntnisses mehrere Jahre im östl. Exil verbracht hatte u. mit Athanasius in Kontakt stand; er begründete in Vercelli eine vita communis der Kleriker (Eus. Verc. ep. 2 [PL 12, 947/50]; Dunn 59; D. H. Willi-

ams, Ambrose of Milan and the end of the Nicene-Arian conflicts [Oxford 1995] 49/68). Entscheidend für die weitere Entwicklung der westl. monastischen Tradition wurde die Regel, die Augustinus um 395 für eine Klerikergemeinschaft um den Bischof verfasste (ed. L. Verheijen, La Règle de S. Augustin 1/2 [Paris 1967]; s. u. Sp. 1053f). Die Klerikerklöster konnten an die Lebensform der röm. Aristokratie anknüpfen, vor allem an das Ideal eines philosophischen u. der Literatur gewidmeten Lebens. Mehrere der Mönchsbischöfe des frühen 5. Jh. kamen zudem aus der Aristokratie u. wandelten ihre Güter in monastische Siedlungen um, wofür Paulinus v. Nola ein bedeutendes Beispiel ist (Lienhard 192/204).

3. Rom. Hier entschieden sich ab der Mitte des 4. Jh. eine Reihe wohlhabender Frauen für ein monastisches Leben. Sie waren Witwen, die ihre Häuser in Klöster umwandelten u. ihr ganzes Vermögen für ein monastisches Leben aufwendeten, oder junge Frauen, die sich für ein jungfräuliches Leben oder eine geistliche Ehe entschieden (J. Schmid, Art. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 558/62). Für diese Gruppen besaß das Bibelstudium große Bedeutung, wie etwa Hieronymus u. sein Kreis verdeutlichen (Hieron. ep. 22, 17. 37; 127, 7; Rebenich; Jenal 1, 330/40). Die Korrespondenz des Kirchenvaters gewährt zudem ausführliche Informationen zu Mitgliedern des Kreises, beispielsweise zu Marcella, Paula, Eustochium u. Asella (Hieron. ep. 22/34; 37/46). Auch in *Mailand scheint es ähnliche Gruppen gegeben zu haben (Ambr. virg. 3, 4, 37 [PL 16, 244]). Für das Jahr 387 belegt Augustinus organisierte Klöster in Rom (Aug. mor. eccl. 1, 33, 70f [PL 33, 1339f]); sog. Basilikal-Klöster entstehen unter dem Einfluss des röm. Bischofs besonders seit dem 2. Drittel des 5. Jh. Zu nennen sind monasteria bei S. Sebastiano ad Catacumbas, bei S. Peter am Vatikan (zZt. Leos d. Gr.), bei S. Lorenzo sowie ein innerstädtisches Kloster ad Lunam aus der Zeit des röm. Bischofs Hilarius (Jenal 1, 91/3; E. Pack, Art. Italia I: o. Bd. 18, 1191). Kritik am monastischen Leben wohlhabender Frauen u. östlicher Einfluss führten später einerseits zum Rückzug in die Einsamkeit eines Landgutes, das als monasterium bezeichnet wurde (für Marcella vgl. Hieron. ep. 127, 8), andererseits zu Pilgerfahrten nach *Jerusalem u. einem anschließenden dauerhaften Verbleib im Hl. Land (für Melania d. Ä. vgl. Paulin. Nol. ep. 29, 7/14 [CSEL 29, 252/62]; Pallad. hist. Laus. 46 [220/4 Bartelink]; für Paula vgl. Hieron. ep. 108, 6, 1/4. 30, 1). Durch sie u. Autoren wie Rufin u. Hieronymus, die die östl. Tradition ins Lat. übersetzten, entstand eine enge Verbindung zwischen dem palaest. u. ital. M. des späten 4. u. 5. Jh. So haben nicht zuletzt Hieronymus u. Rufin sowie die von ihnen geförderte Idealisierung des Wüsten-M. dazu beigetragen, dass das westl. M. den Rückzug aus Stadt u. Gesellschaft stärker betonte als das östl. (Hieron. ep. 14, 7: monachorum perfectum in patria sua esse non posse).

4. Benedikt v. Nursia u. Cassiodor. Die für die weitere Entwicklung des westl. M. wichtigste Gestalt ist *Benedikt v. Nursia. Die einzige Quelle, die über sein Leben Auskunft gibt, ist die Heiligenvita im 2. Buch der Dialoge Gregors d. Gr., die in ihrer Glaubwürdigkeit u. Echtheit gleichwohl umstritten ist (F. Clark, The Gregorian dialogues and the origins of benedictine monasticism [Leiden 2003]; Dunn 131). Laut der Vita stammte Benedikt aus einer wohlhabenden Familie in Nursia (Norcia) u. führte zunächst ein Leben als Einsiedler (Greg. M. dial. 2 praef. 1 [SC 260, 126]). Nach ersten Klostergründungen in u. um Subiaco gründete er um 530 ein Kloster auf dem Monte Cassino (G. Penco, Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo^2 [Milano 1983] 50), wo er 555/60 starb (A. de Vogüé, Études sur la Régle de S. Benoît [Bellefontaine 1996] 387/415). Das Kloster selbst bestand noch bis 577 weiter, bevor es von den Langobarden zerstört u. erst im 8. Jh. neugegründet wurde (J. M. Sansterre, Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémitisme dans l'hagiographie cassinienne: Hagiographica 2 [1995] 57/92). Die fortdauernde Bedeutung Benedikts liegt in der ihm zugeschriebenen Regel, der Regula Benedicti, die auf ältere Vorlagen zurückgreift (zum umstrittenen Verhältnis der Regula Benedicti zu anderen Regeln vgl. Dunn 127/31). Sie wurde bereits im 7. Jh. weit verbreitet u. oft zusammen mit anderen Regeln verwendet. Ihre Vorherrschaft setzt in England Anfang des 8. Jh. ein; unter Karl d. Gr. wird sie alleingültige Mönchsregel im Karolingerreich (Frank, Grundzüge 53f). Sie vereint die stark asketische, mehr individualistische u. die Arbeit betonende östl. Tradition

mit der westl., aus der Aristokratie stammenden Hervorhebung des gemeinsamen Lebens in Studium u. Liturgie. Wichtiges Merkmal ist die von der älteren westl. Tradition abweichende Bedeutung der körperlichen Arbeit sowie die vollständige *Gleichheit der Mönche. Dadurch entsteht eine für den Westen charakteristische Differenzierung zwischen Kanonikern, die in der älteren Tradition in der vom Bischof geleiteten Klerikergemeinschaft ihr Leben führen, u. im abgeschlossenen Kloster lebenden Mönchen. – *Cassiodorus, der nach seinem öffentlichen Wirken u. einer senatorischen Karriere (iJ. 514 war er consul ordinarius, iJ. 523/27 magister officiorum, iJ. 533/38 praefectus praetorio Italiae) ein Kloster, das sog. Vivarium, auf seinem Familiengut in Süditalien gründete, kommt eine wichtige Rolle bei der Vermittlung östlicher u. westlicher monastischer Traditionen sowie antiker u. christlicher Literatur zu (Cassiod. inst. 1, 29, 1 [73 Mynors]; Jenal 2, 162/78; S. Döpp, Art. Italia II [literaturgeschichtlich]: o. Bd. 18, 1372/6; de Vogüé 9, 267/312). Als Vorbild der Klostergründung diente ihm nach erfolglosen Versuchen, in Rom eine theologische *Hochschule mit der Unterstützung des röm. Bischofs Agapet einzurichten (Cassiod. inst. praef. 1 [3 M.]), die Schule von Nisibis, die er neben Alexandrien sogleich in der Praefatio seiner Institutiones nennt (ebd. 1 [3 M.]). Cassiodor selbst wählte für sich, anders als etwa Caesarius v. Arles (vgl. u. Sp. 1058), nicht eine monastische Lebensweise, sondern unterstützte als ‚Gönner' die Mönche des Vivariums (R. Helm, Art. Cassiodorus: o. Bd. 2, 919). Seine Institutiones, die er dort als senex verfasste (inst. praef. 8 [8 M.]), sollten ihrer geistlichen u. weltlichen Ausbildung dienen (ebd. 1 [3 M.]). Intensiv greift Cassiodor hierfür neben Boethius auch auf Aristoteles, Cicero u. Varro als Quellen zurück, wodurch er als einer der ersten die antike Bildung in das Kloster einführte u. deren Bewahrung bis ins MA begünstigte (Helm aO. 922. 925f). Das Vivarium scheint hingegen bald nach dem Tod des Gründers (ca. 580) untergegangen zu sein, u. auch der weitere Verbleib der umfangreichen Bibliothek ist unklar (Pack aO. 1192).

b. Nordafrika. 1. Anfänge. Asketische Vorformen des M. liegen in Nordafrika mit dem aufkommenden Jungfrauenstand vor. Tert. virg. vel. 9/16 (CSEL 76, 92/101) beschreibt ihn ausführlich: Hiernach gab es etwa in *Karthago eine Anzahl asketisch lebender Frauen, die ein, wahrscheinlich privates, Versprechen zu einem Leben in *Jungfräulichkeit abgegeben hatten u. bei der Gemeinde in hohem Ansehen standen (ebd. 14, 1/10 [98/100]). Von einer bereits ‚amtlichen Stellung der Jungfrauen' ist um 200 noch nicht auszugehen (Schöllgen 554; vgl. H. Koch, Virgines Christi = TU 31, 2 [1907] 65/76). Männliche Asketen bezeugen Tert. exhort. cast. 13, 4 (CCL 2, 1035) u. Conc. Carthag. vJ. 345 (?) 3 (ebd. 149, 5). Cyprian belegt nicht nur eine weitere institutionelle Ausprägung des Jungfrauenstandes, sondern auch gemeinschaftliche Lebensformen männlicher u. weiblicher Asketen im Institut der Syneisakten, das er heftig kritisiert. Nach Cyprian begehen Syneisakten Ehebruch an Christus u. bringen ihn wie einen Ehemann, der seine *Frau beim Ehebruch ertappt, gegen sich auf (ep. 4, 3; Schmid aO. 562). Das gemeinsame Leben der Jungfrauen hingegen wird von ihm positiv beschrieben. Die virgines bilden eine ‚hl. u. reine Herde der Jungfräulichkeit' (hab. virg. 17 [CSEL 3, 1, 199f]: sanctus et purus grex virginitatis), u. durch ihre Lebensweise nehmen sie die Existenz nach der Auferstehung anfanghaft vorweg (ebd. 22 [202f]). In diesen Frühformen gemeinschaftlicher Askese sind die Grundlagen für die sich später entwickelnden Nonnenklöster zu erkennen (vgl. Lorenz 24). – Verbindungen des nordafrikanischen M. in den Osten sind bereits für die Anfänge wahrscheinlich. Aus Athan. vit. Anton. 93, 5 (SC 400, 374) ergibt sich, dass die Kenntnis von Antonius auch nach Nordafrika drang, u. Salv. gub. Dei 8, 4 bezeugt (allerdings erst im 5. Jh.) orientalische Mönche in Karthago. Zudem gab es nach Lorenz 25 ein nordafrikanisches koinobitisches M., das nicht auf Augustinus zurückgeführt werden kann u. östlichem Einfluss zuzurechnen ist (Frank, Grundzüge 40). Augustinus selbst äußert Kritik an der äußeren, exaltierten Erscheinung dieser Mönche u. ihrer Verweigerung körperlicher Arbeit, die vielleicht auf Verbindungen zu den *Messalianern zurückzuführen ist (op. monach. 17, 20; 31, 39 [CSEL 41, 564. 590]; zu Beziehungen des nordafrikanischen M. nach Italien vgl. Lorenz 26).

2. Augustinus. Zur prägenden Gestalt für das nordafrikanische u., aufgrund seiner Re-

zeption, auch für das gesamte abendländische M. wurde Augustinus. Das Haus seiner Eltern in Thagaste wandelte er nach seiner Taufe u. Rückkehr nach Nordafrika in ein Kloster um (Possid. vit. Aug. 3, 1f); inspiriert war seine monastische Lebensweise möglicherweise durch die vita philosophica, die er gemeinsam mit Freunden in Cassiciacum (iJ. 386/87; vgl. A. Breitenbach, Art. Mailand: o. Bd. 23, 1165/8) verwirklichte, u. durch die Kenntnis der Vita des Antonius (conf. 8, 6; vgl. Frank, Grundzüge 40). Als ihn Valerius, Bischof von Hippo, iJ. 390 zum Presbyter weihte, erlaubte er ihm, ein Kloster im Garten der Kirche einzurichten, in dem Augustinus gemeinsam mit Laien lebte (Possid. vit. Aug. 5, 1; A. Zumkeller, Das M. des hl. Augustinus[2] [1968] 73/81). Auch nach seiner Bischofsweihe hielt Augustinus an der monastischen Lebensweise fest u. gründete in *Hippo Regius ein Kloster. Dort lebte der Klerus der Stadt in Gemeinschaft, unterstand straffen Regeln (Augustinus schrieb für dieses Kloster das Praeceptum; s. unten) u. der Leitung durch einen praepositus (N. Duval, Art. Hippo Regius: o. Bd. 15, 463). Indem Augustinus Mönche dieser Gemeinschaft weihte, schuf er eine wichtige Verbindung von M. u. Klerus, die im Westen bis zu dieser Zeit unüblich war (zu Klerikerklöstern in Italien vgl. Ambr. ep. 14, 66 [CSEL 82, 3, 270]; s. o. Sp. 1048); dies führte zu einer Angleichung von monastischer u. klerikaler Lebensform u. der zunehmenden Ausrichtung des Klerus am asketischen Leitideal seiner Zeit. Später gründete Augustinus in Hippo ein Frauenkloster, das seine Schwester leitete (Possid. vit. Aug. 26, 1; Zumkeller, M. aO. 89f), u. zwei weitere Männerklöster (Aug. serm. 356, 15 [PL 39, 1381]; R. Dodaro, Augustin als Asket u. Mönch: V. H. Drecoll [Hrsg.], Augustin Handbuch [2007] 236). – Die komplizierte Überlieferungsgeschichte der Augustinusregel kann hier nicht dargestellt werden (vgl. Verheijen aO. [o. Sp. 1049]; A. Zumkeller, Art. Augustinusregel: TRE 4 [1979] 745/8). Unter ihrem Namen sind in den Hss. neun Textversionen überliefert, die als ‚Kernstück' (ebd. 745) in einer Fassung für Männer (Praeceptum [ed. Verheijen aO. 1, 417/37]) u. einer für Frauen (Regularis informatio [Aug. ep. 211, 5/16 (CSEL 57, 359/71)]) vorliegt. Der Ordo monasterii ist eine am äußeren klösterlichen Leben interessierte kurze Regel, die in der Überlieferung dem Praeceptum vorangestellt ist (ed. Verheijen aO. 1, 148/52). Kombinationen u. Erweiterungen des Praeceptum u. des Ordo monasterii sind das an Männer gerichtete Praeceptum longius u. die Regula recepta. Frauen betreffen neben der Regularis informatio die Obiurgatio, ein Mahnschreiben für Nonnen (Aug. ep. 211, 1/4), die Epistula longior, die die Obiurgatio u. die Regularis informatio kombiniert, der Ordo monasterii feminis datus u. die Epistula longissima (O. Skeb, Art. Augustinusregel: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 99). Die Autorschaft der verschiedenen Versionen ist umstritten; nur für das Praeceptum gilt Augustinus als Verfasser, der die Regel möglicherweise für das von ihm gegründete Kloster der Laien schrieb, als er iJ. 397 Bischof von Hippo wurde (G. Lawless, Augustine of Hippo and his monastic rule [Oxford 1987] 127/35; Zumkeller, Augustinusregel aO. 745). Als Autor des Ordo monasterii nimmt Verheijen Alypius an (Verheijen aO. 2, 125/74). Unberührt von der Frage der Verfasserschaft gibt die Augustinusregel für die Folgezeit wichtige monastische Impulse. Sie geht aus vom Ideal der Jerusalemer Urgemeinde (Act. 4, 32/5) u. stellt die caritas in den Mittelpunkt des Lebens der Mönche. Um sie zu verwirklichen, erlässt die Regel Bestimmungen über die Gemeinschaft, den Umgang mit den Mitbrüdern u. das gemeinsame Gebet. Ihre zentrale Bedeutung manifestiert sich in ihrer Rezeption durch Benedikt v. Nursia (vgl. o. Sp. 1050) u. Caesarius v. Arles (A. de Vogüé: ders. / J. Courreau, Césaire d'Arles. Œuvres monastiques = SC 345 [1988] 47/56; Zumkeller, Augustinusregel aO.).

3. Ausgang der Spätantike. Der Niedergang des nordafrikanischen M. wurde bereits durch die vandalischen Eroberungen in der 1. H. des 5. Jh. eingeleitet. Klöster wurden genauso wie Kirchen zerstört u. Mönche getötet (Possid. vit. Aug. 28, 7; Vict. Vit. hist. pers. 1, 4/7 [98/100 Lancel]). Zudem ließ König Geiserich Kleriker, unter ihnen wahrscheinlich auch Mönche, ausweisen (ebd. 1, 14f [103f]). Von diesen Oppressionen erholte sich das nordafrikanische M. nicht mehr. In der **Byzacena scheinen zwar kurzfristig im 6. Jh. die Klöster wieder aufzuleben, u. infolge der byz. Eroberungen kommen auch vermehrt Mönche aus dem Osten nach Nordafrika (I. I. Gavigan, De vita monastica [Romae 1962] 182/230), aber die arab. Invasion

führte ab dem 7. Jh. zum dauerhaften Erlöschen des M.

c. Hispanien. 1. Anfänge. Am Ende des 4. Jh. lässt sich in der *Hispania ein bereits differenziertes u. vielfältiges M. nachweisen. Conc. Caesaraug. vJ. 380 cn. 6 (4, 295f Martínez Díez / Rodríguez) untersagt den Übertritt eines Klerikers zum M., der sich dadurch den Anschein eines asketischen Lebens zu geben suche (ebd.: ... ac se velut observatorem legis in monacho videri voluit esse). Aus dem ersten Brief des röm. Bischofs Siricius an den span. Bischof Himerius (vJ. 385) geht hervor, dass in der Tarragonensis männliche u. weibliche Klostergemeinschaften verbreitet waren (Sir. ep. 1, 6, 7 [PL 13, 1137]); Siricius fordert nachdrücklich dazu auf (et optamus et volumus), Mönche, die sich in ihrem Lebenswandel bewährt haben, in den Klerus aufzunehmen, u. billigt ihnen nach einer klerikalen Ämterlaufbahn zu, bis zum Bischofsamt aufzusteigen (ebd. 1, 13, 17 [1144]; zu Nonnen vgl. ebd. 1, 6, 7 [1137]; vgl. Ch. Hornung, Directa ad decessorem. Ein kirchenhistorisch-philologischer Komm. zur ersten Dekretale des Siricius von Rom = JbAC ErgBd. KlReihe 8 [2011]). Die Verbindung der Pilgerin Egeria mit Hispanien ist umstritten; wahrscheinlich ist jedoch, dass sie ihr *Itinerarium (ed. Ae. Franceschini / R. Weber = CCL 175 [1965]) an ein Frauenkloster in Gallaecia richtete (Th. Ulbert, Art. Hispania I [landesgeschichtlich]: o. Bd. 15, 630). Auch auf den Mittelmeerinseln ist das M. in dieser Zeit bezeugt. Severus v. Menorca weist in einem Schreiben über Wunder, die die Stephanusreliquien auf Menorca bewirkten, auf dort ansässige Mönche hin, die den Psalmengesang pflegten (ep. 11, 4; 16, 10f [88. 98 Bradbury]). Eine dürftige Anzahl von Belegen lässt zudem bereits auf das Vorhandensein asketischer Strömungen aA. des 4. Jh. schließen. Das sog. Konzil v. Elvira nennt eine virgo dicata deo (cn. 27 [4, 250f M. D. / R.]); nach der Vita Antonii des Athanasius soll der östl. Mönchsvater auch in Hispanien bekannt gewesen sein (93, 5 [SC 400, 374]). Sicherere Kenntnisse lassen sich über die Frühformen der Askese u. des M. gleichwohl nicht gewinnen. – Der Priscillianismus ist eine mächtige asketische Strömung, die aE. des 4. Jh. von der iberischen Halbinsel ihren Ursprung nimmt u. sich bis nach Gallien ausbreitet (vgl. B. Vollmann, Art. Priscillianus: PW Suppl. 14 [1974] 485/559; Z. García Villada, Historia eclesiástica de España 1, 2 [Madrid 1929] 95). Das Konzil v. Zaragoza (vJ. 380) u. die erste Synode v. Toledo (vJ. 400) werden wohl maßgeblich aus dem Grund einberufen, um die Gruppierung kirchendisziplinär zu verurteilen (J. Orlandis / D. Ramos-Lisson, Die Synoden der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam [1981] 31/51; vgl. auch A. Weckwerth, Das erste Konzil v. Toledo = JbAC ErgBd. KlReihe 1 [2004], bes. 18/21). Ihr Einfluss auf die Entwicklung des hispan. M. ist allerdings umstritten; der Priscillianismus gilt nicht ‚als Glied in der Entwicklung der frühchristl. Askese zum M.' (Lorenz 23).

2. Ausgang der Spätantike. Nach einer Unterbrechung der Entwicklung des M. im 5. Jh., die durch die einfallenden Vandalen, Sueben u. Westgoten bedingt ist, kommt es im 6. u. 7. Jh. zu einer stärkeren Entfaltung monastischer Lebensformen. Bedeutend ist das Wirken des aus Pannonien stammenden Martin v. Braga, den Ven. Fort. carm. 5, 2, 17/22 (MG AA 4, 104) als Apostel der suebischen Gallaecia rühmt (A. Ferreiro, Art. Martin v. Braga: o. Bd. 24, 277). Nach Isid. Hisp. Sueb. 91 (MG AA 11, 303) gehen auf ihn mehrere Klostergründungen zurück. Das wichtigste Kloster gründete er in Dumio, dem er auch selbst als Abt bis zu seiner Bischofsweihe vorstand (Conc. Tolet. vJ. 656 decr. 2 [5, 545 Martínez Díez / Rodríguez]). Die von ihm übersetzten Sententiae patrum Aegyptiorum (30/51 Barlow), die auf einer griech. Fassung aufbauen, belegen für das hispan. M. östlichen Einfluss; eine monastische Regel ist unter Martins Namen nicht erhalten (Ferreiro aO. 282). Von weiteren Klostergründungen des 7. Jh. berichtet u. a. *Isidor v. Sevilla (vir. ill. 31 [152 Codoñer Merino]: Johannes v. Gerona). In der wahrscheinlich im Umfeld des Fructuosus v. Braga entstandenen Regula communis wird eine Sonderform von Klöstern erwähnt. Hiernach richteten Familien auf ihren Landgütern Klöster ein, um dort ob metum gehennae asketisch zu leben (1 [172 Campos Ruiz]; de Vogüé 11, 203/33). Fructuosus selbst wirkt auf das hispan. M. vor allem durch seine Regula monachorum ein (127/62 C. R.; zu Beziehungen zu Augustin vgl. J. Oroz-Reta, S. Augustin et s. Fructueux: StudPatr 10, 1 = TU 107 [1970] 407/12). Er schrieb die Regel für mehrere Klöster in der Gallaecia u. Baetica. Ein vorherrschender

Zug des M. auf der Iberischen Halbinsel ist die Betonung der Schriftlektüre u. der Ausbildung der Mönche. Ein Bruder Isidors, Leander, der auch sein Nachfolger als Bischof von Sevilla wurde, verfasste eine Klosterregel für Frauen, die er seiner Schwester widmete. In ihr betont er die Bedeutung des beständigen Schriftlesens (6 [PL 72, 883]: Lectio tibi sit assidua). Isidor selbst sieht täglich eine dreistündige Lektüre vor; der Mönch soll sich hierfür auch weltliche Texte beim sacrarius des Klosters ausleihen (reg. mon. 8, 1 [103 Campos Ruiz]; de Vogüé 11, 124/65).

d. Gallien. Das M. ist in Gallien erst in der 2. H. des 4. Jh. fassbar. Wichtig ist von Beginn an der östl. Einfluss, der u. a. durch den Trieraufenthalt des Athanasius bedingt ist. Auch orientalische Mönche scheinen früh nach Gallien gekommen zu sein u. dort den Anstoß zu monastischen Lebensformen gegeben zu haben (vgl. É. Demougeot, Art. Gallia I: o. Bd. 8, 918). Formen einer privaten Askese finden sich bei Sulpicius Severus, der nach dem Tod seiner Frau zwischen 394/99 auf seinem Landgut Primuliacum als Asket lebte (vgl. J. Fontaine: SC 133, 40/6), u. besonders bei Martin v. Tours. Letzterer steht am Beginn eines stärker eigenständigen gallo-röm. M. Nach ersten Erfahrungen als Einsiedler auf der *Insel Gallinaria (vgl. I. Opelt, Art. Elleborus: o. Bd. 4, 1190) gründete er eine monastische Gemeinschaft in Ligugé (Sulp. Sev. vit. Mart. 7 [SC 133, 266/8]; S. Labarre, Art. Martin v. Tours: o. Bd. 24, 292). Auch als Bischof blieb er Mönch u. verband damit M. u. kirchliches Amt, ein Beispiel, dem etwa Victricius v. Rouen in späterer Zeit folgte (Victric. laud. sanct. 3 [PL 20, 445]; zum Ideal einer vita mixta vgl. Labarre aO. 292). Ein weiteres Kloster gründete Martin in der Nähe von Tours, das spätere Marmoutier (Demougeot aO. 918). Zentrum der frühen westl. monastischen Tradition wurde Südgallien u. besonders das Kloster von Lérins, das um das Jahr 410 von Honoratus, einem röm. Aristokraten u. späteren Bischof von Arles, gegründet wurde (Hil. Arel. vit. Honorat. 15/7 [SC 235, 106/18]; Demougeot aO. 923; Van Uytfanghe 1287/91; F. Prontera, Art. Insel: o. Bd. 18, 326f; de Vogüé 7, 133/80). Das Kloster besaß eine große Anziehungskraft auf Wohlhabende u. an christlicher Bildung Interessierte, so dass es zu einem wichtigen Ausbildungsort wurde, aus dem mehrere Bischöfe hervorgingen (F. Prinz, Frühes M. im Frankenreich [1965] 59/62). Auch zahlreiche Werke der griech. monastischen Literatur wurden in Lérins ins Lat. übersetzt u. fanden von dort Verbreitung; besonders einflussreich auf das M. von Lérins waren die Basiliusregeln sowie die von Rufin u. Hieronymus übersetzten monastischen Texte aus Ägypten (Hil. Arel. vit. Honorat. 17, 8; 18, 1 [SC 235, 118. 120]; Basil. reg. fus. 30f. 43 [PG 31, 992f. 1028]; Dunn 82/4; kritisch A. de Vogüé, Aux origines de Lérins. La Règle de S. Basile: StudMonast 31 [1989] 259/66). – Über Gallien hinaus bedeutsam für die Entwicklung der westl. monastischen Tradition wurden die beiden um 420 verfassten Schriften des *Johannes Cassianus, die Institutiones u. die Conlationes. Johannes, der wahrscheinlich aus Dalmatien stammte (Gennad. vir. ill. 61), kam als junger Pilger über Jerusalem u. Betlehem nach Ägypten, wo er in den 90er Jahren des 4. Jh. das anachoretische M., u. a. durch Evagrius Ponticus, kennenlernte (vgl. o. Sp. 1033). Nach Auseinandersetzungen iJ. 399 zog er nach Kpel (Joh. Cassian. inst. 11, 18 [CSEL 17, 203]; Pallad. vit. Joh. Chrys. 3 [SC 341, 76]) u. gelangte von dort nach der Absetzung des Joh. Chrysostomus (vgl. Brändle aO. 434/8) nach Rom u. schließlich nach *Marseille (K. S. Frank, Art. Johannes Cassianus: o. Bd. 18, 416f; Stewart, Cassian; R. Nürnberg, Askese als sozialer Impuls [1988] 31/97). Durch seine lateinisch verfassten Schriften vermittelte er die alexandrin.-ägypt. monastische Theologie u. Praxis u. etablierte zudem eine lat. monastische Terminologie. – In den politischen Unruhen des späten 5. u. 6. Jh. wurden die von wohlhabenden Bischöfen geleiteten Klöster wichtige Zentren einer röm.-christl. Tradition. Große Bedeutung kam dem Bischofssitz von **Arles u. dem Wirken des Caesarius aA. des 6. Jh. zu. Caesarius, ebd. Bischof von 502 bis zu seinem Tod 542, lebte auch als Bischof asketisch (Vit. Caes. Arel. 1, 37 [MG Script. rer. Mer. 3, 471]) u. führte in seinem Haus nach dem Vorbild Augustins ein gemeinsames Leben der Kleriker ein (ebd. 1, 62; 2, 33 [483. 496]; vgl. o. Sp. 1052). Von ihnen forderte er genauso wie von den Gläubigen, Mönchen u. Nonnen das intensive Lesen der Hl. Schrift (serm. 8, 5 [CCL 103, 44f]) u. wurde dadurch zu einem entscheidenden ‚Vorläufer der mittelalterlichen Geistigkeit', der neben Joh. Cassian u. den Übersetzun-

gen aus Lérins eine monastische Spiritualität in der fränkischen Aristokratie förderte (R. Nürnberg, Art. Caesarius v. Arles: RAC Suppl. 2, 277). Auf das gallische M. wirkte Caesarius, außer durch eigene Klostergründungen (Vit. Caes. Arel. 1, 28 [467]), vor allem durch seine Regeln ein. So lässt sich bei ihm erstmalig eine deutliche Differenzierung zwischen Regeln für Mönche (reg. mon. [ed. J. Courreau / A. de Vogüé = SC 398]) u. Nonnen nachweisen (reg. virg. 2 [SC 345, 180]: specialiter suo sexu aptum esse; Nürnberg, Caesarius aO. 277/9). – Obwohl die frühe westl. monastische Tradition stark durch die höheren Schichten der Gesellschaft geprägt war, gab es auch Formen, die ein einfaches Leben u. körperliche Arbeit als notwendige Bestandteile des M. hervorhoben. Bei ihnen wurde, im Gegensatz zu Lérins, das gemeinsame Leben mit einheitlicher Kleidung, Arbeit u. gemeinschaftlichen Schlafräumen betont; die Distanz zur Stadt u. den Machthabern war ein wesentliches Element. Das erste gut belegte Beispiel dieser monastischen Form ist das in der 2. H. des 5. Jh. gegründete Kloster von Condat im Jura (Vit. patr. Iurens. [ed. F. Martine = SC 142]; de Vogüé 8, 41/129). Von den ersten Anfängen unter Romanus entwickelte sich Condat unter Eugendus zu einem bedeutenden Kloster. Die Vitae patrum Iurensium berichten von der täglichen Lektüre der Regeln des Basilius, der Väter von Lérins, des Pachomius u. des Johannes Cassian, die durch eine weitere Regel ergänzt wurde, die an die Gegebenheiten des Ortes (pro qualitate loci) u. die Erfordernisse der Arbeit (instantia laboris) angepasst war (Vit. patr. Iurens. 174 [SC 142, 426f]). Zum gemeinsamen Gebet fanden sich die Mönche mindestens dreimal täglich zusammen, in der Nacht (ebd. 52. 129 [296. 378]), am Morgen (129 [378]) u. vor Beginn der Nachtruhe am Abend (64 [310]). Wahrscheinlich ist, dass man auch am Tag die Terz, Sext u. Non feierte (52 [296]: diurna conventicula). Das Leben der Mönche war durch Lektüre u. körperliche Arbeit geprägt, wobei dem einzelnen eine relative Freiheit zugestanden wurde (vgl. F. Martine: SC 142, 88); Unmut konnte sich gegen die Autorität des Abts erheben (Vit. patr. Iurens. 36. 87/91 [SC 142, 278/80. 332/4]). Ein Charakteristicum des Klosters von Condat ist der caritative Einsatz seiner Mönche. Kranke suchten dort Heilung (ebd. 15 [256]), Romanus gab Schwachen ihre Gesundheit zurück (50 [294]), u. Eugendus heilte mit hl. Öl u. scripta mandata Kranke (148 [398]).

e. Britannien u. Irland. Die ersten Zeugnisse des M. auf den britischen Inseln deuten auf einen Anfang im 5. Jh. hin. Bei der ländlichen Aristokratie im Südwesten Englands u. in Wales nahmen römische Landhäuser den Charakter monastischer Schulen an (Dunn 139). Die Verbindungen nach Frankreich, vor allem nach Auxerre, sind deutlich (zum ersten irischen Bischof, Palladius, der aus Auxerre stammte, vgl. Sidon. Apoll. ep. 7, 9, 24 [MG AA 8, 117]; D. Ó. Cróinín, Early medieval Ireland 400/1200 [London 1995] 20/3; Dunn 142). Die Klöster wurden bald zu Zentren für ‚wandernde Mönche' (peregrini), die auf dem Land als Missionare wirkten. Durch die engen Verbindungen zwischen Irland u. Wales verbreitete sich die monastische Tradition schnell auch nach Irland. Hier ist das M. im Gegensatz zur röm. Tradition ein ausschließlich ländliches Phänomen (vgl. L. Bieler, Art. Hibernia: o. Bd. 15, 11f). – Das frühe keltische M. ist stark asketisch geprägt u. zeichnet sich durch eine deutliche Distanz zur Welt aus (Beda h. e. 3, 3. 23 [132. 175f Plummer]). Erst in der Mitte des 6. Jh. finden sich große Klöster mit eigenem Landbesitz, wie Clonard u. Bangor, die als literarische u. liturgische Zentren früh Bedeutung gewannen (vit. Columb. 1, 4 [MG Script. rer. Mer. 4, 69f]; de Vogüé 12, 43. 78/80; Dunn 144). Hier wurde der wichtigste Mönch der irischen Tradition, Columban (540/615), der später in Frankreich (Luxeuil) u. Italien (Bobbio) Klöster gründete, ausgebildet (Columb. ep. 1, 6 [8 Walker]: Columban kennt Gildas u. Vennianus; Dunn 144). Seine Bedeutung liegt vor allem in seiner Klosterregel, die lange neben der Regula Benedicti verwendet wurde (reg. mon. [ed. G. S. M. Walker, Sancti Columbani opera (Dublin 1970) 122/42]). Die führenden Gestalten des irischen M. stammten zum großen Teil aus der Aristokratie. Inwieweit die irischen u. britischen Klöster auch als Bischofssitze u. Zentren der pastoralen Tätigkeit wirkten, ist umstritten (Dunn 146/50). Mit der Romanisierung der Kirche auf den Inseln im 7. Jh. verloren die Klöster an Bedeutung.

A. Adam, Grundbegriffe des M. in sprachlicher Sicht: ZKG 65 (1953/54) 209/39. – S. Ashbrook Harvey, Asceticism and society in cri-

sis. John of Ephesus and the lives of the eastern saints (Berkeley 1990). – H. BACHT, Die Rolle des oriental. M. in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431/519): A. Grillmeier / H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon 2. Entscheidung um Chalkedon (1953) 193/314. – TH. BAUMEISTER, Die Mentalität des frühen ägypt. M.: ZKG 88 (1977) 145/60. – B. BITTON-ASHKELONY, The monastic school of Gaza = VigChr Suppl. 78 (Leiden 2006). – B. BITTON-ASHKELONY / A. KOFSKY, Monasticism in the Holy Land: O. Limor / G. G. Stroumsa (Hrsg.), Christians and Christianity in the Holy Land. From the origins to the Latin kingdoms (Turnhout 2006) 257/91. – W. BOUSSET, Apophthegmata. Studien zur Gesch. des ältesten M. (1923). – D. BROOKS HEDSTROM, Divine architects. Designing the monastic dwelling place: R. Bagnall (Hrsg.), Egypt in the Byz. world (Cambridge 2007) 368/89. – B. BÜCHLER, Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut (1980). – D. BUMAZHNOV, Visio mystica im Spannungsfeld frühchristl. Überlieferungen = StudTextAntChr 52 (2009). – D. CANER, Wandering, begging monks. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity (Berkeley 2002). – A. M. CASIDAY, Evagrius Ponticus (London 2006). – D. J. CHITTY, The desert a city. An introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian empire (Oxford 1966). – M. CHOAT, The development and usage of terms for ,monk' in late antique Egypt: JbAC 45 (2002) 5/23. – E. A. CLARK, Reading renunciation. Asceticism and scripture in early Christianity (Princeton 1999). – A. T. CRISLIP, From monastery to hospital. Christian monasticism and the transformation of health care in Late Antiquity (Ann Arbor 2005). – J. DECHOW, Dogma and mysticism in early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the legacy of Origen = Patristic monograph s. 13 (Macon 1988). – M. DUNN, The emergence of monasticism. From the desert fathers to the Early Middle Ages (Oxford 2000). – S. ELM, Virgins of God. The making of asceticism in Late Antiquity (Oxford 1994). – A.-J. FESTUGIÈRE / R. MARTIN, Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie (Paris 1959). – K. FITSCHEN, Messalianismus u. Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchl. Ketzergesch. = ForschKirchDogmGesch 71 (1998). – K. S. FRANK, Grundzüge der Gesch. des christl. M. = Grundzüge 25 (1975); Art. Klausur: o. Bd. 20, 1233/57. – D. FRANKFURTER, Stylites and Phallobates. Pillar religions in late antique Syria: VigChr 44 (1990) 168/98. – J. E. GOEHRING, The encroaching desert. Literary production and ascetic space in early Christian Egypt: JournEarlChrStud 1 (1993) 281/96; Through a glass darkly. Diverse images of the Apotaktikoi(ai) of early Egyptian monasticism: W. L. Wimbush (Hrsg.), Discursive formations, ascetic piety, and the interpretation of early Christian literature 2 = Semeia 58 (Atlanta 1992) 25/45. – S. H. GRIFFITH, Asceticism in the church of Syria. The hermeneutics of early Syrian monasticism: V. L. Wimbush / R. Valantasis (Hrsg.), Asceticism (Oxford 2002) 220/45. – P. GROSSMANN / H. DEY, Art. M. II (Architektur): u. Sp. 1064/98. – A. GROTE, Anachorese u. Zönobium. Der Rekurs des frühen westl. M. auf monastische Konzepte des Ostens = Hist. Forsch. 23 (2001). – A. GUILLAUMONT, Christianisme et gnoses dans l'Orient préislamique: Annuaire du Collège de France 81 (1980/81) 411/3; Les ,Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens (Paris 1962). – A. GUILLAUMONT / C. GUILLAUMONT, Art. Evagrius Ponticus: o. Bd. 6, 1088/107. – J.-C. GUY, Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata patrum = SubsHag 36 (Bruxelles 1962). – W. HARMLESS, Desert Christians. An introduction to the literature of early monasticism (New York 2004). – P. HATLIE, The monks and monasteries of Cple, ca. 350/850 (Cambridge 2007). – K. HEUSSI, Der Ursprung des M. (1936). – J. L. HEVELONE-HARPER, Disciples of the desert. Monks, laity, and spiritual authority in sixth-century Gaza (Baltimore 2005). – G. JENAL, Italia ascetica atque monastica = MonogrGeschMA 39, 1/2 (1995). – E. A. JUDGE, The earliest use of monachos for ,monk' (P. Coll. Youtie 77) and the origins of monasticism: JbAC 20 (1977) 72/89. – R. KASSER, Le monachisme copte. Les Kellia, ermitages coptes en Basse-Égypte (Genève 1989) 9/20. – R. KRAWIEC, Shenoute and the women of the White Monastery. Egyptian monasticism in Late Antiquity (New York 2002). – L. LARSEN, The Apophthegmata patrum and the classical rhetorical tradition: StudPatr 39 (Leuven 2006) 409/15. – J. T. LIENHARD, Paulinus of Nola and early Western monasticism. With a study of the chronology of his works and an annotated bibliography 1879/1976 = Theophaneia 28 (Köln 1977). – B. LOHSE, Askese in der Antike u. in der Alten Kirche = Religion u. Kultur der Alten Mittelmeerwelt in Parallelforsch. 1 (1969). – R. LORENZ, Die Anfänge des abendländischen M. im 4. Jh.: ZKG 77 (1966) 1/61. – F.-E. MORARD, Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4^{e} s.: Freiburger Zs. für Philosophie u. Theologie 20 (1973) 332/411. – P. NAGEL, Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche u. der Ursprung des M. = TU 95 (1966). – L. PERRONE, La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553) (Brescia 1980). – U. RANKE-HEINEMANN, Das frühe M. Seine Mo-

tive nach den Selbstzeugnissen (1964). – S. REBENICH, Hieronymus u. sein Kreis. Prosopographische u. sozialgeschichtliche Unters. = Historia 72 (1992). – J. RIAUD, Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumran: ANRW 20, 2 (1987) 1189/295. – P. RÖNNEGÅRD, Threads and images. The use of scripture in Apophthegmata patrum, Diss. Lund (2007). – PH. ROUSSEAU, Basil of Caesarea = The transformation of the classical heritage 20 (Berkeley 1994); Pachomius. The making of a community in fourth-century Egypt (ebd. 1985). – S. RUBENSON, Antony and Pythagoras. A reappraisal of the appropriation of classical biography in Athanasius' ,Vita Antonii': D. Brakke (Hrsg.), Beyond reception. Mutual influences between antique religion, Judaism and early Christianity (Frankfurt 2006) 191/208; The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint (Minneapolis 1995); Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century: W. A. Bienert (Hrsg.), Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jh. (Leuven 1999) 319/37; Philosophy and simplicity. The problem of classical education in early Christian biography: Hägg / Rousseau aO. (o. Sp. 1014) 110/39; The Egyptian relations of early Palestinian monasticism: A. O'Mahoney / G. Gunner / K. Hintlian (Hrsg.), The Christian heritage in the Holy Land (London 1995) 35/46. – H. RYDELL JOHNSÉN, Reading John Climacus. Rhetorical argumentation, literary convention and the tradition of monastic formation, Diss. Lund (2007). – G. SCHÖLLGEN, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 523/92. – M. SHERIDAN, The spiritual and intellectual world of early Egyptian monasticism: Coptica 1 (2002) 1/51. – R. SOLZBACHER, Mönche, Pilger u. Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südl. Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft = MünstTheolAbh 3 (1989). – C. STEWART, Cassian the monk = Oxford studies in historical theology (New York 1998); ,Working the earth of the heart'. The messalian controversy in history, texts and language to A. D. 431 (Oxford 1991). – G. STROUMSA, Monachisme et Marranisme chez les Manichéens d'Égypte: Numen 29 (1982) 184/201. – J. E. TAYLOR, Jewish women philosophers of first-century Alexandria. Philo's ,Therapeutae' reconsidered (Oxford 2003). – L. UEDING, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für M. u. Klerus: Grillmeier / Bacht aO. 569/676. – M. VAN UYTFANGHE, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1088/364. – A. VEILLEUX, Pachomian Koinonia. The lives, rules, and other writings of Saint Pachomius and his disciples 1/3 (Kalamazoo 1980/82). – A. DE VOGÜÉ, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité 1/12 (Paris 1991/2008). – B. WARD, Harlots of the desert. A study of repentance in early monastic sources (London 1987). – H. WEINGARTEN, Ursprung des M. im nachkonstantinischen Zeitalter: ZKG 1 (1877) 1/35. – H. E. WINLOCK / W. E. CRUM (Hrsg.), The monastery of Epiphanius at Thebes 1/2 (New York 1926). – E. WIPSZYCKA, Le monachisme égyptien et les villes: TravMém 12 (1994) 1/44.

Samuel Rubenson (A/D)
(Übers. Christian Hornung) /
Christian Hornung (D.III.b.c).

Mönchtum II (Architektur).

A. Allgemeines. Aus der dem Mönchswesen zugrunde liegenden Gesinnung der Weltentsagung in der Nachfolge Christi ist eine Architektur entstanden, die sich bewusst von der Baukunst in den Städten u. Dörfern unterschied. Es entstanden Bautypen, die es vorher nicht gegeben hat. In *Aegypten hat sich diese ursprüngliche Grundhaltung am längsten u. besten bewahrt. Einige Mönche lehnten überhaupt alles *Bauen ab u. gaben sich mit dem zufrieden, was Gott kostenlos in der Welt zur Verfügung stellte (Grossmann, Architektur 245). Auch ihre Kirchen waren schmucklose Versammlungshäuser. Nach einer wohl nicht historischen, aber die Gesinnung der Zeit deutlich illustrierenden Anekdote hat Pachomius, der Begründer des

Koinobitentums, seine neu gebaute Kirche selbst mutwillig beschädigt, da sie ihm zu schön erschien (Vit. Pachom. G[2] 46 [SubsHag 19, 215 Halkin]). – Generell ist in den monastischen Niederlassungen streng zwischen den Bauten der im Prinzip für sich lebenden Anachoreten u. den Bauten in den Koinobitenklöstern zu unterscheiden, denn aufgrund der unterschiedlichen Lebensweise beider Gemeinschaftsformen ergaben sich ganz unterschiedliche Anforderungen an die jeweils zu errichtenden Bauten. Wichtigste Unterscheidungsmerkmale waren die Art der Unterbringung der Mönche u. ihre Ernährung. Während die Eremiten allein lebten u. sich selbst versorgten, vielfach einen oder mehrere Schüler hatten, waren in den Koinobien die Mönche in oft mehrgeschossigen Häusern untergebracht, schliefen dort zumeist in gemeinschaftlichen Dormitorien u. bekamen ihre Verpflegung in großen Speisesälen (Refektorien) zugeteilt (s. u. Sp. 1075). Als die ältere Lebensweise gilt diejenige der Eremiten, die allgemein auf Antonios d. Gr. zurückgeführt wird. Grundsatz war überall die Absonderung (ἀπόταξις) von der umgebenden Welt, was man durch bauliche Maßnahmen wie Erschwerung des Zugangs, Ummauerung des Klosterareals, das nicht ohne Grund verlassen werden durfte, Rückzug in die Wüste oder, wie von den Styliten praktiziert, durch das Leben auf einer Säule zu realisieren suchte (Rubenson / Hornung 1042; A. Demandt, Die Spätantike[2] = HdbAltWiss 3, 6 [2007] 548f; K. S. Frank, Art. Klausur: o. Bd. 20, 1233/40). Generell wich man in die Wüste aus, doch gab man sich oft schon mit einer Niederlassung am Dorfrand zufrieden (Athan. vit. Anton. 3, 2 [SC 400, 136]; Pallad. hist. Laus. 17 [70/8 Bartelink]: Makarios, der Ägypter). Entsprechendes gilt für die städtischen Klöster, die zwar als innerstädtische Gründungen den Schutz des ummauerten Stadtgebiets suchten, aber doch eine Lage in unmittelbarer Nähe der Stadtmauer bevorzugten. Die Mönche, die iJ. 502 bei der persischen Belagerung von Amida die Bewachung eines alten unterirdischen Ganges der Stadtmauer übernommen hatten, aber wegen eines Heiligenfestes in der entscheidenden Stunde nicht zur Stelle waren (Procop. b. Pers. 1, 7f), hatten ihr Kloster sicher unmittelbar an der Mauer. Vielfach wurde auch das Friedhofsgebiet mit einbezogen, was Athanasius v. Alexandria in einem von Theodrt. h. e. 2, 14 überlieferten Brief beklagt. Das Kloster am Ölberg bei Jerusalem lag ebenfalls in Stadtnähe. Leider sind wir von den städtischen Klöstern zumeist nur durch Quellentexte informiert, die wenig Einzelheiten über die bauliche Ausstattung bieten. Von dem einst berühmten Kloster des Patricius Studios in Kpel ist außer der Kirche nur eine Zisterne erhalten (W. Müller-Wiener, Bildlex. zur Topographie Istanbuls [1977] 147/52 Abb. 138). Die bei Ausgrabungen angetroffenen Gebäudereste verschiedener Klöster in den südl. u. westl. Randgebieten von Jerusalem sind zu insignifikant, um Aussagen über ihre Bestimmung zu erlauben (J. Tsafrir, Art. Jerusalem: RBK 3 [1978] 554/9 Abb. 11). – Wie sich die Mönche mit ihrer damals noch weitgehend heidn. Umgebung auseinandersetzten, ist bisher nahezu unerforscht. Antonius u. sicher auch einige andere stellten sich bewusst auf einen Kampf mit als in alten Heiligtümern wohnend vorgestellten Dämonen ein (Athan. vit. Anton. 12f [SC 400, 166/72]; kopt. Version in Übers. T. Vivian, Life of Antony: Coptic Church Review 15 [1994] 15/8), doch war dies nicht jedermanns Sache. Beteiligung an der Zerstörung heidnischer Tempelanlagen, an kirchlichen Streitigkeiten u. Aufruhr gegen die Regierung waren einfacher, doch scheint man generell derartigen Auseinandersetzungen aus dem Wege gegangen zu sein. Die Tempel, in die monastische Gemeinschaften einzogen, wurden seit Jhh. nicht mehr benutzt, u. die kopt. Mönche, die sich nach der arab. Eroberung (639/42) in der alten Nekropole von Saqqāra ausbreiteten, haben vor allem die reich ausgestatteten, einst zum Besitz vermögender Großgrundbesitzer gehörigen Grabbauten demoliert u. ausgeschlachtet (P. Grossmann / H.-G. Severin, Reinigungsarbeiten im Jeremiakloster bei Saqqāra: KairMitt 38 [1982] 166/70).

B. Osten. I. Unterkunftsbauten. a. Unterkünfte der Eremiten. 1. Erste Anfänge. Die Unterkunftsbauten der ersten Eremiten waren von denkbar einfacher Gestalt (Abb. 5; ursprüngliche Erdhöhle in Quṣūr Isa Süd 1). Sie siedelten in aufgelassenen Grabbauten, aufgegebenen Steinbruchhallen oder natürlichen Felshöhlen, die sie durch Einbau von einfachen Lehmziegel- oder Bruchsteinmauern ihren Bedürfnissen entsprechend umgestalteten. Einige Eremiten kamen sogar gänzlich ohne eine Unterkunft aus. Theodo-

ret v. Cyrus beschreibt die Hütte des Markianus aus Syrien als derart klein, dass sie, wenn er sich darin zum Schlafen legte, nur einen Teil seines Körpers fasste (hist. rel. 3, 2 [SC 234, 248]). Aus Ägypten sind erst seit dem frühen 5. Jh. frei gebaute Eremitenunterkünfte bekannt (Weidmann). Zunächst handelte es sich um zweiräumige Wohnungen mit durchaus unbestimmten Funktionszuweisungen für beide Räume. Erst später haben sich bestimmte Raumfunktionen herausgebildet, wobei der größere Eingangsraum als Gebets- u. Arbeitsraum diente, während der kleinere Annexraum die Schlafkammer war (zahlreiche Beispiele im östl. Kômgebiet von Abū Mīnā; P. Grossmann, Die Siedlung im Kômring A: ArchAnz 1967, 463/8 Abb. 3). Die Ummauerung dieser Wohnbauten, an die sich später allerlei theologische Interpretationen knüpften (Frank aO. 1241f), aber vermutlich zunächst nur Schutz vor wilden Tieren bieten sollte, kam erst später auf (s. u. Sp. 1084). Interessanterweise wurden im 6. Jh. u. später diese zweiräumigen Wohneinheiten auch für andere klerikale Unterkunftsräume übernommen. So ist der mehrgeschossige, mutmaßliche Unterkunftsbau für das Hilfspersonal des großen Pilgerzentrums von Abū Mīnā aus ähnlichen Wohneinheiten zusammengesetzt (P. Grossmann / J. Kościuk, Report on the excavation at Abū Mīnā in autumn 1989: BullSocArchCopte 30 [1991] 66f Abb. 2). Ebenso weisen die Gästeräume in den bischöflichen Palastanlagen des späten 7. Jh. von Ḥilwān (südl. von Kairo) eine entsprechende Gliederung auf (Grossmann, Architektur 370f. Abb. 35f).

2. Eremitagen in Kellia. Aus der Gewohnheit heraus, dass die meisten Altväter einen Schüler (*Jünger) aufnahmen, sind im Laufe des 6. Jh. in den Lauren der Kellia am westl. Deltarand Ägyptens die typischen für zwei Mann entwickelten u. mit einer rechteckigen Einfriedung umgebenen Zweimann-Kellien entstanden (Abb. 2; Grossmann, Kopten 552). Außer dem generell in der Nordwestecke des Anwesens untergebrachten Wohnhaus befanden sich innerhalb der Einfriedung ein kleiner Garten, ein Waschplatz u. ganz im Süden eine Latrine (*Kot). Die eigentlichen Wohnbauten besaßen einen zumeist in zwei Joche unterteilten Eingangs- u. Empfangsraum, an dessen südl. Ende ein kurzer Küchentrakt anschloss, während man etwa aus der Mitte des Empfangsraumes in westlicher Richtung in das Oratorium gelangte, zu dem in der Regel auch ein zumeist als σκευοφυλάκιον (Kammer für hl. Geräte) genutzter Nebenraum gehörte (Grossmann, Architektur 263f). Beide Räume waren mit besonders dekorierten, vielfach aedicula-mäßig gerahmten Gebetsnischen ausgestattet. Darüber hinaus gab es vor der Westwand des Oratoriums fast immer eine niedrige Sitzbank, die für Besucher bestimmt war. Der Schlafraum des Altvaters war aus der hinteren Südwestecke des Oratoriums zu betreten, während der Schlafraum des discipulus an den Küchenvorraum anschloss; dies lässt darauf schließen, dass der discipulus für die Bereitung der Mahlzeiten zuständig war. Beide Schlafräume hatten zudem je einen als Kabuff ausgeführten Schrankraum. Kamen weitere Schüler hinzu, wurden diese Standardkellien um weitere Zweiraum-Einheiten erweitert, die gewöhnlich entlang der Nordmauer des Kellions aufgereiht waren. Ferner konnten diese Kellien je nach Bedarf um einen Rückzugsturm u. größere zumeist mehrjochige Gemeinschaftsräume unterschiedlicher Bestimmung erweitert werden (s. u. Sp. 1075. 1083). – Die Unterkunftsbauten in der Sketis scheinen ähnlich ausgebildet gewesen zu sein. Im Wüstengebiet von Adaïma südlich der antiken Stadt Latopolis (heute Isnā) haben die Anachoreten wohl aus Sicherheitsgründen in dem nicht sehr festen Felsboden unterirdische Kellien angelegt, die jeweils aus einem über einen langen Treppenabgang zugänglichen Lichthof bestanden, der auf allen Seiten von sehr verschiedenen, in sich geschlossenen Räumen umgeben war, zu denen in einigen Fällen sogar ein Oratorium gehörte, dessen Ausstattung es erlaubte, darin gelegentlich die Liturgie zu feiern. Diese Art der Behausung scheint sich jedoch nicht bewährt zu haben, die Siedlung wurde nach etwa 50 Jahren aufgegeben (Sauneron / Jacquet). – Bei den Eremitenbehausungen in Palaestina u. im Sinai, die sich in der Regel in gebirgigem Gelände befanden, haben sich keine besonderen Grundrisstypen herausgebildet, da man sich überall nach unterschiedlichen Gegebenheiten zu richten hatte. Ausgangspunkt waren jeweils größere, natürliche u. ausbaufähige Felshöhlen (Hirschfeld, Monasteries 20/7). Ähnliches gilt zB. für die Laura von Nekloni im Gebiet des Naqlūn-Gebirges

am südl. Fayyūmrand sowie die mittelägypt. Lauren in den ehemaligen Steinbrüchen von Antinoopolis (M. Martin, La laure de Dêr al-Dîk à Antinoé [Le Caire 1971]), Abū Ḥinnis, Bāršа, Lykonpolis (heute Asyūṭ). In freistehenden Einsiedeleien im Sinai u. in Palaestina hat man gerne der regelmäßigen Gestalt des Oratoriums eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, wie rechteckige Grundrisse u. Nischen in der Ostwand erkennen lassen (U. Dahari u. a., Monastic settlements in South Sinai in the byz. period [Jerus. 2000]; charakteristische Beispiele: Ein Najila [ebd. 86/93 Abb. 37]; Deir Antush [ebd. 95/102 Abb. 42]; Sigilliya [ebd. 124/31 Abb. 81]). Da es in dieser Gegend keine Lehmerde gab, aus der man Lehmziegel herstellen konnte, bestand die Überdeckung der aus Bruchsteinmaterial errichteten Kellien statt aus Ziegelgewölben generell aus von Palmstämmen getragenen Schilfdächern. Verhältnismäßig selten sind schließlich einige Einsiedlerzellen, die aus einer ausgebauten, hoch in einer Felswand befindlichen Felshöhle bestanden u. nur über eine Leiter erreicht werden konnten (K. R. Weeks, The Berkeley map of the Theban Necropolis: American Research Center in Egypt Newsletter 121 [1983] Anh. 13 Abb. 2). – Einen besonderen Fall bilden die Unterkünfte der vor allem aus Syrien bekannten Reklusen. Sie waren zumeist in einer ärmlichen Hütte eingemauert u. standen mit der Außenwelt nur mittels einer schmalen, zur Vermeidung von Blickkontakten gelegentlich sogar gewundenen Röhre (ὄρυγμα) in Verbindung (Theodrt. hist. rel. 15, 1; 25, 2 [SC 257, 18. 156]), durch die sie ihre Verpflegung empfingen u. wohl nach Bedarf auch ein Nachtgeschirr nach draußen reichen konnten.

b. Unterkunftsbauten in den Koinobitenklöstern. Bei den Unterkunftsbauten der in Gemeinschaft lebenden Koinobiten hat man sich bewusst zu machen, dass sie alle aus einfachen Anachoretenkolonien hervorgegangen sind. Die Entstehungsgründe waren überall dieselben: die Zahl der sich einem charismatischen Mönchsvater anschließenden Schüler wurde auf die Dauer zu groß u. dies verursachte gewisse organisatorische Probleme. Wie bei den Anachoreten waren die discipuli der Gründermönche zunächst in locker verteilten Einzelkellien untergebracht; gemeinschaftliche Unterkunftsbauten mit Dormitorien sind erst später aufgekommen. Die in jüngster Zeit bekannt gewordenen Klöster im südöstl. Lykien wie Asarcık West u. Asarcık Ost haben diesen Zustand mit von einer Ummauerung umgebenen locker verteilten Einzelhäuschen bewahrt (Abb. 8; Grossmann / Severin 59/104 Abb. 21. 30). Das Antoniuskloster am Roten Meer bestand sogar bis in die Neuzeit aus im ummauerten Gelände wie in einem Dorf verteilten kleinen Einsiedeleien (M. Jullien, Voyage dans le désert de la Basse-Thébaide aux couvents de St. Antoine et St. Paul [Lyon 1884] 28). Wie die Situation in Alahan Manastırı (Isaurien) war, ist unsicher. Wegen des beschränkten Platzangebots war eine mehrgeschossige Bauweise gewählt worden (G. Bakker, The buildings at Alahan: Gough 134/42). Die aufgefundenen Baureste lassen jedoch nicht erkennen, wie diese Gebäude im Innern gegliedert waren. – Einheitliche Bebauungspläne für die Koinobien gab es nicht; doch waren die Klöster in der Regel von einer Ummauerung umgeben (s. u. Sp. 1084). Berühmtestes Beispiel ist die abschnittsweise noch heute über 10 m hoch anstehende Ummauerung des unter Justinian erbauten, gelegentlich als militärische Festung missverstandenen Klosters am Mosesberg (*Mose) im Sinai (Abb. 3; s. u. Sp. 1087). Diese Klöster besaßen selbstverständlich eine allerdings vielfach erst wesentlich später erstellte Kirche, das καθολικόν, u. einen zumeist westlich davor gelegenen gemeinschaftlichen Speisesaal, das Refektorium, mit der Küche. An einer generell zentral gelegenen Stelle fand sich oft auch ein von Schatten spendenden Portiken umgebener Hof, der gelegentlich sogar als ein echtes Peristyl ausgebildet sein konnte wie in dem Kloster von Bir el-Qutt (Palaestina; V. C. Corbo, Gli scavi di Kh. Siyar el-Ghanem [campo dei pastori] e i monasteri dei dintorni [Jerus. 1955] 112/39), sowie, was sehr wichtig war, ein Flucht- u. Rückzugsturm (s. u. Sp. 1083), in den sich die Mönche im Falle einer Gefahr zurückziehen konnten. – Wie die Mönchshäuser ausgesehen haben, die bei den pachomianischen Mönchen wegen ihrer Menge nach den Buchstaben des griech. Alphabets bezeichnet wurden (Pallad. hist. Laus. 32 [152/4 Bartelink]), ist bisher noch weitgehend unbekannt u. auch aus den überlieferten Quellentexten nicht sicher zu erschließen. Doch scheinen dies freistehende u. vermutlich mehrgeschossige Gebäude ge-

wesen zu sein. Die im Schenutekloster bei Athribis (Oberägypten) aufgedeckten Mönchshäuser waren mehrgeschossig u. mit inneren Erschließungskorridoren versehen (Abb. 10; P. Grossmann u. a., Second report on the excavation of the SCA in the area of the monastery of Shenoute at Suhag: DumbOPap 63 [2009] 169/75 Abb. 2. 5; ders., Kopten 559f). In den Unterkunftshäusern der pachomianischen Klöster hatten sich nach Palladius (hist. Laus. 32 [152 Bartelink]) drei Mönche ein Zimmer zu teilen. Mehrheitlich eingeschossig waren die Mönchshäuser in dem etwas jüngeren Apollon-Kloster von Dayr al-Balā'iza bei Lykonpolis (Grossmann, Ruinen 175f. 190/6 Falttaf. 1f). Es handelt sich hier um langgestreckte Säle mit einer mittleren Gangzone u. an beiden Längsseiten hintereinander gereihten Schlafplätzen (Abb. 11). Die Räume folgten hangaufwärts gestaffelt aufeinander u. waren unmittelbar aus den den Hang hinaufführenden Treppenwegen zu betreten. In ähnlicher Weise waren auch in dem Kloster von Khirbet ed-Deir (Palaestina) die Unterkunftsbauten den Hang hinauf gestaffelt angeordnet (Hirschfeld, Monasteries 39/41 Abb. 19). Sonst waren in den palaest. Koinobien die Mönche vielfach in den Obergeschossräumen untergebracht. – Wo die Mönche in den syr. Klöstern wohnten, ist trotz der vielen inzwischen nachgewiesenen Niederlassungen noch weitgehend unbekannt. Auf jeden Fall waren die syr. Klöster kleiner als in den übrigen Provinzen des Reichs. In Qaṣr al-Banāt an der Straße von Antiochia nach Beröa (Aleppo) scheinen die Mönche in den Schlafsälen (Dormitorien) der vermutlich dreigeschossigen Hallenbauten am Nordrand des Klosters gewohnt zu haben (Abb. 4; Ch. Strube, Die ‚Toten Städte'. Stadt u. Land in Nordsyrien während der Spätantike [1996] 21/3 Abb. 39). In Dayr Simān u. anderen Klöstern wie Dayr Turmanīn, Sitt ar-Rūm, Burĝ Haidar sowie den verschiedenen Klosterkomplexen in dem alten Dorf Telanissos unterhalb des Simeonsklosters (Tchalenko 2, 47) werden nach der opinio communis entsprechend ununterteilte mehrgeschossige Saalbauten als Unterkünfte der Mönche angesehen (ebd. Taf. 49). Darüber hinaus sollen sich die syr. Mönche vielfach der Betreuung der zu den großen Wallfahrtszentren ziehenden Pilger gewidmet u. ihnen Unterkunft geboten haben. Wie weit sich diese Auffassung halten lässt, bleibt abzuwarten (Zweifel schon bei B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 208_{689}; Zeno, ein Schüler des Silvanos, hielt grundsätzlich eine derartige Tätigkeit für mit dem Mönchsleben nicht vereinbar: Vit. Petr. Iber. 47 [47f Raabe]). – Die Gewohnheit, wie sie besonders im Osten verbreitet war, die Mönchszellen nach dem Vorbild spätantiker militärischer castra gegen die Umfassungsmauern zu bauen, scheint erst später aufgekommen zu sein. Frühestes datiertes Beispiel dieser Art mit einer zweigeschossigen Anordnung der Zellen ist das Kloster am Mosesberg im Sinai (Abb. 3), doch gilt das auch für die ursprüngliche Klosteranlage von Daphni (an der Straße von Athen nach Eleusis), deren Bau generell ebenfalls in das 6. Jh. gesetzt wird (Abb. 6; D. I. Pallas, Art. Daphni: RBK 1 [1966] 1120/33 Abb. 1). Die Türme befinden sich bezeichnenderweise nicht an den Ecken u. scheinen Treppentürme gewesen zu sein. Die Bebauung auf der Nord- u. Ostseite war sicher zweigeschossig u. enthielt nur Einzelräume; dagegen befanden sich auf der Westseite vorwiegend Zweiraumeinheiten. Eigentümlich ist der zwischen diesen Raumeinheiten u. der Außenmauer freigehaltene Gang.

II. Klosterkirchen. Es gibt keine Klosterkirche, die von vornherein als Pilgerkirche gebaut worden war wie etwa die Kirche im Pilgerzentrum des Hl. Felix in Cimitile auf dem Friedhof von Nola (T. Lehmann, Lo sviluppo del complesso archeologico in Cimitile / Nola: Boreas 13 [1990] 75/93) oder die Kirchen des großen Wallfahrtszentrums von Abū Mīnā in der ägypt. Mareotis (P. Grossmann, Abū Mīnā 1. Die Gruftkirche u. die Gruft [1989]). Solche Pilgerkirchen konnten reich ausgestattet (J. Christern, Das frühchristl. Pilgerheiligtum von Tebessa [1976] 276/88) u. mit teilweise aufwendigen Vorrichtungen zur Austeilung von *Eulogia versehen sein, wie sie sich in der Kreuzkirche von Sergiupolis (Ruṣāfa) nachweisen ließen (Th. Ulbert [Hrsg.], Die Basilika des Hl. Kreuzes in Resafa-Sergiupolis [1986]). Beispiele von Klosterkirchen dagegen, die diesen Anspruch als Pilgerkirchen erhoben oder regelmäßig von Pilgern besucht wurden, sind erst nachträglich zu solchen geworden, sei es, dass in dem betreffenden Kloster Reliquien eines berühmten Heiligen bewahrt wurden, oder dem Kloster zeitweilig ein cha-

rismatischer, zu Wunderheilungen befähigter Abt vorstand. Charakteristische Beispiele sind u. a. das Simeonskloster in Qalʿat Simʿān in Syrien (2. H. 5. Jh.; Strube aO. 69/71), das Kloster am Mosesberg im Sinai (Mitte 6. Jh.; J. Galey / K. Weitzmann, Das Katharinenkloster auf dem Sinai [2003]), das Schenutekloster bei Athribis in Oberägypten (2. H. des 5. Jh.; Grossmann, Architektur 536/9), u. das von *Benedikt v. Nursia (480/547) um 529 gegründete Kloster Montecassino in Italien, von dem sich allerdings keinerlei Reste aus frühchristlicher Zeit erhalten haben (s. u. Sp. 1093).

a. Ägypten. Im Gegensatz zum Brauch in heutigen Klöstern gehörte in der Antike der Bau einer Kirche nicht zu den ersten Maßnahmen einer Eremitenkolonie. Makarius der Ägypter, Gründer der Sketis, hatte den Bau einer Kirche jahrelang hinausgezögert (P. Grossmann, Zur Datierung der ersten Kirchenbauten in der Sketis: ByzZs 90 [1997] 367/95, bes. 374). Die große Kirche des Schenuteklosters ließ Schenute erst bauen, als er bereits über 100 Jahre alt war; er musste auch eigens dazu aufgefordert werden (ders., Stiftung 35/54). Wo sich die Mönche des Schenuteklosters vor dem Bau dieser Kirche zum Gottesdienst versammelten, ist nicht geklärt, u. ob es einen bescheideneren Vorgängerbau gegeben hat, ist unsicher. Auf jeden Fall wird ein solcher in den zahlreichen von Schenute überlieferten Schriften nie erwähnt. – Von wenigen Ausnahmen abgesehen, waren die Kirchen in den Klöstern Ägyptens in bewusster Unterscheidung von den weltlichen Kirchen von sehr einfacher Gestalt. Es handelte sich zunächst immer nur um einen einschiffigen oder bei einer größeren Klostergemeinschaft um einen dreischiffigen kleinen Saal. Der Altarraum war zumeist nur ein kleines rechteckiges Zimmer (Abb. 7). Auf Dekor wurde noch im 5. Jh. so weit wie möglich verzichtet. Symptomatisch sind einige private, den Eremitagen der Laura von den Quṣūr ʿIzayla in Kellia zuzuordnende Kirchen mit außeraxial gelegenem Zugang zum Sanktuarium oder die durch ergänzende Nebenräume zu einer scheinbar dreischiffigen Kirche erweiterte Kapelle in den Quṣūr Ḥégeila 39/40 (Räume 11. 13. 20; G. Descœudres, Der Memorialkomplex in QH 39/40: R. Kasser [Hrsg.], EK 8184 4 [Louvain 2003] 159/63 Abb. 137; die anschließende Deutung, die dem Raum trotz deutlicher Standspuren eines Altars u. anderer liturgischer Einrichtungen die Bestimmung als Kirche aberkennt, überzeugt allerdings nicht). Hingegen haben die beiden ansprechend proportionierten u. reich ausgestatteten Kirchen des Schenuteklosters u. des Bīšūyklosters bei Sūhāǧ als Ausnahmen zu gelten. Besonders die große Kirche des Schenuteklosters, ein von der kaiserl. Regierung unter Caesarius, dem damaligen comes et dux Thebaidis (Grossmann, Stiftung 35/54) gestifteter Bau, entsprach mit einem Narthex, innerem West- u. Ostumgang u. einem als Trikonchos ausgebildeten Sanktuarium den höchsten Ansprüchen an die Ausstattung frühchristlicher Kirchen (Abb. 1). In ihrem Inneren befanden sich Emporen, die in den ägypt. Kirchen wie in Byzanz durchweg der traditionelle Aufenthaltsort für *Frauen waren. Dies legt die Vermutung nahe, dass an den großen Festtagen an der Liturgie auch die Nonnen teilnahmen, deren Kloster sich im Bezirk des benachbarten Tempels der Triphis von Athribis befand u. zum Verband der Schenuteklöster gehörte. Die Annahme, dass die Kirchen auch der in den umgebenden Dörfern lebenden zivilen Bevölkerung offen standen, ist dagegen abzulehnen: Der Aufenthalt von Zivilpersonen u. anderen nicht monastischen Besuchern in dem ummauerten Klostergebiet wurde nur in Ausnahmefällen gestattet u. hätte somit allen monastischen Gepflogenheiten widersprochen.

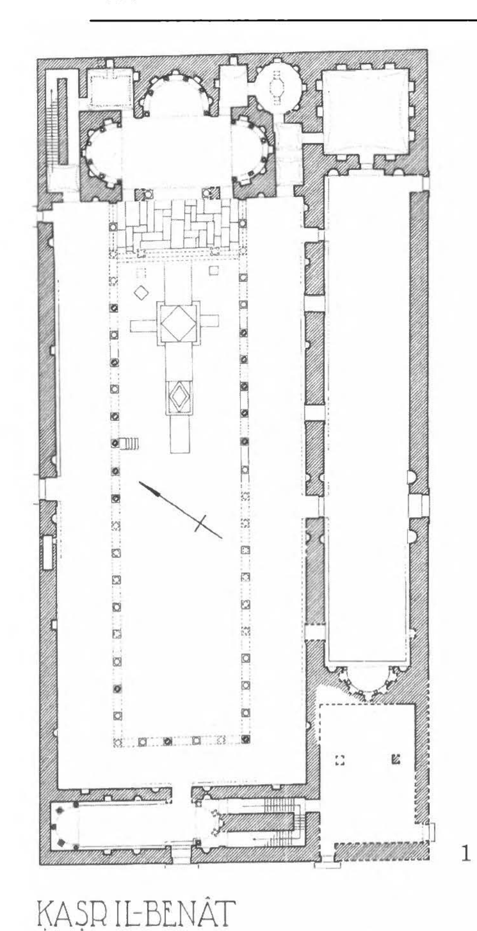
b. Kleinasien, Syrien u. Palaestina. Außerhalb Ägyptens war die Situation anders: Die Klosterkirchen in Syrien u. Palaestina entsprachen in ihrer formalen Gestaltung den weltlichen Kirchen in den Städten u. Dörfern bzw. sind in einigen Fällen sogar reicher als letztere ausgebildet. Dies gilt zB. für die Kirche des Simeonsklosters in Nordsyrien, ein aus vier um einen oktogonalen Hof gruppierten basilikalen Hallen zusammengesetzter kreuzförmiger Bau (J.-L. Biscop / J.-P. Sodini, Travaux récents au sanctuaire syrien de Saint-Syméon le Stylite: CRAcInscr 127 [1983] 335/72 Abb. 1. 37) sowie für zahlreiche Kirchen anderer Klöster im nordsyr. Kalksteingebiet. Entsprechendes gilt für die einst mit einer zentralen *Kuppel u. reichem tektonischen Dekor versehene Ostkirche von Alahan Manastırı (G. Bakker, The buildings at Alahan: Gough 102/20 Abb. 44. 48f) oder die mit einem als

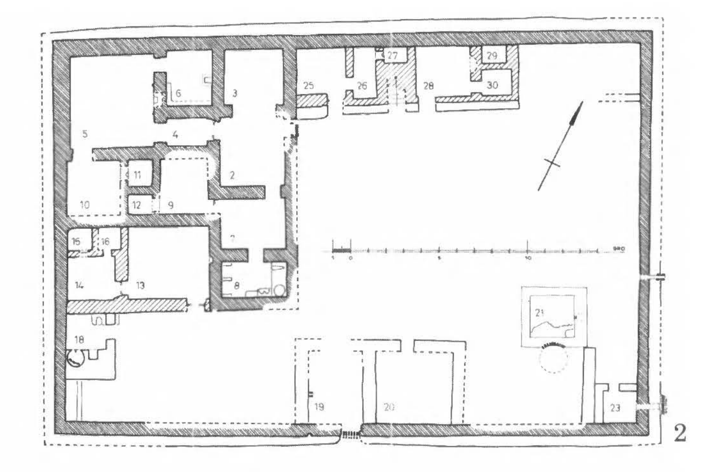
Trikonchos ausgebildeten Sanktuarium versehene Kirche des lykischen Sionsklosters von Asarcık West (Grossmann / Severin 59/69 Abb. 22). – Die Klosterkirchen in Palaestina waren praktisch immer mit einer halbrunden Apsis versehen. Sogar die einfachen, in natürliche oder künstlich erweiterte Felshöhlen eingebauten Kapellen waren reich geschmückt u. oft mit Mosaikböden ausgestattet (Hirschfeld, Monasteries 118). Die Kirche des Sabasklosters mit ihrer Apsis galt nach Kyrillos v. Skythopolis wegen ihrer Schönheit als ‚von Gott erbaut' (vit. Sab. 18 [102, 1/7 Schwartz]). Bei freistehenden Kirchen in flacherem Gelände handelt es sich in der Regel um langgestreckte einschiffige Gebäude. Man glaubte, dies mit monastischer Bescheidenheit (Hirschfeld, Monasteries 116) erklären zu müssen, doch ist eher an eine architektonische Absicht zu denken, denn in einem nicht sehr breiten einschiffigen Raum wird von den an den Wänden sich gegenübersitzenden Mönchen das Gefühl der Gemeinschaft u. Zusammengehörigkeit viel intensiver empfunden als in einem durch Kolonnaden unterteilten dreischiffigen Raum.

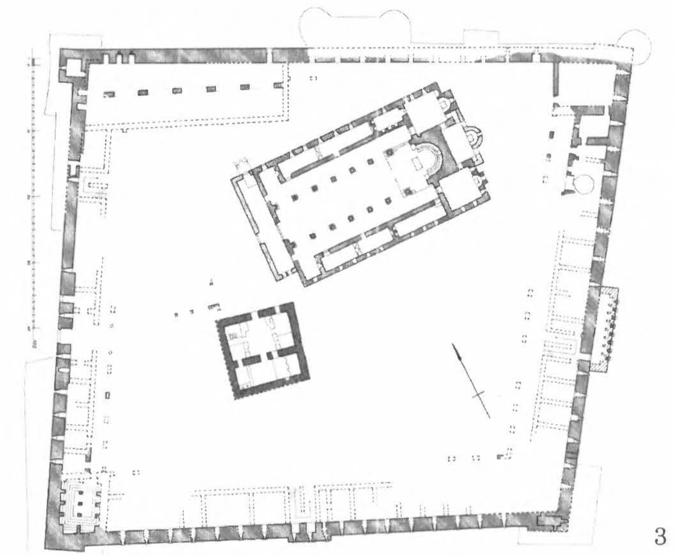
III. Refektorien. In den Lauren der Anachoreten gab es keine Refektorien; die Mönche versorgten sich selbst. Gelegentliche gemeinschaftliche Mahlzeiten (sog. Agapen), bei denen in der Regel Besucherspenden (zumeist Obst oder Backwaren) zur Verteilung gelangten, wurden nach den überlieferten Quellentexten in der Kirche eingenommen (H. Quecke, Gebet u. Gottesdienst der Mönche nach den Texten: Ph. Bridel [Hrsg.], Le site monastique copte des Kellia [Genf 1986] 97f). Nur in Sonderfällen, zB. den Gedächtnisfeiern angesehener verstorbener Mönchsväter, zu denen viele Gäste eingeladen waren, fand die Veranstaltung außerhalb der Kirche, zumeist in einem nahe der Kirche befindlichen Hof, statt. – Im Gegensatz dazu machte es die bisweilen große Zahl von Insassen in den Koinobitenklöstern notwendig, auch die Mahlzeiten gemeinschaftlich zu regeln (S. Popović, The ‚trapeza' in cenobitic monasteries: DumbOPap 52 [1998] 281/303; Grossmann, Kopten 560). In ihrer räumlichen Gestaltung bestanden diese Refektorien aus großen, in mehrere oft gleichartige Schiffe unterteilten Saalbauten. In kleineren Koinobitengemeinschaften reichte auch ein mit einer einzigen mittleren Stütze ausgebildeter Saal (zB. Qaṣr al-Wizz [Nubien]; G. T. Scanlon, Excavations at Kasr el-Wizz 2: JournEgArch 58 [1972] 21f Abb. 1). Das sicher außerordentlich große Refektorium des Schenuteklosters scheint nach dem archäol. Befund nicht mit einem Dach überdeckt gewesen zu sein, was durch eine Vorschrift des Klosters gestützt wird, dass im Sommer bei heißen Sandstürmen im Hauptrefektorium mittags kein Essen ausgegeben wird, sondern die Brüder in ihren Häusern verbleiben sollen (B. Layton, Rules, patterns, and the exercise of power in Shenoute's monastery: JournEarlChrStud 15 [2007] 53_{52}). Zur Ausstattung gehörten in Ägypten, aber auch in einigen Klöstern in Syrien wie demjenigen von Tell Biʾa (H. Weiss, Archaeology in Syria: AmJournArch 98 [1994] 101/58, bes. 143f Abb. 26), gemauerte kreisförmige Sitzringe. In Dayr al-Baḫīt (Theben-West) haben sich in der Mitte dieser Sitzringe gemauerte Rundtische erhalten (I. Eichner / U. Fauerbach, Die spätantike / kopt. Klosteranlage Deir el-Bachit in Draʾ Abu el-Naga [Oberägypten]: KairMitt 61 [2005] 143/6 Abb. 2). Refektorien mit langen Speisetischen u. entsprechend angeordneten Sitzbänken kamen erst später auf. Bemerkenswert sind die großen Wasserbottiche, die zwischen den Säulen des zweischiffigen Refektoriums in dem bereits genannten Nonnenkloster im Tempelareal von Athribis angeordnet waren (s. o. Sp. 1071; zum Grundriss Y. el-Masry, More recent excavations at Athribis in Upper Egypt: KairMitt 57 [2001] 205/18 Abb. 4). In ihnen hat man die bei den Mahlzeiten zu verzehrenden Brote eingeweicht, denn gebacken wurde nur einmal im Jahr (B. Layton, Social structure and food consumption in an early Christian monastery: Muséon 115 [2002] 33 mit Anm. 39).

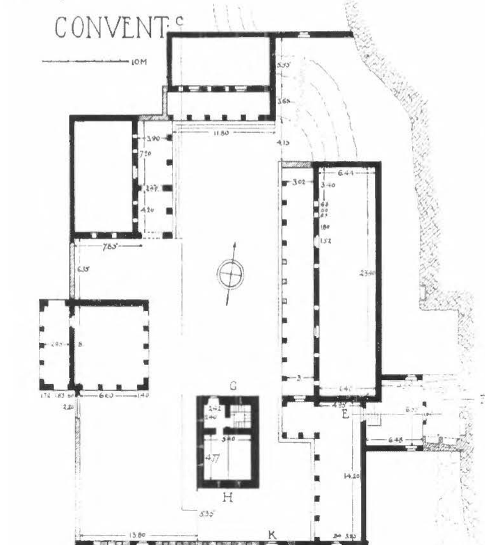
IV. Bauten zur Krankenbetreuung. Bei den für sich lebenden Anachoreten hat es keine organisierte Krankenbetreuung gegeben. Sie erfolgte praktisch ausschließlich

Abb. 1: Sūhāĝ, Große Kirche des Schenuteklosters. Abb. 2: Erweitertes Zweimann-Kellion aus QIz 48. Abb. 3: Katharinenkloster im Sinai. Abb. 4: Klosteranlage von Qaṣr al-Banāt (Nordsyrien). – Abb. 1/3 P. Grossmann; Abb. 4 nach H. C. Butler / E. B. Smith, Early churches in Syria (Princeton 1929) Abb. 96. – Abb. 5: Ursprüngliche Erdhöhle in Quṣūr Isa Süd 1.

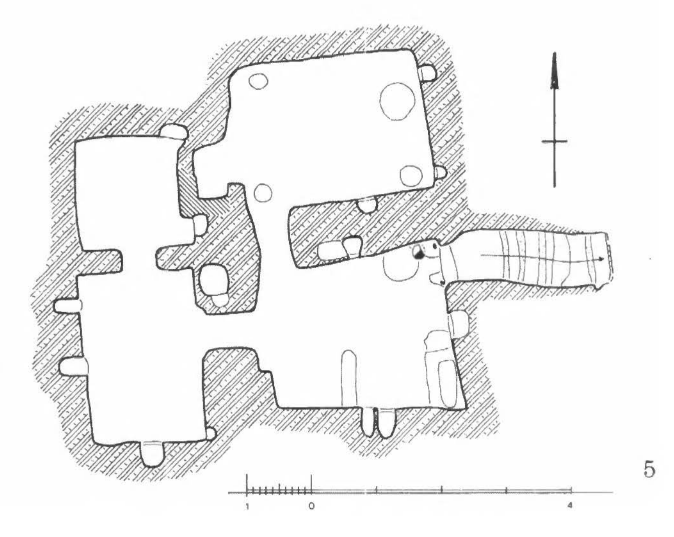

1


2


3



4


5

6

7

8

durch die discipuli der Altväter. Im Gegensatz dazu wurde in den Koinobitenklöstern der Betreuung der erkrankten Mönche eine besondere Bedeutung beigemessen, doch trotz der Empfehlungen des Basilius, notleidenden erkrankten Weltleuten zu helfen (reg. brev. 155. 160 [PG 31, 1184. 1188]), kam diese in der Regel nur den Klosterinsassen selbst zugute. Einzige bekannte Ausnahme ist das vom ehemaligen Senator Cassiodorus (geb. 480) gegründete, leider nur aus Beschreibungen u. einigen frühmittelalterl. Darstellungen bekannte Kloster Vivarium in Süditalien (Cassiod. inst. 1, 29, 1; M. Scheide, Tradition oder Innovation: B. Brenk [Hrsg.], Innovation in der Spätantike [1996] 398; u. Sp. 1093). Nach den Regeln des Pachomius wurden die Kranken bis zu ihrer Genesung vorübergehend in eine Krankenanstalt (locus aegrotantium) gebracht (H. Bacht, Pachomius [1983] $154_{178/80}$; Grossmann, Architektur 299f), u. zwar galt dies auch für nicht bettlägerige Kranke (*Krankenfürsorge; *Krankenhaus). Ob die Kranken hier in Einzelzellen oder in einem größeren Gemeinschaftssaal untergebracht waren, ist unbekannt, doch hat letzteres aus organisatorischen Gründen als das Wahrscheinlichere zu gelten. In ernsten Fällen hat man immer auch einen Arzt aus der Stadt konsultiert (J. Leipoldt, Schenute v. Atripe [1903] 121f). Daneben gab es die Infirmerien (locus infirmorum), in die ältere, hilfsbedürftige Mönche gebracht wurden u. dort bis zu ihrem Tode verblieben (Vit. Pachom. arab. [Ann. Musée Guimet 17, 1889, 527 Amélineau]; Layton, Rules aO. 48_6). – Wie derartige Krankenstationen oder Infirmerien baulich gestaltet waren, ist unbekannt. Es wurden bisher in keinem Kloster Gebäudereste gefunden, die eindeutig oder mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als Krankenstationen identifiziert werden können. Jedenfalls ist der verschiedentlich als solche angesehene zweischiffige Saal 726 im Jeremiaskloster von Saqqara (Quibell, Excavations 3, 15f nr. 726) eher nur ein einfaches kleineres Refektorium gewesen. Was zur Ausstattung der Infirmerien gehört, nennt Papst Gregor I (*Gregor V) in seinem Schreiben an den Abt Johannes des Klosters am Mosesberg (ep. 11, 2 [CCL 140A, 860]; D. F. Caner, History and hagiography from the late antique Sinai [Liverpool 2010] 264f).

Abb. 6: Daphni (bei Athen), Reste der ursprünglichen Klosteranlage. Abb. 7: Erste dreischiffige Kirche aus Kellia Quṣūr ʿIsā Süd. – Abb. 5/7 P. Grossmann. – Abb. 8: Klosteranlage von Asarcık Ost (Lykien).

V. Gästehäuser. a. Betreuung von Besuchern bei den Anachoreten. Die Aufnahme u. Betreuung von Gästen, die über Nacht blieben, bereitete den Anachoreten kein Problem. Auch im kleinsten Kellion konnte immer eine provisorische Lagerstätte für einen über Nacht bleibenden Gast eingerichtet werden. Moses d. Schwarze vermochte sogar mehrere Gäste bei sich aufzunehmen (Apophth. patr. 13, 4 [SC 474, 232]). Für den Fall, dass größere Besuchergruppen eintrafen, für deren Unterbringung kein Platz mehr zur Verfügung stand, hat man in den Kellia, u. zwar in Qaṣr al-Waḥāʾida (Quṣūr ar-Rubāʿīyāt; F. Daumas, Rapport sur l'activité de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire au cours des années 1968/69: CRAcInscr 113 [1969] 496/507 Abb. 12; Grossmann, Kopten 558) u. Quṣūr ʿIsā Süd 1 (R. Kasser u. a., Kellia. Topographie [Genève 1972] 72 [nr. 57, 4/18] fol. 31), ein mehrschiffiges, zentral bei der Kirche gelegenes Gästehaus errichtet. Das Gästehaus der Großen Laura im Kidron-Tal (Palaestina) lag in einiger Entfernung südwestlich der Laura (Hirschfeld, Monasteries 26).

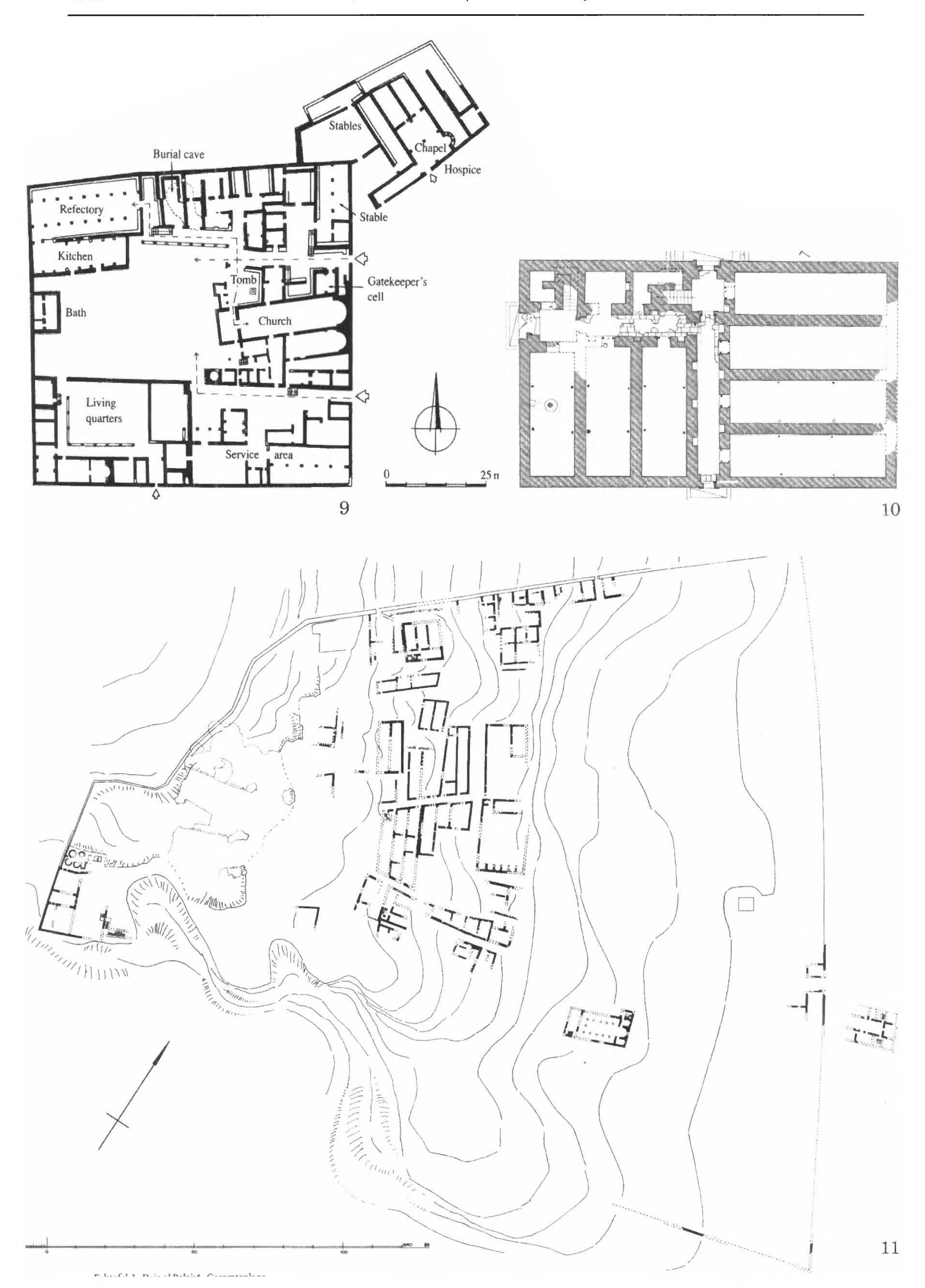
b. Gästehäuser bei den Koinobiten. Fremde wurden, wenigstens in Ägypten, anscheinend grundsätzlich nicht in das ummauerte Kloster eingelassen (Pachom. reg. praec. 49. 51. 53f. 139. 143 [25/30. 49/52 Boon]). Pachomius hat sogar Priester u. Mönche von anderen Klöstern nicht in das Kloster eingelassen (ebd. 51 [26f B.]; Vit. Pach. arab. 557 Amélineau). Auch angehende Mönche hatten zunächst außerhalb des Klosters zu verbleiben, wo sie das Vaterunser u. einige Psalmen auswendig zu lernen hatten (Pachom. reg. praec. 49 [25f B.]; *Auswendiglernen). – Wie diese Gästehäuser baulich gestaltet waren, ist bisher nicht deutlich. In Ägypten ist bis heute nur ein einziges Gästehaus eines Koinobitenklosters archäologisch nachgewiesen. Es handelt sich um das außerhalb des Apollon-Klosters von Dayr al-Balāʾiza nahe beim östl. Haupttor gelegene Gebäude, von dem sich allerdings nur die aus ungebrannten Schlammziegeln aufgeführten Innenwände erhalten haben (Grossmann,

Ruinen 194/6 Abb. 5). – Dieselbe Regel scheint auch in den Koinobien von Palaestina gegolten zu haben (Hirschfeld, Monasteries 196/200), wie das Kloster von Khirbet ed-Deir (ebd. 39/42) u. das Martyriuskloster in Maʾale Adummim zeigen (östl. von Jerusalem; Abb. 9; ebd. 42/6). Zu dem mit abweichender Bauachse schräg an die Nordostecke des Klosters angeschlossenen Gästehauskomplex des letzteren gehörten Eselsställe u. eine eigene kleine Kapelle, während die Besucher selbst im Obergeschoss untergebracht waren (ebd. 197). – Die Gästehäuser in den genannten syr. Klöstern, in denen offenbar auch Weltleute Unterkunft fanden, waren dagegen in dem von der Ummauerung umgebenen Innern der Klöster untergebracht u. scheinen in ihrer räumlichen Gliederung genauso ausgebildet gewesen zu sein wie die Unterkünfte der Mönche selbst. Es waren mehrgeschossige Bauten mit größeren Schlafsälen, denen zumeist auf der zum inneren Hof weisenden Seite eine überdachte Portikus mit oberen Galerien vorgelegt war (Abb. 4; Tchalenko 1, 19/25 Taf. 16f).

VI. Schutzbauten. a. Rückzugstürme. Zum Schutz vor räuberischen Überfällen hat man nach dem Vorbild einsam gelegener ziviler Wohnhäuser in Ägypten u. Palaestina (Hirschfeld, Farms 68f Abb. 39. 61) in den Mönchssiedlungen beizeiten zentral gelegene Schutz- u. Rückzugstürme errichtet. In den Kellia hatten zahlreiche Einzelkellien ihre eigenen Rückzugstürme. In dem Gebiet der Makariuslaura in der Sketis ist frühzeitig ein zentral gelegener, vermutlich nach seinem Gründer benannter Turm auf dem ‚Fels des Piamun' für mehrere Kellien erwähnt (H. G. Evelyn White, The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn 2 [New York 1932] 38f. 164/7). Der innerhalb der Ummauerung des Klosters am Mosesberg noch in Resten erkennbare Rückzugsturm (Abb. 3) dürfte zwischen den Jahren 367 u. 375/76 errichtet worden sein (P. Grossmann, Besuche u. Überfälle in der vorjustinianischen Laura am Mosesberg: ByzZs 92 [1999] 455/65; ders., Kopten 559). Ob dagegen die vielfach in sorgfältiger Hausteintechnik gebauten mehrgeschossigen Türme in Syrien als Behausungen von Reklusen anzusehen sind (I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, Les reclus syriens [Milano 1980] 47/92), erscheint zweifelhaft. – Aus Sicherheitsgründen waren diese Türme zumeist erst im Obergeschoss zu betreten, wohin man in einfachen Fällen durch eine nach innen einziehbare Leiter hinaufgelangen konnte. Größere Türme besaßen einen unabhängigen Treppenturm, der durch eine Zugbrücke mit dem eigentlichen Rückzugsturm in Verbindung stand (U. Monneret de Villard, Deyr el-Muḥarraqah [Milano 1928] 14/25; Grossmann, Architektur 301/7). Das Innere der Türme war in der Regel in vier Kompartimente aufgeteilt, von denen eines die Treppe aufnahm.

b. Ummauerungen der Klöster. Auch die Ummauerungen der großen Koinobitenklöster waren zunächst nur relativ bescheidene Anlagen. Pachomius vermochte die Ummauerung seines ersten Klosters in Tabennesi in wenigen Tagen zu erstellen (H. Torp, Murs d'enceinte des monastères coptes primitifs et couvents-forteresses: MélÉcFrançRome Ant. 76 [1964] 182; Vit. Pachom. boh. 49 [CSCO 107 / Copt. 11, 35]; frz. Übers.: L. Th. Lefort, Les Vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs [Louvain 1943] 116f). Die Stärke der aus einfachem ungebranntem Schlammziegelmauerwerk erstellten Ummauerung des Schenuteklosters bei Sūhāĝ mit einer Belegschaft von weit über 1000 Mönchen betrug nur 0,8 m u. kann damit nur von begrenzter Höhe gewesen sein. Der eigentliche Sinn dieser Ummauerung bestand freilich darin, weltliche Einflüsse aus dem Kloster fernzuhalten u. den Kontakt mit der Außenwelt unter Kontrolle zu halten. Ebonh, der unmittelbare Vorgänger des Schenute im Amt des ἡγούμενος des Schenuteklosters, war sogar der Ansicht, dass die Ummauerung durch ihre bloße Existenz das Böse aus dem Klosterinnern fernhalte (S. Emmel, Shenoute the monk: M. Bielawski [Hrsg.], Il monachesimo tra eredità e aperture [Roma 2004] 151/74, bes. 169). Weitgehend vollständig lässt sich der Verlauf der Ummauerung des Apollon-Klosters von Dayr al-Balāʾiza in Mittelägypten verfolgen (Abb. 11). Reste einer Toranlage sind auf der

Abb. 9: Palaestina, Martyrioskloster in Maʾale Adummim (östl. von Jerus.). Abb. 10: Sūhāĝ, westlicher Unterkunftsbau des Schenuteklosters. Abb. 11: Gesamtanlage des Apollon-Klosters von Dayr al-Balāʾiza. – Abb. 8. 10f P. Grossmann; Abb. 9 nach Hirschfeld, Desert monasteries Abb. 21.


Stables
Chapel
Hospice
Burial cave
Refectory
Stable
Kitchen
Tomb
Gatekeeper's cell
Bath
Church
Living quarters
Service area
0
25 m
9
10
0
50
100
11

dem Niltal zugewandten Ostseite zu erkennen, außerhalb derer das oben erwähnte Gästehaus errichtet war (s. o. Sp. 1082). Ein paar kleinere Tore waren auf der Nord- u. Südseite untergebracht (Grossmann, Ruinen 174f).

1. Kloster am Mosesberg im Sinai. Eine der ältesten massiven Ummauerungen eines Klosters ist die noch heute zum großen Teil aufrecht stehende Ummauerung des Klosters am Mosesberg aus justinianischer Zeit (Grossmann, Architektur 309f). Vorher hatte es in diesem Gebiet nur eine Siedlung von weit verstreuten Mönchszellen mit einem Rückzugsturm u. einer kleinen Kirche gegeben. Die Ummauerung erreichte eine Höhe von über 10 m u. war mit Zinnen u. einem Wehrgang bekrönt. Einrichtungen zur Durchführung einer aktiven Verteidigung gab es nicht. Die Mauern waren aber stark u. hoch genug, so dass bei einem feindlichen Überfall die Mönche sich hinter ihnen sicher fühlen konnten, ohne etwas zu ihrer Verteidigung unternehmen zu müssen. Über dem auf der Westseite gelegenen Tor findet sich lediglich eine sog. Pechnase, durch die bei einem feindlichen Versuch, das Tor durch Feuer zu zerstören, Wasser auf die Flammen gegossen werden konnte (Veg. mil. 4, 4 [4. Jh.]); die verbreitete Annahme, dass durch diese Pechnase siedendes Öl oder Pech auf die Angreifer gegossen wurde, hat als abwegig zu gelten.

2. Daphni-Kloster. Auch die ebenfalls dem 6. Jh. angehörige Umfassungsmauer des nahe bei **Athen gelegenen Daphni-Klosters war mit turmartigen Mauervorsprüngen versehen (nur auf der Nordseite erhalten), die freilich nicht auf die Ecken, sondern auf die verbindenden Kurtinen verteilt waren (Abb. 6), dem Kloster aber dennoch (wenigstens von außen) das Aussehen einer militärischen Festung gaben; doch sind die Mauern viel zu schwach, als dass sie einen wirklichen fortifikatorischen Wert besessen hätten (Pallas aO. [o. Sp. 1072]; A. K. Orlandos, Νεώτερα εὑρήματα εἰς τὴν Μονὴν Δαφνίου: Archeion tōn Byzantinōn Mnemeiōn tēs Hellados 8 [1955/56] 95/7 Abb. 4. 27).

C. Westen. I. Städtische Klöster. a. Anfänge in Rom u. Italien. Schon im 2. Jh. gab es Christen, die asketische Lebensformen praktizierten (Jenal 1, 18/30), aber der tatsächliche Beginn des M. im Westen ist zwischen der Mitte u. dem Ende des 4. Jh. zu suchen, als das Vorbild der in der Wüste lebenden Mönche im Osten eine Welle von Hinwendungen zu asketischen Lebensformen im Westen auslöste (Grote 17/111; vgl. Rubenson / Hornung). Für diese frühe Zeit ist monastische Architektur archäologisch fast nicht nachweisbar. Für den städtischen Kontext, wo der größte Teil der ersten klösterlichen Gemeinschaften entstand (darunter das monasterium clericorum, gegründet von Eusebius v. Vercelli, das der Kathedrale der Stadt bis zur Rückkehr des Eusebius aus dem Exil im Osten in den 360er Jahren benachbart war [Jenal 1, 12/5], u. die blühenden klösterlichen Gemeinschaften vor *Mailand u. in Rom, die Augustinus beschreibt [Aug. conf. 8, 6, 15 (CCL 27, 122f); mor. eccl. 1, 33, 70 (CSEL 90, 74f)]), konnte bisher kein einziger archäol. Nachweis für monastische Architektur erbracht werden. Eine gewisse Vorstellung von den ersten Klostergründungen in dicht besiedelten Städten vermitteln die literarischen Quellen: Man nutzte bevorzugt bereits vorhandene Strukturen, häufig domus, d. h. Gebäude, die in der im Mittelmeerraum verbreiteten Tradition des Atrium-Hauses wurzelten u. um einen oder mehrere Höfe angeordnete Raumfolgen aufwiesen. Mehrere Frauen (unter ihnen Marcella, Paula, Melania u. Eustochium), die sich in Rom im späteren 4. Jh. asketischen Lebensformen zuwandten (aussagekräftige Belege in der Korrespondenz des Hieronymus), lebten weiter in ihrem eigenen Haus (Jenal 1, 33/64; Dunn 46/56). Übereinstimmend damit gründeten in den folgenden Jhh. römische Päpste neue Klöster in ihren eigenen Familienresidenzen; das erste belegte Beispiel dieser Art geht auf Gregor d. Gr. zurück, der den Familiensitz auf dem Caelius etwa iJ. 573 in das Kloster S. Andrea umwandelte (Ferrari 138/51).

b. Ende 4. bis Ende 5. Jh. Im Westen war es üblich, Klöster an einer Kathedrale oder anderen prominenten städtischen Kirchen oder in ihrer unmittelbaren Nähe zu gründen. Die vielleicht berühmtesten dieser frühen Klostergründungen sind die beiden, die Augustinus in Hippo vornahm: eine für den Klerus der Kathedrale u. eine für nicht ordinierte dei servi, die wie das Kloster des Eusebius in Vercelli der Kathedrale unmittelbar benachbart waren (Lawless 58/60; Grote 33/7). Obwohl es äußerst wahrscheinlich ist, dass die einzige bisher gefundene u.

ergrabene große Kirche in *Hippo Regius mit der Kathedrale gleichzusetzen ist, gibt es dafür bisher noch keinen Beleg; die ursprünglichen Thesen des Ausgräbers, dass sich Änderungen an vielen domus der Umgebung der insula auf die Wohnnutzung durch die Mönche zurückführen lassen, wurden in Frage gestellt (B. Bizot, La basilique et ses abords: X. Delestre [Hrsg.], Hippone [Aix-en-Provence 2005] 193/215). Ähnlich unsicher ist die Funktionsbestimmung für die Raumfolgen, die um Höfe in der Nachbarschaft der sog. ‚katholischen' u. ‚donatistischen' Kathedrale in Theveste gruppiert sind (N. Duval, Les témoignages archéologiques du monachisme en Afrique du Nord: Bridel aO. [o. Sp. 1075] 273/87), u. für die Reihe von rechteckigen Zellen, die entlang der Nordflanke der nördl. Kathedrale in Genf um ca. 400 errichtet wurden (C. Bonnet, Habitat des premiers clercs dans le groupe épiscopal de Genève: H. R. Sennhauser [Hrsg.], Wohn- u. Wirtschaftsbauten frühmittelalterl. Klöster [Zürich 1996] 11/6). Auch in Rom entstand die Mehrheit der frühesten belegten Klostergründungen des 5. u. 6. Jh. in Verbindung mit führenden städtischen Basiliken: Sixtus III (432/40) richtete ein monasterium in catacumbas an der basilica apostolorum (später S. Sebastiano) an der Via Appia ein (Ferrari 163/5); sein Nachfolger Leo I (440/61; *Leo d. Gr.) gründete das monasterium maior basilicae beati Petri (das spätere monasterium SS. Iohannis et Pauli) im Vatikan (Ferrari 168/72), u. Hilarius (461/68) folgte mit der Gemeinschaft von S. Laurentii foris muros an S. Lorenzo (ebd. 182/9). Für keine dieser Gründungen gibt es einen archäol. Nachweis, denn zum einen erfolgten teilweise spätere Überbauungen u. zum anderen sind solche ‚Kathedralklöster' praktisch nicht zu unterscheiden von anderen ausgedehnten Baukomplexen mit Gästehäusern, Dormitorien, Thermen u. anderen Nebengebäuden, die die Kirchen Roms (u. anderswo) im 5. u. 6. Jh. in großer Zahl umgaben. Mönche, die in der Umgebung städtischer Kirchen lebten, bewohnten sicherlich kleine Räume (oder ‚Zellen'), die entweder neu gebaut oder in bestehende Strukturen eingefügt wurden. Aber im äußeren Erscheinungsbild dieser Gemeinschaften scheint es nichts spezifisch ‚Monastisches' gegeben zu haben, obwohl die Regeln eine strikte Klausur vorschrieben. Nach Augustinus lebten die Mönche in ihren Klöstern jedoch nicht völlig abgeschieden u. konnten sich in der Stadt frei bewegen, solange sie in Begleitung anderer Mönche waren (Aug. reg. 3, 5, 7 [Praeceptum] [1, 432 Verheijen]; PsAug. reg. 2, 8 [Ordo monasterii] [1, 151 Verh.]).

c. Im 6. Jh. Noch für das 6. Jh. gilt, dass unsere Kenntnisse über die bauliche Gestalt von Klosteranlagen eher aus generell vagen schriftlichen Quellen als aus archäologischen Funden resultieren. In Gallien stellten die Reste der spätantiken Bebauung die wesentliche Voraussetzung für die Anlage zweier Klöster dar, zu denen relativ detaillierte schriftliche Beschreibungen existieren: Saint-Jean in **Arles, gegründet iJ. 512 von **Caesarius, u. Sainte-Croix in Poitiers, gegründet von der Merowingerkönigin Radegundis in den 560er Jahren. In beiden Fällen grenzten die Klöster an die Innenseite der spätröm. Stadtmauer, so dass auf diese Weise die durch die Regel des Caesarius geforderte strikte Klausur leichter zu erreichen war (Caes. Arel. reg. virg. 36/43 [SC 345, 218/28]). Diese Regel wurde offenbar ausschließlich in den beiden genannten Gründungen angewandt (Biarne 131/6). In Poitiers scheinen die Nonnen nach Greg. Tur. glor. conf. 104 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 365) sogar die Türme der Stadtmauer genutzt zu haben. Seit 1909 vorgenommene Grabungen in Sainte-Croix legten eine einschiffige Kirche frei, die von zwei kleinen Räumen flankiert wurde, die die Ausgräber als Zelle u. Oratorium von Radegundis beschrieben; der Befund lässt eine begründete u. sichere Datierung ins 6. Jh. jedoch nicht zu (Y. Labande-Mailfert, Poitiers. Abbaye Sainte-Croix: N. Duval [Hrsg.], Les premiers monuments chrétiens de la France 2 [Paris 1996] 284/9). In Arles könnten die laufenden Ausgrabungen ein neues Licht auf die Struktur des von Caesarius gegründeten Konventes werfen (M. Heijmans, L'enclos Saint-Césaire à Arles. Un chantier controversé [Auxerre 2010]). Bei Gregor v. Tours sind Hinweise auf andere Gründungen häufig zu finden (vgl. Biarne 127), aber entsprechende archäol. Spuren selten. Die meisten der aus den Schriftquellen bekannten Klöster müssen in den seit der Antike ununterbrochen besiedelten Städten lokalisiert werden, wo die frühchristl. Kultstätten einer ständigen Veränderung unterlagen. Verkompliziert wird die Lage durch die häufige Wiederver-

wendung vorhandener Strukturen in Kombination mit dem Fehlen definierter klösterlicher Bauformen. Außerhalb von Gallien, Nordafrika u. Italien ist die Quellenlage noch dürftiger: weder für die Iberische Halbinsel, noch den Alpenraum u. das Obere Danubien, u. schon gar nicht für die Britischen Inseln existieren Hinweise auf städtische Klostergründungen vor dem J. 600.

II. Klöster im ländlichen Raum. a. Überblick. Die Identifikation monastischer Architektur im ländlichen Raum erweist sich als genauso schwierig wie im städtischen, obwohl bekanntlich die Zahl der Eremiten u. Koinobiten im 5. u. besonders 6. Jh. fast überall im Westen wesentlich anstieg. Schriftliche Quellen belegen (namentlich Sulpicius Severus für Primuliacum [Paulin. Nol. ep. 31, 1 (CSEL 29, 267f)] u. der von Sidon. Apoll. ep. 4, 24 [2, 165 Loyen] erwähnte gallische Aristokrat Maximus), dass Villen u. andere ländliche Siedlungen von Eremiten u. Koinobiten übernommen u. zu Orten asketischen Rückzugs wurden, welche sich evtl. zu örtlichen Klöstern entwickelten u. ihre charismatischen Gründer überlebten. In den meisten Fällen einer nachweislich erfolgten Übernahme älterer Bauplätze durch Mönche ergibt sich ein Hiatus zwischen der primären Nutzung der Villen durch die grundbesitzenden Eliten des spätröm. Reiches u. der Phase ihrer Wiederbenutzung, die grundsätzlich erst dann erfolgte, wenn die originalen Strukturen aufgegeben u. zumindest teilweise zerstört waren (J. Percival, Villas and monasteries in Later Roman Gaul: JournEcclHist 48 [1997] 1/21; F. Moreno Martín, La configuración arquitectónica del monasterio hispano entre la tardeantigüedad y el alto medioevo: Anales de Historia del Arte, vol. extraord. 1 [2009] 199/217). Zudem sind die vorhandenen archäol. Zeugnisse meist sehr dürftig (Pfostenlöcher [häufig der einzige Nachweis für spätere Einbauten aus Holz], Herdöfen, Keramik) u. sagen kaum etwas über die Identität der Bewohner aus: Sie könnten genauso gut von Mönchen wie von Pächtern oder ‚Obdachlosen' herrühren. Selbst wenn kleine Kirchen erhalten sind, liefern weder ihre Form noch ihre Bauart einen Hinweis auf die Zugehörigkeit zu einer Klosteranlage.

b. Iberische Halbinsel. Dass für eine Klostergründung vorhandene Bauten genutzt wurden, zeigt sich besonders deutlich in L'Illa de Cullera südlich von Valencia: Grabungen förderten einen aus drei rechteckigen Räumen zusammengesetzten Steinbau zutage, der aufgrund dreier liturgischer Kreuze als Kirche mit flankierenden Nebenräumen identifiziert werden konnte u. erhebliche Mengen von Keramik des 6. u. 7. Jh. enthielt. Eine offenbar zeitgleiche Ringmauer umschloss die gesamte Anlage (M. Rosselló Mesquida, Punta de L'Illa de Cullera [Valencia]. Un possible establecimiento monástico del s. VI d. C.: IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica [Barcelona 1995] 151/61). Nach Rosselló Mesquida könnte der Komplex durchaus jenes Kloster gewesen sein, welches Bischof Justinian v. Valencia (gest. ca. 546) gründete; möglich ist aber auch, dass die Gesamtanlage einschließlich der Kirche u. der umgebenden Mauer zu einer Landpfarrei oder einem ländlichen Wohnsitz gehörte.

c. Italien. Die Kombination von schriftlichen u. archäologischen Quellen erlaubt die gut begründete Identifizierung der drei berühmtesten Klosteranlagen des 6. Jh. Die erste ist diejenige in Subiaco, wo in den Überresten einer neronianischen Villa beiderseits des Flusses Aniene zZt. Benedikts v. Nursia im frühen 6. Jh. mehrere Mönchsgemeinschaften entstanden. Der am vollständigsten ergrabene Teil davon ist der ‚Nucleus A', ein ausgedehnter Gebäudeflügel von ca. 70 x 20 m, der auf der flachen Terrasse oberhalb des tief eingegrabenen Flusslaufs u. unterhalb des späteren Klosters S. Scholastica liegt. Jüngste archäol. Untersuchungen konnten anhand von Keramik u. Öfen nachweisen, dass die Anlage genau zu der Zeit in Benutzung war, die mit der aus der Literatur bekannten klösterlichen Nutzung korreliert. Erstaunlich ist jedoch, dass keine signifikanten Änderungen im Bestand der neronianischen Bauten, sondern lediglich notwendige Reparaturen zum Erhalt der Gebäude vorgenommen wurden. Selbst die Lokalisierung des klösterlichen Oratoriums, das es sicherlich gegeben hat, ist in hohem Maße spekulativ: nach Ansicht der Ausgräber würde sich ein Nymphaeum mit Apsis am besten für eine liturgische Funktion eignen, aber ein entsprechender archäol. Nachweis fehlt (M. G. Fiore Cavaliere / Z. Mari / A. Luttazzi, La villa di Nerone a Subiaco e la fondazione del monastero benedettino di S. Clemente: Il Lazio tra antichità e medioevo, Gedenkschr. J. Coste [Roma 1999] 351). – Die

spärlichen archäol. Funde, die der Anfangsphase des späteren Klosters in Montecassino (gegründet ca. 529 von Benedikt von Nursia) angehören, lassen ebenfalls vermuten, dass vorhandene röm. Bauten die architektonischen Grundzüge der klösterlichen Anlage, die inmitten der Reste einer Opferstelle u. eines kleinen Apollotempels entstand, wesentlich bestimmt haben. Die Opferstelle am höchsten Punkt des Geländes wurde zu einem *Johannes d. T. geweihten Oratorium umfunktioniert, einem bescheidenen, einschiffigen Bau mit Apsis von 7,60 m Breite u. 15,25 m Länge (A. Pantoni, Le vicende della basilica di Montecassino attraverso la documentazione archeologica [Montecassino 1973] 145/7). Aus der Cella des nahegelegenen Apollotempels wurde eine noch kleinere Kirche von ca. 7 × 7 m, die *Martin v. Tours geweiht war (ders., L'acropoli di Montecassino e il primitivo monastero di S. Benedetto [ebd. 1980] 125/9). Wären die Hinweise aus der Regel Benedikts zur Topographie einer Klosteranlage zur Anwendung gekommen, hätte man einen gemeinsamen Speisesaal (Bened. reg. 43, 13; 63, 18 [CSEL 75^2, 119. 162]) u. mehrere Gemeinschaftsschlafräume (ebd. 22, 3 [84]) erwarten müssen, die von Gruppen von 10 bis 20 Mönchen unter der Aufsicht eines Ältesten genutzt wurden, sowie eine das gesamte Gelände umschließende Mauer, eine claustra monasterii (ebd. 4, 78; 67, 7 [37. 173]). – Schließlich kennen wir die Klosteranlage in Vivarium, die Cassiodorus in seiner calabrischen Villa nach ca. 555 gründete. Das von P. Courcelle in den 1930er Jahren lokalisierte Gelände wurde in den 1980er Jahren teilweise ergraben, indem man die Reste der wahrscheinlichen Klosterkirche u. zahlreicher angrenzender Räume freilegte (F. Bougard / G. Noyé, Fouilles de la section moyen âge. Squillace: MélÉcFrançRome MÂ 98 [1986] 1195/212). Die Ausgräber ermittelten drei vormittelalterl. Bauphasen: Zur ersten Phase gehörte ein Raum, der an seiner Ostseite mit einem Trikonchos abschloss u. Teil einer röm. Villa war; in einer zweiten Bauphase wurde im Zusammenhang mit der Gründung des Klosters im 6. Jh. der Trikonchos nach Westen so erweitert, dass ein kleines Kirchenschiff von etwa 15 × 5 m entstand; im Verlaufe einer dritten Bauphase (wahrscheinlich 8. Jh.) kam südöstlich des Trikonchos ein Raum dazu, der zumindest teilweise vorhandene Strukturen nutzte (zwei im stumpfen Winkel aufeinandertreffende Wände, deren Ausrichtung nicht mit der der Kirche übereinstimmt) u. Teil einer unregelmäßig geformten Klausur gewesen sein könnte, wo sich Wohn- u. Arbeitsräume der Mönche befanden (ebd. 1202). – Für alle drei hier beschriebenen ital. Gründungen gilt: Ihre Kulträume waren klein u. einschiffig u. offenbar nur für die Nutzung durch eine begrenzte Anzahl von Mönchen bestimmt (wahrscheinlich bestenfalls wenige Dutzend); es gibt kaum Hinweise auf gemeinsame Speise- u. Schlafräume, die jedoch möglicherweise in älteren Bauteilen untergebracht oder aus vergänglichen Materialien errichtet waren; man nutzte in großem Umfang bereits bestehende römische Bauten oder Baureste, zu denen jedoch keine vierseitigen, von Kolonnaden umschlossenen Innenhöfe gehörten. – Vgl. E. Pack, Italia I (landesgeschichtlich): o. Bd. 18, 1190/3.

d. Frankreich. Wie viele der einflussreichen frühen Klosteranlagen in Gallien wurde zB. auch diejenige in Ligugé, der ersten von Martin v. Tours gegründeten mönchischen Gemeinschaft, im 4. Jh. offenbar in den Ruinen einer ausgedehnten Villa angelegt. Zu identifizieren ist sie wahrscheinlich mit einer in den 1950er u. 1960er Jahren ergrabenen Anlage ca. 10 km südlich von Poitiers, wo in den Resten eines Beckens oder einer Zisterne, die bis zur Hälfte in den Boden eingelassen war, ein ca. 14 × 5 m messender Apsidensaal eingerichtet wurde, der sich unterhalb der späteren Klosterkirche des hl. Martin befindet (P.-A. Février / N. Duval, Ligugé. Église Saint-Martin: N. Duval [Hrsg.], Les premiers monuments chrétiens de la France 1 [Paris 1996] 278/83). Diese Anlage dürfte zwar erst ins 6. Jh. zu datieren sein, aber Vorgängerbauten aus der Zeit Martins waren möglicherweise aus vergänglichen Materialien errichtet worden (auch ein Teil der Mönchszellen in Marmoutier, der zweiten Gründung Martins, bestand wahrscheinlich aus vergänglichen Materialien; Sulp. Sev. vit. Mart. 10, 4f [SC 133, 274f]). – Gegen 590 gründete Columban Luxeuil, das sich rasch zum einflussreichsten Kloster im Gallien der Merowingerzeit entwickelte. Auch diese Anlage wurde in den Resten einer umfangreicheren röm. Bebauung errichtet, die Jonas vit. Columb. 1, 10 (MG Script. rer. Mer. 4, 76) castrum nennt. Ausgrabun-

gen haben das Vorhandensein von mächtigen Bauresten des 1. bis einschließlich 5. Jh. bestätigt u. viel von dem freigelegt, was zur ersten Abteikirche von St. Martin gehörte (zu datieren vielleicht um 600): ein kleiner, kreuzförmiger Bau mit rechteckiger Apsis, der auf den Ruinen einer domus des 2. Jh. in Kleinquadermauerwerk errichtet worden war (S. Bully u. a., L'église Saint-Martin de Luxeuil-les-Bains [Haute-Saône]. Première campagne: Bull. du Centre d'études médiévales d'Auxerre 13 [2009] 33/8). Die begrenzten Sondagen zur Datierung erbrachten jedoch weder Ergebnisse für die gesamte Klosteranlage noch für die Wohnräume, von denen man annimmt, dass sie die benachbarten röm. Bauten oder deren Material nutzten. – Wenn Klöster auf bisher unbebautem Grund erichtet wurden u. keine Spolien zur Wiederverwendung bereitstanden, blieb *Holz im 5. u. 6. Jh. auch für Kirchenbauten das bevorzugte Baumaterial (Lauranson-Rosaz / Dubreucq 280. 284f). Ein typisches Beispiel für ein solches vollständig aus Holz errichtetes Kloster stellt dasjenige in Condat im Jura dar, das in den 430er Jahren gegründet wurde: Die Vita des Romanus beschreibt eine Reihe von hölzernen habitacula als Wohnräume für die Mitglieder der sich rasch entwickelnden Gemeinschaft (Vit. patr. Iurens. 13 [SC 142, 254]), u. nach der Vita des Eugendus wurden gegen 500 diese Einzelzellen ersetzt durch eine ebenfalls hölzerne, jedoch durchgehende Raumabfolge (cellulae) mit einem angeschlossenen Raum für gemeinsame Mahlzeiten (coenacula); bald darauf brannte jedoch die gesamte Anlage bis auf den Grund nieder (ebd. 161f [412/4]).

III. Ergebnisse. Da es selbst in den ersten koinobitischen Gemeinschaften keinen Konsens darüber gab, was ‚klösterliches Leben' bedeutete, u. die Geschichte der frühen Klosterarchitektur immer im Zusammenhang mit der der jeweiligen Region u. Landschaft steht, überrascht es nicht, dass im Westen vor dem J. 600 kein einheitlicher, durchgängig angewandter Plan für eine Klosteranlage vorhanden war. Mönchische Gemeinschaften siedelten sich nach Möglichkeit in vorhandenen oder aufgelassenen Bauten an, so dass ihre Gebäude für den heutigen Betrachter kaum von zB. urbanen domus, Kathedralkomplexen, Villen mit zugehörigen Kirchen, ländlichen Gemeindekirchen, Pilgerzentren usw. zu unterscheiden sind (K. Bowes, Houses, Villas, and the archaeology of Asceticism in the Late Roman West: Dey / Fentress 315/51). Eine eindeutige Identifizierung ist häufig nur durch die Kombination von schriftlichen u. archäologischen Quellen möglich. Dass die Mönche in verlassenen Villen vor allem Peristylhöfe als bevorzugte gemeinschaftliche Wohnanlagen auswählten (vgl. R. Legler, Der abendländische Kreuzgang: Klein 72/6), lässt sich nicht bestätigen. Im Gegenteil: Im Falle der archäologisch bestätigten Beispiele Ligugé, Subiaco u. Vivarium taten sie dies gerade nicht. Monastische Schriften verwenden ab dem 6. u. vor allem ab dem 7. Jh. ein mehr standardisiertes Vokabular in Bezug auf die Hauptbestandteile einer Klosteranlage, u. diese Entwicklung spiegelt sich ähnlich auch im erhaltenen Baubestand. Gemeinschaftliche Speiseräume werden nun als refectorium, Kirchen regelmäßig als oratorium u. Schlafräume überwiegend als dormitorium bezeichnet (Bonnerue 69/74). Benedikt, u. noch mehr Caesarius u. Columbanus, bestanden mit wachsendem Nachdruck auf der strengen *Klausur der Mönche u. Nonnen u. setzten eine klare Trennung zwischen dem inneren Klosterbezirk einerseits u. dem saeculum außerhalb der Klostermauer andererseits voraus, so dass Klostermauern im 6. Jh. offenbar üblich wurden (ebd. 58/61. 77). Dennoch lässt sich bis zum Ende der hier interessierenden Zeitspanne kein Idealplan für die verschiedenen Komponenten einer Klosteranlage ermitteln. Die zugehörigen Räumlichkeiten wie Einzelzellen oder gemeinschaftlich genutzte Dormitorien (ab dem 6. Jh. immer verbreiteter), Refektorien, Badehäuser usw. standen weder untereinander noch in Bezug auf die (Kloster-) Kirche oder besser die (Kloster-) Kirchen in einem definierten räumlichen Verhältnis zueinander. Das Vorhandensein mehrerer Oratorien bzw. Kultgebäude nebeneinander ist offenbar ein typisches Kennzeichen vieler westlicher Klosteranlagen. Der Annahme, dies sei auf irischen Einfluss u. die Regel des Columban zurückzuführen, die auf dem Kontinent seit dem 6. Jh. stärkere Verbreitung fand (zB. W. Horn, On the origins of the Medieval cloister: Gesta 12 [1973] 33f), widerspricht, dass es in Lérins im 5. Jh. bereits mehrere Oratorien gab (keines in originaler Form erhalten: M. Labrousse u. a. [Hrsg.], Histoire de l'abbaye de Lérins [Bégrolles-en-Mauges 2005] 292/308), dass in

Montecassino in der Mitte des 6. Jh. mindestens zwei Kirchen bestanden, u. zahlreiche Klöster in der Auvergne im 6. Jh. ebenfalls mehrere Kulträume besaßen (Lauranson-Rosaz / Dubreucq 282). Nirgendwo im Westen gibt es vor dem J. 600 einen Hinweis auf die Errichtung eines monumentalen, vierseitigen Kreuzgangs mittelalterlicher Prägung. Bis solche im späteren 8. Jh. entstanden (erstes bekanntes aus Stein errichtete Beispiel ist Altenmünster bei Lorsch aus den 760er Jahren: F. Oswald / L. Schaefer / H. R. Sennhauser, Vorromanische Kirchenbauten 2 [1968] 181f; der hölzerne Vorläufer des Kreuzgangs auf der Reichenau aus dem späten 8. Jh. kann frühestens zZt. der Gründung des Klosters ca. 724 entstanden sein: A. Zettler, Die Konventbauten der klösterlichen Niederlassungen auf der Reichenau: Sennhauser aO. [o. Sp. 1089] 171/5), lag der größte Teil der spätantiken domus bereits lange in Ruinen. Erst im 9. u. 10. Jh. fand die Form des Kreuzgangs, der als vierseitig umbautes Grundstück, das normalerweise an der Südseite der Klosterkirche liegt u. von angrenzenden Gebäudegruppen flankiert wird, weitere Verbreitung infolge der Entwicklung hin zu einer mit den Reformen des Benedikt v. Aniane verknüpften Standardisierung (B. Brenk, Benedetto e il problema dell'architettura monastica prima dell'anno mille: M. Seidel [Hrsg.], L'Europa e l'arte italiana [Venezia / Firenze 2000] 16/39; W. Jacobsen, Die Anfänge des abendländischen Kreuzgangs: Klein 37/56). Nach heutigem Wissensstand ist eine kontinuierliche, lineare Entwicklung vom Kolonnadenhof der spätröm. Welt zum karolingischen Kreuzgang zwar möglich, aber sehr unwahrscheinlich.

J. BIARNE, L'espace du monachisme gaulois au temps de Grégoire de Tours: N. Gauthier / H. Galinié (Hrsg.), Grégoire de Tours et l'espace gaulois (Tours 1997) 115/38. – P. BONNERUE, Éléments de topographie historique dans les règles monastiques occidentales: StudMonast 37 (1995) 57/77. – H. DEY / E. FENTRESS (Hrsg.), Western monasticism ante litteram. The spaces of monastic observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages = Disciplina Monastica 7 (Turnhout 2011). – M. DUNN, The emergence of monasticism. From the desert fathers to the early MA (Oxford 2000). – G. FERRARI, Early Roman monasteries. Notes for the history of the monasteries and convents at Rome from the V through the X cent. = StudAntCrist 23 (Città del Vat. 1957). – W. GODLEWSKI / E. PARANDOWSKA, Naqlun excavations 1996: Polish Archaeology in the Mediterranean 8 (1997) 88/97. – M. GOUGH (Hrsg.), Alahan. An early Christian monastery in southern Turkey (Toronto 1985). – P. GROSSMANN, Christl. Architektur in Ägypten = HdbOrient 1, 62 (Leiden 2002); Art. Kopten III (Kunst u. Architektur): o. Bd. 21, 535/73; Ruinen des Klosters Dair al-Balaizā in Oberägypten. Eine Surveyaufnahme: JbAC 36 (1993) 171/205; Zur Stiftung u. Bauzeit der großen Kirche des Schenuteklosters bei Sūhāǧ (Oberägypten): ByzZs 101 (2008) 35/54. – P. GROSSMANN / H.-G. SEVERIN, Frühchristl. u. byz. Bauten im südöstl. Lykien. Ergebnisse zweier Surveys = IstForsch 46 (2003). – A. E. J. GROTE, Anachorese u. Zönobium. Der Rekurs des frühen westl. M. auf monastische Konzepte des Ostens = Hist. Forsch. 23 (2001). – Y. HIRSCHFELD, The Judean desert monasteries in the byz. period (New Haven 1992); Farms and villages in byz. Palestine: DumbOPap 51 (1997) 59f mit Abb. 61/3. – G. JENAL, Italia ascetica atque monastica. Von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150-250/604) = MonogrGeschMA 39, 1/2 (1995). – P. K. KLEIN (Hrsg.), Der mittelalterl. Kreuzgang (2004). – CH. LAURANSON-ROSAZ /A. DUBREUCQ, De l'ermitage au monastère. Aux origines de l'espace monastique en Gaule à partir de deux examples. Burgondie et l'Auvergne (fin 5e-début 8e s.): Hortus Artium Medievalium 9 (2003) 279/94. – G. LAWLESS, Augustine of Hippo and his monastic rule (Oxford 1987). – U. MONNERET DE VILLARD, Il monastero di S. Simeone presso Aswân 1 (Milano 1927). – J. E. QUIBELL, Excavations at Saqqara 3, 1907/08 (Le Caire 1909); Excavations at Saqqara 4, 1908/10. The monastery of Apa Jeremias (ebd. 1912). – S. RUBENSON / CH. HORNUNG, Art. M. I: o. Sp. 1009/64. – S. SAUNERON / J. JACQUET, Les ermitages chrétiens du désert d'Esna 1/4 (Le Caire 1972). – G. TCHALENKO, Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine 1/3 (Paris 1953/58). – D. WEIDMANN, Typologie des édifices de l'agglomération des Qouçoûr el-ʾIzeila: R. Kasser (Hrsg.), EK 8184 = Survey archéologique des Kellia (Basse Égypte). Rapport de la campagne 1981, 1 (Louvain 1983) 399/421.

Peter Grossmann (A/B) / Hendrik Dey (C; Übers. Susanne Heydasch-Lehmann).

Moesia I s. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 147/89; Iustiniana Prima: o. Bd. 19, 638/68.

Moesia II s. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 147/89.

Mohn.

Vorbemerkung. Für die Antike sind vor allem drei M.arten zu unterscheiden (Steier; Herzhoff, M.). Wildwachsend sind 1) kulturbegleitende rotblühende Arten, besonders der Klatsch-M. (Papaver rhoeas Linné), u. 2) der gelbblühende Horn-M. (Glaucium flavum Crantz) mit einem natürlichen Vorkommen an Küsten. Nur in Kultur gedeiht 3) der Schlaf-M. (Papaver somniferum Linné) mit Ursprung in Anatolien (Herzhoff, M.; P. Hnila, Some remarks on the opium poppy in ancient Anatolia: Mauerschau, Festschr. M. Korfmann [2002] 315/28). Wesentlich für vorliegenden Artikel sind der rote Klatsch- u. der zartviolette Schlaf-M. Beide zeichnen sich durch ihre kurzlebige Blüte u. charakteristische Form der Fruchtkapseln aus, der Schlaf-M. zudem durch seine Rauschwirkung. Dieser wurde gezielt wegen seiner nahrhaften Samen u. des opiumhaltigen narkotischen Milchsaftes angebaut, den man durch Einschnitte an den unreifen Kapseln gewann (Theophr. hist. plant. 9, 8, 2; Diosc. mat. med. 4, 64, 7 [2, 221 Wellmann]; Plin. n. h. 20, 198f; Steier 2439). Im frühen Christentum ist der M. namentlich seiner medizinischen Wirksamkeit wegen von Bedeutung, während sich eine vielfältigere Allegorese erst im MA entwickelt hat.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Terminologie. Der M. wird im Griech. μήκων (indogerm. verwandt mit ‚M.'; J. Knobloch, M. u. Minze: Glotta 51 [1973] 98/100), im Lat. papaver (unbekannte Etymologie) genannt, während κωδεία / κωδύα spezielle Termini für die M.kapsel sind (zB. Theophr. hist. plant. 9, 12, 4; Hyperid. frg. 253, 1; Galen. simpl. med. temp. 7, 13 [12, 72f Kühn]). In der medizinischen Fachliteratur ist für den opiumhaltigen Saft ὄπιον geläufig (Diocl. Med. frg. 94 [156 Wellmann]; Galen. comp. med. loc. 8; 10, 4 [13, 155. 272 K.]; vgl. Isid. Hisp. orig. 7, 9).

b. Praktische Verwendung. 1. Kulinarisch. Bereits Homer erwähnt M. als Gartenpflanze (Il. 8, 306) u. Hesiod kennt das spätere Sikyon unter dem Namen ‚M.stadt' (Μηκώνη, theog. 536; vgl. Strab. 8, 382), was ebenfalls auf M.anbau u., ausgehend vom M. als hl. Pflanze der Demeter (s. u. Sp. 1102), auf den Übergang einer Hirten- zu einer Ackerbaukultur hinweist (M. Marconi, Mito e paesaggio: ArchGlottItal 39 [1954] 43/7). Dabei muss jedoch offen bleiben, ob der Anbau nur der Speise- oder auch der Opiumgewinnung diente. Den Anbau von M. in Italien belegt für das frühe Rom der Bericht, Tarquinius Superbus habe als inoffizielle Botschaft die höchsten M.köpfe in seinem Garten abgeschlagen (Dionys. Hal. ant. 4, 56, 2; Liv. 1, 54, 6; Steier 2437). Die schwarzen u. noch mehr die weißen M.samen sind eine beliebte u. sättigende Kost (vgl. Thuc. 4, 26, 8); sie werden mit *Honig vermischt verzehrt (ebd.; Diosc. mat. med. 4, 64, 1 [2, 218 W.]; Plin. n. h. 19, 168; Haselmäuse in M. u. Honig: Petron. sat. 31) oder als *Brot-Gewürz verwendet (Alcman: Athen. dipnos. 3, 110F; Galen. alim. fac. 1, 31 [CMG 5, 4, 2, 258]; Plin. n. h. 19, 168; o. Bd. 10, 1182). Ebenfalls zu Speisezwecken sammelte man die Samen des wilden Klatsch-M., der zudem in jungem Zustand bei noch geringem Alkaloidgehalt wie Gemüse gegessen werden konnte (Theophr. hist. plant. 9, 12, 4; Herzhoff, M. 338).

2. Medizinisch. M.samen sind nahrhaft u. kräftig, aber auch schwer verdaulich im Gegensatz zur im Ganzen genossenen Klatsch-M.pflanze, die abführend wirkt (Hippocr. vict. 45 [45, 4 Joly]). In der Frauenheilkunde ist M. vielfach Bestandteil von *Heilmitteln (Hippocr. nat. mul. 32. 35 [7, 346/66. 376f Littré]; mul. 1, 64 [8, 131/4 L.]; bei Lageveränderung der Gebärmutter: nat. mul. 44. 58 [7, 388. 398 L.]). Honig mit M. wird gegen Husten empfohlen (Scrib. Larg. 73 [40f Sconocchia]; Marcell. med. 20, 121). Insgesamt wirkt M. einschläfernd u. macht den Kopf schwer (Aristot. somn. vig. 1, 456b 30; Philostr. Iun. imag. 2, 26 [380f Kayser]). Der Schlaf-M. ist in allen Teilen am stärksten in seiner Wirkung (schon beim Sammeln des Saftes besteht aufgrund der Ausdünstung Gefahr, einer Ohnmacht zu erliegen: Plut. quaest. conv. 3, 1, 648A) u. führt bei falscher Dosierung zu tödlicher Betäubung (Galen. simpl. med. temp. 7, 13 [12, 73 K.]; Paul. Aegin. 7, 3 [CMG 9, 241, 22]; Plin. n. h. 20,

199f). Der Saft gilt ebenso wie der anderer *Gift-Pflanzen als Kälte bewirkend (Diosc. mat. med. 4, 64, 3 [2, 219 W.]; Galen. caus. morb. 3 [7, 14 K.]) u. pur genossen als tödlich (Galen. ther. 10 [14, 248 K.]). In der Heilkunde wird er wie auch die M.samen als Narkotikum u. Schlafmittel angewendet (Plut. quaest. conv. 3, 5, 652C; Diosc. mat. med. 4, 65, 2 [2, 219 W.]; Plin. n. h. 20, 201; Steier 2440; Opium ist Bestandteil des Theriak, das u. a. *Marcus Aurelius als Schlafmittel zu nehmen pflegte: D. Gourevitch / M. Gourevitch, Marc Aurèle devint-il toxico-dépendant?: L'Évolution Psychiatrique 40 [1983] 253/6). Seine Verabreichung war bei Anwendung am Auge u. wegen der heiklen Dosierung unter den Ärzten umstritten (Diosc. mat. med. 4, 64, 6 [2, 220f W.]; Plin. n. h. 20, 200f). Nicand. alex. 433f überliefert Gegenmaßnahmen bei Opiumvergiftung (vgl. ther. 851. 946; Galen. simpl. med. temp. 3, 20 [11, 603 K.]).

3. Sonstiges. Theophrast kennt einen schmerzlos wirkenden Gifttrank aus Schierling u. Opium (hist. plant. 9, 16, 8), eine Mischung, die möglicherweise auch Sokrates verabreicht wurde (S. Amigues, Théophraste. Recherches sur les plantes 5 [Paris 2006] 209 zSt.). Dass manch einer sein Leben mittels Opiumgenusses absichtsvoll beendete, ist aus Plin. n. h. 20, 199 zu schließen (zum Selbstmord der keïschen Alten durch Opiumgenuss: o. Bd. 12, 1042). – Besonders nördlich der Alpen verwendete man M.öl auch als *Lampen-Brennstoff (R. C. Rottländer, Der Brennstoff röm. Beleuchtungskörper: JBer aus Augst u. Kaiseraugst 13 [1992] 225/9).

c. Symbolik u. Bildersprache. Ausgehend von seiner Morphologie u. Wirksamkeit ist der M. mehrfach symbolisch bedeutsam. 1) Die Kapseln mit ihrer Samenfülle sind Inbegriff von Fruchtbarkeit u. Wohlergehen (Guillaume-Coirier; s. unten), die Unzählbarkeit der Samen verdeutlicht aber auch zB. das Ausmaß an Leid für den verbannten *Ovidius (trist. 5, 2, 24). 2) Die Blütenknospen zeigen bei Regen ein charakteristisches Sichneigen. Diese Eigenschaft ist Il. 8, 306 das tertium comparationis in der Schilderung des Gorgythion, dessen *Kopf sterbend niedersinkt (Herzhoff, Kriegerhaupt; das homerische Gleichnis wird verschiedentlich adaptiert, zB. Stesich. S 15 [10f Page], dazu A. D. Maingon, Epic convention in Stesichorus' Geryoneis: Phoenix 34 [1980] 99/107; Verg. Aen. 9, 433). 3) Ausgehend von seiner narkotisierenden Wirkung wird der M. besonders mit Schlaf assoziiert (vgl. Ovid. met. 11, 605 die von M. umgebene Höhle des Somnus; bei Lucian. ver. hist. 2, 33 M. zusammen mit *Alraunen auf der Trauminsel; im Rätselgedicht Symph. 40 [Anth. Lat. 1, 1 nr. 281, 40 S. B.]), wobei ausgehend von der Lokalisierung des Schlafgottes in der Unterwelt (Hesiod. theog. 211f. 756/9) ein Bezug zum Tod naheliegend (zur Verbindung von Schlaf u. Tod Wöhrle 24/41) u. die Zuweisung des M. zu Gottheiten der Unterwelt archäologisch bezeugt ist (Hnila 96).

d. Kultische Bedeutung. Inwieweit M. als Halluzinogen in kultischem Zusammenhang eine Rolle gespielt hat, ist nicht eindeutig zu klären (G. Papageorghiou, Techniques of Greek metaphysics: Archaiologia 20 [1986] 27/34; ablehnend W. Schmidbauer, Halluzinogene in Eleusis?: Antaios 10 [1968/69] 18/37). Seiner Fertilität u. Nahrhaftigkeit wegen ist der M. vornehmlich Pflanze der *Demeter (Bekränzung ihrer Standbilder mit M.: Porph. simulacr. frg. 6 [8* Bidez]; Steier 2445) u. ihren Priesterinnen zugeeignet (Callim. hymn. in Cer. 44 [2, 36 Pfeiffer]). Der M. ist ihr auch deshalb geweiht, weil die kugelige Kapselfrucht Abbild der Erde, ihre Unebenheiten Abbild von Berg u. Tal sind, wie die Erde unzählige Samen enthaltend (Cornut. nat. deor. 28 [56, 8 Lang]). In der Sepulkralkultur gewinnen M.blüten, die man in Etrurien den Toten mitgab, die Bedeutung von Unsterblichkeitssymbolen (J. M. Blázquez, Simbolismo funerario del ramo y adormidera en Etruria y en las antiguas religiones mediterráneas: Festschr. M. Renard [Bruxelles 1969] 97/104; ähnlich die Sepulkralbedeutung des *Granatapfels, vgl. J. Engemann: o. Bd. 12, 702f). In frührömischer Zeit lösten nach Macrob. Sat. 1, 7, 35 Knoblauch- u. M.köpfe die ursprünglichen Opfer von Menschenköpfen an den Compitalien ab (zur Deutung W. Ehlers, Art. oscilla: PW 18, 2 [1942] 1576f).

e. Ikonographie. Darstellungen von M.kapseln (ikonographisch ähnlich dem Granatapfel, vgl. Engemann aO. 690f; Hnila 90) begegnen bereits in der kretisch-mykenischen Kunst in sepulkralem Kontext (Hnila) u. als Attribute weiblicher Gottheiten, seit dem 5. Jh. vC. auch gemeinsam mit Getreideähren als Attribut der Demeter. Dies spie-

gelt den neben Hülsenfrüchten u. Gerste ursprünglich hohen Stellenwert des M. in der *Ernährung, ein Trio, das erst in klassischer Zeit Konkurrenz durch den zunehmenden Weizenanbau erfährt (Guillaume-Coirier 1001/27 mit Abb.; zu Demeterdarstellungen vgl. Callim. Hec. frg. 277 Pfeiffer; Theocr. id. 7, 156; M. als Architekturelement mit Bezug auf Demeter Paus. 5, 20, 9). Als Zeichen für Prosperität ist der M. verschiedenen Stadtgöttinnen beigegeben, so Standbildern der *Athena (Porph. simulacr. frg. 6. 8 [8*. 11*/14* Bidez]), in Sikyon der Aphrodite (Paus. 2, 10, 5; J. Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie [Innsbruck 1890] 185; Guillaume-Coirier 1010/27). In *Antiochia ist er neben Trauben u. *Aehren Attribut einer Statue des frühen 3. Jh. vC., die als Personifikation der Stadt zu deuten ist (M. Meyer, Anthropomorphe Bilder von Städten in der altgriech. Kultur: I. Fischer / K. Schmid / H. G. M. Williamson [Hrsg.], Prophetie in Israel [2005] 169/78). Im Dienste der Staatskunst symbolisieren Darstellungen des M. in der röm. Kaiserzeit Frieden u. Wohlergehen (Guillaume-Coirier 1028/35). Die Kunst bestätigt somit die literarisch belegte Symbolik des M., zudem weist sie auf eine in verschiedenen Regionen verbreitete apotropäische Funktion (Hnila 96/8).

II. Jüdisch. Literarisch ist der M. im antiken Judentum nicht belegt (zu peragim, fälschlich als M. gedeutet, J. Löw, Die Flora der Juden 2 [Wien 1924] 364f). Den einzigen Hinweis auf eine jüd. Kenntnis des M. liefern makkabäische *Münzen mit Darstellungen von M.köpfen (ebd. 365). Ob wirklich unter den ‚Blumen des Feldes‘ (Jes. 40, 6. 8; 1 Petr. 1, 24f) u. a. Klatsch-M. vorzustellen ist (M. Zohary, Pflanzen der Bibel³ [1995] 172), muss offen bleiben (M. in der jüd. Literatur erstmals erwähnt bei Joseph. ant. Iud. 3, 177).

B. Christlich. Die Tatsache, dass der M. in den bibl. Referenztexten nicht vorkommt, ist sicher eine Ursache für die vergleichsweise geringe u. disparate Rezeption des M. im frühen Christentum. Sie wird bestimmt durch die Bedeutung des M. in der alltäglichen Erfahrungswelt. So ist der M. als Kulturpflanze durchaus präsent u. hat bei Greg. Nyss. hom. opif.: PG 44, 252B/53A seinen Platz in dem Garten, der mit seiner Pflanzenvielfalt, die letztlich auf eine einzige Grundsubstanz zurückzuführen sei, als Vergleich für die vielfältigen Körperteile des Menschen u. deren Versorgung mit derselben Nahrung dient. Wenn das rote Prachtkleid des neu erstandenen Vogel Phönix mittels roter M.blüten beschrieben wird (Lact. Phoen. 125/8 [CSEL 27, 144]), ist der Vergleich wohl vor allem durch die Assoziation mit roten M.feldern im Frühling motiviert (vgl. ebd. 128 [144]: cum pandit vestes Flora rubente solo); möglicherweise klingt hier zudem der M.-Vergleich Catull. 61, 192/5 an (M. bezeichnet die schamhafte Röte der jugendlichen Braut) in Parallele zu der jugendlichen Frische des Phönix. – Von besonderem Interesse sind für die Christen die medizinischen Eigenschaften des M., der in der *Hexaemeron-Literatur zwar grundsätzlich zu den schädlichen Pflanzen zählt, aufgrund seiner narkotischen Eigenschaften dem Menschen aber auch nützlich sein kann (Basil. hex. 5, 4 [GCS NF 2, 74/6]; PsEustath. Ant. hex.: PG 18, 716A; metaphorisch als Beruhigungsmittel: Aug. c. Gaud. 1, 39, 53 [CSEL 53, 252f]). Auf seine weitverbreitete medizinische Anwendung auch unter Christen verweist Ambrosius (hex. 3, 9, 39 [ebd. 32, 1, 85]: num quid de opio loquar, quod etiam nobis cotidiano prope usu innotuit, quoniam dolores eo gravissimi internorum saepe viscerum sopiuntur?). Die Wirkkraft des M., dessen Anwendung in ärztlichen Kreisen wegen des schmalen Grates der richtigen Dosierung umstritten war (s. o. Sp. 1101), dient Theodoret zur Veranschaulichung der Indifferenz der Güter (τὴν μέσην τοίνυν ἔχει τάξιν, καθάπερ τὰ φάρμακα): Bei richtiger Anwendung wirken Opium u. Schierling heilend, sonst werden sie zu tödlichem *Gift (haer. 5, 10 [PG 83, 485CD]). – Auf die in der paganen Dichtung geprägte Verbindung des M. zum Schlafgott u. zum Totenreich greift Ausonius in der Zeichnung einer düsteren, lautlosen Unterweltsszenerie zurück (19, 6 Green [cup. cruc.]). – Ohne dass ein tieferer Bedeutungszusammenhang erkennbar wäre, spricht Tert. praescr. 36, 7f von den Feigenkernen als papaver ficus gratissimae, aus denen die nichtsnutzige Wildfeige, d. h. Häresie, anstelle von Früchten nostro genere aufkeime. Clem. Alex. protr. 2, 22, 4 entlarvt die hl. Geheimnisse der *Mysterien-Kulte als äußerst materielle Gaben, so u. a. *Granatäpfel, Riesenfenchel, *Efeu, Kuchen u. M.köpfe (vgl. Eus. praep. ev. 2, 3, 40).

G. Guillaume-Coirier, Le pavot fertile dans les mondes mycénien, grec et romain: MélÉcFrançRomeAnt 113 (2001) 999/1044. – B. Herzhoff, Kriegerhaupt u. M.blume: Hermes 122 (1994) 387/403; Art. M.: NPauly 8 (2000) 338f. – P. Hnila, An influence or an indigenous appearance?: Anodos 1 (2001) 89/102. – M. Seefelder, Opium (1990). – A. Steier, Art. M.: PW 15, 2 (1932) 2433/46. – G. Wöhrle, Hypnos, der Allbezwinger (1995).

Mechthild Siede.

Moira s. Fatum: o. Bd. 7, 524/636; Fortuna: o. Bd. 8, 182/97.

Molionides s. Dioskuren: o. Bd. 3, 1122/38.

Moly.

Vorbemerkung. Die homerische Pflanze M., deren Identifikation bis heute umstritten ist, stellt das Urbild eines *Antidotum gegen alles Böse dar. Durch ihren Bezug zu *Hermes hat M. eine reiche *Allegorese besonders in Stoa u. Neuplatonismus erfahren, die ihrerseits auf die christl. Rezeption des Zauberkrautes wirkte.

A. Nichtchristlich. I. Mythos. Die ‚berühmteste aller Pflanzen' (Plin. n. h. 25, 26) verdankt ihren Ruhm dem homerischen Mythos, der im zehnten Buch der Odyssee vom Aufenthalt des Odysseus u. seiner Gefährten bei Kirke auf der Insel Aiaia erzählt (*Circe). Als Odysseus sich auf den Weg zum Palast der Kirke macht, um den von der Göttin in Schweine verwandelten Gefährten zu Hilfe zu kommen, tritt ihm Hermes entgegen. Dieser unterrichtet Odysseus über Kirkes Zauber sowie über die Art u. Weise, wie er gegen die Göttin vorzugehen habe. Außerdem gibt er ihm als ‚tüchtiges Heilmittel' (φάρμακον ἐσϑλόν: Od. 10, 287. 292) das Kraut M.: ‚Schwarz war die Wurzel, der *Milch gleichend die Blüte; M. nennen es die Götter, schwierig ist es zu graben für die Sterblichen. Die Götter aber vermögen alles' (ebd. 10, 304/6). Odysseus gelingt es, Kirke zu überwältigen u. die Rückverwandlung seiner Gefährten zu erreichen. Welche Rolle das M. dabei konkret spielt, wird vom Dichter nicht gesagt (vgl. auch den M.-Mythos bei Lycophr. Alex. 678f; Ovid. met. 14, 292 mit F. Bömer, P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Buch 14/15 [1986] 104 zSt.). Im Zuge der Vermischung der Kirke-Episode mit der motivisch ähnlichen Kalypsopartie rettet das M. bei dem Neuplatoniker Olympiodor Odysseus vor Kalypso (in Plat. Phaed. A 6, 2 [34 Norvin]). Im Neuplatonismus erfährt der Mythos eine Weiterbildung hinsichtlich der Aitiologie von Gestalt u. Namen des M.: Mit seiner Wurzel entspringe es dem schwarzen Blut des Giganten Pikoloos, der auf der Insel Aiaia Kirke nachstellen wollte. Die weiße Blüte gehe hingegen auf den Vater Kirkes, Helios, zurück, von dessen Hand der *Gigant starb. Der Name ‚M.' schließlich leite sich von der Mühsal des Kampfes (μῶλος) mit dem Giganten her (Ptol. Chenn.: Phot. bibl. cod. 190, 149b 39/150a 1 [3, 61 Henry]; Eustath. in Od. 10, 277 [1, 381, 37f Stallbaum]; diese Etymologie wird heute abgelehnt [vgl. Steier 30; Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 282]; evtl. besteht eine Verwandtschaft zu sanskr. mulam, ‚Wurzel' [ebd.]). Diese Erweiterung des Mythos beabsichtigt wohl eine Betonung der mühevollen seelischen Bildung, wie sie der Neuplatonismus im M. verkörpert sieht (Rahner 179f).

II. Bildliche Darstellung. Im Vergleich zu anderen Szenen der Kirke-Episode hat die Übergabe des M. an Odysseus sehr geringen Niederschlag in der Kunst gefunden. Eindeutig ist nur die M.darstellung auf der heute verlorenen Tabula Rondanini, die wohl wie die ikonographisch verwandte Tabula Iliaca zu Unterrichtszwecken diente. Wiedergegeben ist u. a. die Übergabe des M. durch Hermes an Odysseus, wobei die *Pflanze durch die Bildunterschrift TO ΜΩΛΥ (‚das M.') kenntlich gemacht ist (D. Buitron-Oliver, The Odyssey and ancient art [New York 1992] 80; Abb. bei Rahner 176). Nicht sicher ist dagegen die Darstellung eines Odysseus, M. mit der Linken in die Höhe haltend, auf einer Gemme der Sammlung Inghirami (F. Inghirami, Galleria Omerica 2 [Fiesole 1829] Taf. 49). Odysseus, der mit M. in der Hand Kirke entgegentritt, ist wahr-

scheinlich auf einem Kannen-Frg. des 8. Jh., gefunden auf Ithaka, dargestellt (F. Brommer, Odysseus [1983] 70f mit Abb. 28. 120).

III. Identifikation. a. Symbolische Pflanze. Seit der Antike ist die Bedeutung des M. umstritten. Die Vertreter der einen Seite verstehen M. als reine ‚Märchenpflanze', deren magische Symbolkraft in ihrer Eigenschaft als Gegenmittel schlechthin liegt (wirksam gegen Gifte u. Magie bei Theophr. hist. plant. 9, 15, 7; Plin. n. h. 25, 127; Ps-Apul. herb. 48 [molu]; Phot. lex. s. v. μῶλυ [2, 590 Theodoridis]), abgeleitet von μωλύειν in der Bedeutung ‚entkräften, mildern' (Eustath. in Od. 10, 277 [1, 381, 33f Stallbaum]; Steier 33; K. F. Ameis / C. F. Hentze, Anhang zu Homers Odyssee[4] [1890] 93; Rahner 169; G. Dietz, Der Weg des Odysseus: Symbolon 9 [1988] 86). Für eine symbolische Deutung spricht der magische Hintergrund der Kirke-Episode sowie die Tatsache, dass im Gegensatz zu den Dionymien der Ilias für M. ebenso wenig wie für die ebenfalls in der Odyssee genannten Planktai ein Pendant in der menschlichen Sprache genannt wird (J. Clay, The Planktai and M. Divine naming and knowing in Homer: Hermes 100 [1972] 127/31). Die Reduzierung des Krautes auf ein Symbol der Sexualität u. zugleich ihrer Kontrolle mittels Reflexion (H. Rohdich, Die Magie der Reflexion: AntikeAbendl 49 [2003] 1/13) scheint doch wohl zu kurz gegriffen, auch wenn die These Vorläufer in dem Homer parodierenden Carm. Priap. 68 hat (21f: hic legitur radix ..., quem cum μῶλυ fuit; Ch. Goldberg, Carmina Priapea [1992] 335f).

b. Reale Pflanze. Auf der anderen Seite wird M. als eine reale Pflanze angesehen, wobei die vage Charakterisierung (schwarze Wurzel u. weiße Blüte) eine Vielzahl an Identifikationen hervorgebracht hat (vgl. Rahner 165/9; H. Philipp, Das Gift der Kirke: Gymn 66 [1959] 509/16). Aus Theophr. hist. plant. 9, 15, 7 geht hervor, dass man zu seiner Zeit das homerische M. wohl in der Tat für ein Zwiebelgewächs hielt, vielleicht in Anlehnung an μώλυζα, was im Corpus Hippocraticum die Zwiebel des Knoblauchs bezeichnet (zB. nat. mul. 85 [77 Bourbon]). Eine weitere, nicht genau bestimmbare Zwiebelpflanze namens μῶλυ führt Dioskurides (mat. med. 3, 47 [2, 60f Wellmann]) an, deren Wurzel bei Gebärmutterleiden Anwendung fand (Galen. simpl. med. temp. fac. 7, 26: περὶ μύλης [12, 80 Kühn]). Schließlich erwähnt Dioskurides eine dritte, bei den Kappadokiern u. Galatern unter dem Namen M. bekannte Pflanze mit den bei Homer genannten Merkmalen, die auch ‚Wilde Raute' (πήγανον ἄγριον) oder ἁρμαλά u. von den Syrern βήσσασα genannt werde (mat. med. 3, 46, 2 [2, 60 W.]). In diesem M. lässt sich die Wilde Raute (Peganum harmala Linné) wiedererkennen (Steier 31, 22/9; Flattery / Schwartz 36; Amigues 433), die zuweilen ebenfalls für das M. Homers gehalten wird (Rahner 168; Flattery / Schwartz 146). Am überzeugendsten aus botanischer Sicht kann für das homerische M. die Interpretation gelten, es als poetische Stilisierung einer konkreten Pflanze anzusehen, wofür angesichts des arkadischen Hintergrundes in Gestalt des kyllenischen Hermes besonders die unserem Märzenbecher ähnliche Sommerknotenblume (Leucojum aestivum Linné) in Frage kommt (Amigues 447/51). Die allein bei Plutarch (Is. et Os. 46, 369E) genannte geheimnisvolle Pflanze Omomi, die im pers. Hermes-Mithras-Kult zeremonielle Bedeutung gegen die Mächte der Finsternis u. alles Bösen genoss, dürfte keine Falschlesung von M. sein (als solche angenommen von P. A. de Lagarde, Ges. Abh. [1866] 173f; Rahner 177f; dagegen J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride [Cambridge 1970] 475; Amigues 434_{14}; Flattery / Schwartz 36_{10}).

IV. Deutungen. a. Philosophie. 1. Stoa. Ausgehend von der moralischen Mytheninterpretation der Stoa u. der neuplatonischen Deutung des M. findet die Pflanze Eingang in die christl. Geistesgeschichte. Die alte Stoa versteht M. als Allegorie des *Logos, durch den die dunklen u. niederen Leidenschaften des Menschen, wie sie die chthonische Zauberin Kirke im Gegensatz zur Lichtgestalt des Hermes als Inbegriff der Vernunft verkörpert (A. Hermann, Art. Circe: o. Bd. 3, 138; K. Rupprecht, Gott auf Erden: WürzbJbb 1 [1946] 67/78, bes. 71f), bezwungen werden können (SVF 1, 526; Apollon. Soph. lex. Hom. s. v. μῶλυ [114 Bekker]: Κλεάνθης δὲ ὁ φιλόσοφος ἀλληγορικῶς φησι δηλοῦσθαι τὸν λόγον, δι' οὗ μωλύονται αἱ ὁρμαὶ καὶ τὰ πάθη). Den vollkommenen Logos des Hermes verkörpert M. auch bei Athenaios (dipnos. 1, 10E: Dem Logos des Hermes folgend, werde Odysseus gerettet, denn durch diesen Logos werde er leidenschaftslos; PsPlut. vit. Hom. 126; Schol. in

Od. 10, 305 [2, 467, 19f Dindorf]; zu Hermes als personifiziertem Logos bzw. Logosträger vgl. J. Pépin, Art. Hermeneutik: o. Bd. 14, 736/8; W. Löhr, Art. Logos: o. Bd. 23, 341; H. Leisegang, Art. Logos: PW 13, 1 [1926] 1061f). Auf eine weitere Deutungsebene wird das homerische Pharmakon ausgehend von seiner antithetischen Charakterisierung gestellt. Im M. bildet sich der mühevolle Prozess, zur vollkommenen Phronesis zu gelangen, ab: Die schwarze Wurzel steht dabei für die rauen u. schwierigen Anfangsgründe der Einsicht; wer diese jedoch zu überwinden vermag, dem öffnet sich ‚beim Fortschreiten wie in süßem Licht die Blüte' der vollkommenen Einsicht (Heraclit. quaest. Hom. 73, 9/12 Buffière [Stoiker der frühen Kaiserzeit]; Anon. Ulix. error. 5 [A. Westermann (Hrsg.), Μυθογράφοι. Scriptores poeticae historiae Graeci (1843) 335, 16/35], 14. Jh.). Die widrigen Anfänge der Einsicht manifestieren sich in den Verlockungen Kirkes (Anth. Gr. 10, 50; Heraclit. incred. 16 [Mythographi graeci 3, 2, 79 Festa], ein nicht näher bekannter Mythograph). Während in den Quaestiones Homericae M. noch als eine Gabe, die dem Menschen gewährt werden muss, angesprochen wird, symbolisiert die Pflanze in der späten Stoa den Verstand, der jedem Menschen per se zu eigen ist (Anth. Gr. 10, 50; Rahner 173).

2. Neuplatonismus. Im Zuge der Erlösungssehnsucht im Neuplatonismus u. seiner Rückbesinnung auf die Mittlerfunktion des Hermes zwischen Gott u. Mensch erfährt auch das M. einen Bedeutungswandel: Die Eigenschaft des M., schwer zu finden zu sein, spiegelt sich im menschlichen Ringen um seine Bildung (Max. Tyr. 29, 6 [242 Trapp]). Dieses weist ebenso wie die Mühsal, die der Stoiker Heraklit in der schwarzen Wurzel symbolisiert sieht (s. oben), auf die seelische u. geistige Paideia des Menschen. Die schwarze Wurzel steht für die wahre, philosophische Bildung, die bitter sei, aber in der ἀρετή eine weiße, d. h. süße Frucht trage, wie Themistius darlegt (or. 27, 340a [2, 165 Schenkl / Downey / Norman]; dazu Kaiser 209f; B. Colpi, Die παιδεία des Themistios [Bern 1987] 26; vgl. auch Eustath. in Od. 10, 277 [381, 9/30 Stallbaum], der diese Deutung Isokrates zuschreibt). Der logischen Bildung kommt in der Philosophie der Vorrang zu, da diese in der allegorischen Deutung des M.mythos vor der Annahme von Irrlehren (d. h. ‚böotische Schweine zu werden': David [= Elias] in Aristot. cat. 21/4 [CommAristotGr 18, 119]; Simplic. in Aristot. cat. prooem. [ebd. 8, 5, 14]) u. vor falschen Vorstellungen, den φαντασίαι, bewahrt (Olympiod. in Plat. Phaed. 1, 6, 2 [34 Norvin]; vgl. in Plat. Alc. 1 216, 2f [134f Westerink]). Einen unmittelbaren Bezug auf Platons Ideenlehre stellt die teilweise dem Porphyrios zugeschriebene Deutung des hier nur indirekt genannten M. als Reich des Guten dar. Dieses wird dem Menschen von Hermes als Inbegriff des Logos in strenger Anlehnung an die Wortwahl des homerischen Verses ‚gezeigt' (frg. 382 [466 Smith] aus Joh. Stob. 1, 49, 60 [447f Wachsmuth / Hense] = Plut. frg. 200 [127 Sandbach]: Ἑρμῆς ἀληθῶς ὁ λόγος ἐντυγχάνων καὶ δεικνύων ἐναργῶς τὸ καλόν]; vgl. Od. 10, 303: καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε; Kaiser 205f).

b. Rhetorik. Speziell im Bereich der Rhetorik kommt M. die Deutung als philosophisch geprägte Rhetorik zu, die der unphilosophischen, sinnlosen Rede entgegengestellt wird (Themist. or. 26, 330b [2, 149 Schenkl / Downey / Norman]; R. Penella, The private orations of Themistios [Berkeley 2000] 163f). Im Sinne von ‚Rede', ‚Wort' ist vordergründig auch das M. in *Philostrats Heroikos zu verstehen: Im Rahmengespräch vergleicht der Winzer seinen Gast mit Odysseus, dem von Hermes ‚philosophisches Gespräch' (κοινωνία λόγου; so auch Plat. Lach. 197e) u. ‚Hilfe' (σπουδή; vgl. die θημοσύνη, die Odysseus bei Xenophon von Hermes an Stelle des M. erhält, mem. 1, 3, 7) angeboten worden sei, wofür das M. stehe (Philostr. her. 6, 1). Hintergründig wird freilich auch auf die stoische Interpretation des M. als Logos angespielt (P. Grossardt, Einführung, Übers. u. Komm. zum Heroikos von Flavius Philostrat 2 [Basel 2006] 372f).

B. Christlich. I. Gnosis. In der christl. Geisteswelt leben die verschiedenen paganen Interpretationen des homerischen Pharmakon fort, wobei sich allerdings die Gewichtung der einzelnen Deutungen verschiebt. Im Rahmen der simonianischen Auslegung des Buches Genesis u. des Pentateuch als Allegorie des Werdens, der Sinnesfunktionen u. der Geschicke des Menschen steht das Buch Exodus für die mühsamen Lebenserfahrungen. Im M. mit seiner schwarzen Wurzel u. weißen Blüte manifestiere sich dabei der beschwerliche Weg der

Israeliten durch die Wüste unter *Mose Führung, durch dessen Logos die Bitterkeit der Lebenserfahrungen süß werde (Hippol. ref. 6, 15, 3/16, 2 [GCS Hippol. 3, 141f]). Während jedoch in der stoischen Allegorese sorgfältig zwischen M., Hermes u. Odysseus differenziert wird, findet in dem gnost. Zeugnis keine genaue Scheidung zwischen M. u. Mose als logoshaltigen Elementen statt (Markschies 232/4). Die Konformität des M.mythos mit der Wahrheit der Hl. Schrift, wie sie hier begegnet, erfährt in der christl. Literatur keine Fortsetzung.

II. Patristik. Die gnost. Interpretation des M. versteht Hippolyt innerhalb seines Referates der Lehre des Simon Magus erkenntnistheoretisch: Wer Anteil am M. hat, ist fähig zur Erkenntnis aller Dinge (‚Es genügt, sagt er [d. i. Simon Magus], was von den Heiden gesagt ist zur Erkenntnis aller Dinge für die, die Ohren haben zu hören: Denn, so sagt er, wer von dieser Frucht gekostet hat, ist nicht von Kirke in ein Tier verwandelt worden': ref. 6, 16, 1 [GCS Hippol. 3, 141f]; Hermann aO. [o. Sp. 1108] 141). Mythenkritik kommt bei Gregor v. Naz. zum Ausdruck im Rahmen seines Spottes über die Sprache der Götter, für die er besonders M. als Beispiel anführt (or. 4, 106 [SC 309, 256/8]; vgl. A. Kurmann, Gregor v. Naz. Oratio 4 gegen Julian. Ein Komm. [Basel 1988] 352f; Markschies 232). Überdies lässt sich M. hier als negative Folie sehen, vor der sich die Klarheit der Rede, die Gregor ‚aus göttlichen Worten flicht' (or. 4, 17 [SC 309, 110]), umso deutlicher abhebt. In positivem Sinne hingegen begegnet in der Dichtung Gregors das nicht namentlich genannte Kraut (οἶδα δὲ Πομποῦ / φάρμακον, ὥς λόγος ἦεν, ὃν ἐρχομένῳ μετὰ Κίρκην / Λαρτιάδῃ πόρε δῶρον), verstanden als Redegabe, die Mensch u. Tier voneinander unterscheidet (carm. 2, 2, 5 [PG 37, 1535f]; Kaiser 210). Eine grundsätzlich eher ablehnende Haltung gegenüber dem Mythos ist sicher mit ursächlich für die nur geringe weitere Rezeption des M.krautes im Christentum. Zudem kommt M. in der zu kommentierenden Literatur (AT, NT) nicht vor. Allerdings bot sich die philosophisch gedeutete Gestalt des Odysseus u. dessen besonnenes Verhalten gegenüber Kirke dank des M. als Vorlage, die Zauberpflanze in moralisierender Absicht einzusetzen. So fordert Prokop in einem Brief an Orion diesen auf, sich als neuer Odysseus in neuplatonischer Tradition schlechten Verlockungen mit dem M. als Logos u. mit der eigenen Arete entgegenzustellen (ep. 92, 13/9 Garzya). Die Ambivalenz des Menschen, der ewig zwischen Hermes u. Kirke, zwischen Himmel u. Erde, steht u. göttlicher Erlösung bedarf, kommt auch in der Bitte Leons des Philosophen um die seelenrettende Blume M. als Schirm gegen schlechte Gedanken zum Tragen (Anth. Gr. 15, 12; V. Cilento, Omero magico e misterico: Studi filologici e storici, Festschr. V. de Falco [Napoli 1971] 15/23).

S. Amigues, Des plantes nommées M.: Études de botanique antique 25 (Paris 2002) 429/51. – D. S. Flattery / M. Schwartz, Haoma and Harmaline = Near Eastern Studies 21 (Berkeley 1989). – E. Kaiser, Odyssee-Szenen als Topoi: MusHelv 21 (1964) 197/224. – Ch. Markschies, Odysseus u. Orpheus - christl. gelesen: R. v. Haehling (Hrsg.), Griech. Mythologie u. frühes Christentum (2005) 227/53. – H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung[3] (Basel 1989) 164/96. – A. Steier, Art. M.: PW 16, 1 (1933) 29/33.

Mechthild Siede.

Monarchie.

A. Einleitung. I. Grundlagen. M. wird nachfolgend als Begriff verstanden, der die Herrschaft eines Einzelnen über unterschiedliche politische Einheiten beschreibt: über Stämme, Städte, Regionen u. Territorialreiche. Eingeschlossen sind kollektive Formen einer Doppel- oder Samtherrschaft, die zwar durch Aufgabenteilung die individuelle Macht beschränken, nicht aber die monarchische Herrschaft in Frage stellen. Herrschaft manifestiert sich darin, ‚für spezifische (oder alle) Befehle bei einer angebbaren Gruppe von Menschen Gehorsam zu finden' (M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft[5] [1976] 122). Da die Herausbildung philosophisch reflektierter Theorien in der Alten Welt sekundär ist u. M. zunächst auf die Person des Herrschers beschränkt war u. als personale Herrschaft erfahren wurde, darf sich die Betrachtung nicht auf die Rekonstruktion mehr oder weniger anspruchsvoller Konzeptualisierungen monarchischer *Herrschaft u. damit auf die politische ‚Ideengeschichte' beschränken, sondern muss beschreibend einzelne historische Erscheinungsformen erfassen u. die Vielgestaltigkeit monarchischer Herrschaft abbilden. – Monarchische Herrschaft kann aus unterschiedlichen Perspektiven untersucht werden. Die klass. Politikgeschichte fokussiert den Herrscher u. die staatsrechtliche Begründung seiner Herrschaft, die sozialgeschichtliche Methode analysiert die gesellschaftlichen Voraussetzungen u. Folgen sowie das soziale Umfeld der Herrschaft u. des Herrschers, die Kulturgeschichte behandelt die Bedeutung von Praktiken u. Diskursen für den Erfolg oder Misserfolg. Unstrittig ist, dass ein rein verfassungs- oder ideengeschichtlicher Zugriff auf das historische Phänomen der M. zu kurz greift. Nicht primär Idee u. Legitimation monarchischer Herrschaft, sondern vielmehr Formen, Bedingungen u. Funktionen der Herrschaftspraxis (L. Körntgen, Königsherrschaft u. Gottes Gnade [2001]) sowie Grenzsituationen wie etwa Usurpationen (Flaig; Szidat) müssen betrachtet werden. Monarchische Repräsentation, herrscherliches Zeremoniell u. königliche Sakralisierung sind nicht mehr ideologiekritisch zu dekonstruieren, sondern als Spiegel epochentypischer religiöser Vorstellungen u. sozialer Konventionen zu verstehen, deren Beachtung u. Erfüllung eine entscheidende Voraussetzung dafür darstellen, dass Königsherrschaft durch Ausgleich u. Konsens stabilisiert werden konnte. – Die Untersuchung der M. der Alten Welt zeigt nachdrücklich, dass diese Herrschaft nicht als spezifisch europäische oder abendländische Institution zu verstehen ist, sondern vor dem Hintergrund der historischen Veränderungen der Mittelmeerwelt seit dem 3. Jtsd. vC. beschrieben werden muss. Der Begriff ist integraler Bestandteil des politisch-verfassungsrechtlichen wie des religiös-theologischen Diskurses. Früh wurde eine Beziehung zwischen dem Herrscher des *Kosmos u. dem Herrscher des Landes hergestellt. ‚M.' konnte als religiöse oder politische Metapher verwendet werden. In Analogie zu weltlichen Alleinherrschern sprach man von der Herrschaft eines Gottes über andere Götter u. Menschen oder, im philosophischen Kontext, von der Herrschaft des höchsten Prinzips. Μοναρχία im Griech. wurde daher breiter verwendet als der moderne Begriff ‚M.'; unter Rückgriff auf dieses Wort konnte darüber nachgedacht werden, was die Neuzeit unter ‚Monotheismus' subsumiert. Die politische Begrifflichkeit wurde benutzt, um über theologische Probleme zu sprechen, was wiederum Rückwirkungen auf die Beschreibung politischer Gegebenheiten haben konnte (s. u. Sp. 1167/71. 1180/4). – Der Begriff ‚M.' bezeichnete im Altertum sehr verschiedene säkulare u. religiöse Herrschaftsbeziehungen, die durch bestimmte Zeremonien, Rituale u. Inszenierungen vermittelt wurden (*Kaiserzeremoniell) u. die sowohl mit polytheistischen als auch monotheistischen Systemen in Einklang gebracht werden konnten. Zu den Bemühungen um die politisch-theoretische Beschreibung trat die Theologisierung zentraler politischer Begriffe. Wirkmächtig war der Versuch, den Aristoteles im 12. Buch der ‚Metaphysik' unternahm, einen Gott, einen Herrscher u. ein lenkendes Prinzip im Kosmos zueinander in Beziehung zu setzen. Die spätere christl. Debatte über die μοναρχία Gottes knüpfte explizit oder implizit an die philosophische Prinzipientheorie an. Der Begriff der ‚M. Gottes' wurde in der jüd.-hellenist. Religionsphilosophie u. frühchristl. Theologie grundgelegt u. in den trinitätstheologischen

Diskussionen des 3. u. 4. Jh. nC. geschärft. Gleichzeitig wurde das Problem, das die vorchristl. Antike bereits beschäftigt hatte, virulent, ob es einen Parallelismus zwischen einem Gott u. einem Herrscher gebe. Damit stellte sich auch die Frage nach dem Verhältnis von monarchischer Herrschaft u. christlicher Theologie u. nach dem Verhältnis von politischer u. kirchlicher Einheit sowie von M. u. Orthodoxie. – Der politische Raum der M. ist unabhängig von der tatsächlichen sozialen Stratifizierung der Bevölkerung u. den Möglichkeiten des herrscherlichen Zugriffs grundsätzlich binär kodiert: Dem Herrscher steht eine je unterschiedlich große Gruppe der Untertanen gegenüber. Der Monarch monopolisierte in je unterschiedlichem Maße personale Bindungen, aristokratische Traditionen, militärischen Erfolg, ökonomische Ressourcen, institutionelle Strukturen u. religiöses Charisma. Die Machtsphäre des Königs war für den gewöhnlichen Menschen nicht zugänglich, u. die direkte Kommunikation mit ihm nicht überall u. zu jeder Zeit möglich. Sieht man von jüdischen u. christlichen Konzeptionen ab, so galt der Monarch in der Antike als Mittler zwischen einer Gottheit oder einem Götterpantheon u. den Menschen. Er vertrat einerseits seine Untertanen gegenüber der göttlichen Macht u. andererseits die Gottheit gegenüber seinem Stamm oder Volk; er vermittelte der Gesellschaft göttliche Kraft u. göttlichen Segen. Sein Tod wurde als Unglück empfunden, da mit ihm die garantierte Ordnung unterging; deshalb musste die herrscherlose Zeit so kurz wie möglich sein. Der kritische Moment des Übergangs der Herrschaft von einem toten auf einen lebenden Monarchen sollte durch die besondere Ehrung des verstorbenen Herrschers, zB. in Form seiner Apotheose, oder durch spezifische Nachfolgeregelungen, wie etwa die agnatische Erbfolge, bewältigt werden. Wichtig war die Scheidung der zwei Körper des Herrschers (E. H. Kantorowicz, The king's two bodies [Princeton 1957]): Während der sterbliche der Person mit dem Tod verging, blieb der unverwesliche des Königtums erhalten. Diese Vorstellung, die sich bereits im Alten Orient u. in Ägypten fassen lässt, trug maßgeblich zur Scheidung von Person u. Amt u. zur Institutionalisierung monarchischer Herrschaft bei (vgl. u. Sp. 1125. 1160). – Häufig finden sich in den antiken Gesellschaften Vorstellungen von dem göttlichen Ursprung u. der Göttlichkeit des Monarchen. Im Anschluss an religionsgeschichtliche Konzeptionen der ‚Myth and Ritual'-Schule wird hierfür oft der Begriff des ‚Sakralkönigtums' verwendet (L. E. v. Padberg u. a., Art. Sakralkönigtum: RealLexGerm- Alt[2] 26 [2004] 179/234). Als charakteristisch gelten verschiedene Formen der Sakralität des Herrschers: Göttlichkeit aus eigenem Recht, göttliche Filiation, Beauftragung durch eine Gottheit, Mittlerrolle zwischen Himmel u. Erde, symbolische Nähe zum Numinosen sowie wundertätige u. heilbringende Fähigkeiten. Die sakrale Stellung des Königs fand im Herrschernamen ebenso Ausdruck wie in bestimmten Insignien u. im höfischen Zeremoniell. Der Vollzug kultischer Funktionen u. zeremonieller Handlungen wird als Merkmal seiner Sazerdotalität verstanden. Konstitutiv für das vorchristl. Sakralkönigtum war die Vorstellung, dass der König die *Epiphanie eines Gottes sei, seine irdische Macht einen Teil der den gesamten *Kosmos umfassenden Herrschaft darstelle u. er über ein Königsheil verfüge, das seine Untertanen vor Unheil u. Unbill bewahre, ihn im Kampf den Sieg erringen lasse u. seine persönliche Unverletzbarkeit garantiere (R. Gundlach / H. Weber [Hrsg.], Legitimation u. Funktion des Herrschers [1992]). Sakrale Elemente des altoriental. Königtums wurden im alten Israel ebenso rezipiert wie im frühen Griechenland u. wirkten über die hellenist. M. bis in die röm. Kaiserzeit (Ch. Auffarth, Der drohende Untergang [1991]). – Die christl. M. betonte die göttliche Erwählung des Herrschers, der als Mensch a Deo coronatus war. Monarchische Herrschaft gründete nicht mehr auf einem individuellen Recht wie der Geburt oder einer konstitutionellen Grundlage wie einer Wahl, sondern auf der Einsetzung durch Gott. Das Konzept des ‚Gottesgnadentums' implizierte, dass der Herrscher einerseits sakramental legitimiert wurde, sich andererseits dem göttlichen Recht unterstellen u. die Bewahrung der göttlichen Ordnung garantieren musste (*Gottesgnadentum). In seiner Person manifestierte sich die Gnade Gottes; das besondere Nahverhältnis zum christl. Gott war die Ursache, dass der Monarch Wunder tun, Schlachten entscheiden u. Unheil wehren konnte, verlangte aber zugleich die Darstellung eigener *Demut, um der Öffentlichkeit zu vermitteln, dass alle Herr-

schaft von Gott komme. Die Unterordnung des Monarchen unter göttliches Gesetz u. christliche Ordnungsvorstellungen hatte nicht die Vorstellung zur Folge, Gott beschränke die Macht des Königs, band ihn aber an religiöse u. konfessionelle Normen; dies konnte zu politischen Konflikten führen oder bestehende Konflikte verschärfen, denn der Widerstand gegen häretische Kaiser oder heterodoxe Entscheidungen war die Pflicht der Gläubigen (F. Kern, Gottesgnadentum u. Widerstandsrecht im frühen MA[3] [1962]). – Die politische Philosophie der Griechen beschäftigte sich mit der Begründung u. Begrenzung von Herrschaft sowie der Differenzierung verschiedener Herrschaftsformen. In der Antike lässt sich keine vollständige Säkularisierung der M. ausmachen. Dennoch hat die philosophische Theoriebildung den Diskurs über monarchische Herrschaft bis in die Gegenwart beeinflusst. Seit Aristoteles sind einerseits die Zahl der Herrschenden (M. oder Alleinherrschaft, Aristokratie oder Herrschaft der Wenigen, Demokratie oder Herrschaft des Volkes) u. andererseits die Qualität der Herrschaft (Orientierung am Allgemeinwohl oder am Eigennutz) Kriterien typologischer Unterscheidung (s. u. Sp. 1138/41). Die M. als gute Herrschaftsform wurde von der Tyrannis u. Despotie abgegrenzt, die als Formen einer unbeschränkten, Eigentum u. Recht nicht achtenden Herrschaftspraxis galten. Die Distinktion der Verfassungstypen wurde mit dem Modell eines permanenten Systemzerfalls u. eines zyklischen Kreislaufes verbunden. Reine Verfassungstypen wurden als instabil beschrieben, u. die Mischung zentraler Elemente monarchischer, aristokratischer u. demokratischer Natur wurde als conditio sine qua non der Systemstabilisierung erachtet. Der antike Verfassungsdiskurs schied zwischen der Institution der M. u. dem Individuum, das das Amt des Monarchen innehatte. Die Unantastbarkeit der M. wiederum war unabhängig von den persönlichen Qualitäten des jeweiligen Monarchen, sondern lag in der Institution begründet. Analog zum patriarchalischen Vorbild des guten Hausherrn (seit *Homer) u. unter Rückgriff auf philosophische Konzepte wurden die Tugenden des idealen Königs beschrieben (*Fürstenspiegel). In den sog. Stadtstaaten des Mittelmeerraumes können wir des öfteren den Übergang von monarchischen zu aristokratischen Herrschaftsformen nachvollziehen; das gilt nicht nur für griechische Poleis u. das frühe Rom (s. u. Sp. 1128/32. 1147/9), sondern auch für *Karthago, wo es offenbar nach dem Vorbild der phönizischen Städte einst Könige gab, die militärische u. sakrale Aufgaben versahen, später aber in die Strukturen des aristokratischen Verfassungsgefüges integriert wurden (Aristot. pol. 5, 10, 1316a 29/34; vgl. W. Ameling, Karthago [1993] 67/97). – M. fanden sich in der Antike keineswegs nur in Flächenstaaten, aber Flächenstaaten waren in der Regel monarchisch verfasst. Ausnahmen von dieser Regel bilden etwa Karthago (zumindest für den afrikan. Besitz) u. die röm. Republik, in kleinerer Dimension auch Rhodos. Die Etablierung territorialer Herrschaft beruhte meist auf militärischer Expansion; erfolgreiche Kriege stärkten die Rolle des Königs u. beschleunigten die Monopolisierung politischer, ökonomischer u. sozialer Mittel. Der Prozess der Territorialisierung ging in der Regel einher mit der Verdichtung von Herrschaft. Politische Pluralität wurde universaler Einheit untergeordnet. An die Stelle von patriarchalisch organisierten Alleinherrschaften traten Formen zentralisierter, verrechtlichter u. bürokratisierter M. Nach M. Weber manifestierte sich monarchische Herrschaft in der sozialen Praxis vor allem durch Verwaltung (aO. [o. Sp. 1113] 122f); die unterste Ebene der Verwaltung bildeten in der Regel als Bürgergemeinden verfasste Städte. Da in den Flächenstaaten administrative Kompetenzen nicht mehr überall von dem Monarchen ausgeübt werden konnten, beruhten sein Erfolg u. seine Durchsetzung auf loyalen Amtsträgern, die seine Willensbekundungen durchsetzten. Diese gehörten in der Regel den lokalen bzw. regionalen Eliten an, waren wichtige Akteure im System der Informationsvermittlung, nutzten die Spielräume zwischen Zentrale u. Peripherie u. stabilisierten durch ihre Kooperation das monarchische System. Parallel u. ergänzend existierten nicht selten klientele Verbindungen in Randzonen der Herrschaft, die sich dem Monarchen gegenüber als persönliche Treueverhältnisse repräsentierten. – Durch monarchische Herrschaft konnten politisch, sozial, kulturell, religiös u. ethnisch heterogene Gruppen u. Völker erfolgreich integriert werden. Auch monarchisch verfasste Gemeinwesen besaßen im Altertum Organe

u. Institutionen, die die aristokratische Elite repräsentierten u. politische Partizipation garantierten. Vor allem Höfe als Zentren der Macht dienten der herrschaftlichen Interaktion u. Repräsentation (vgl. A. Winterling [Hrsg.], Zwischen ‚Haus' u. ‚Staat'. Antike Höfe im Vergleich [1997]). Die Residenzen waren Orte der performativen Begründung u. Bestätigung monarchischer Herrschaft in Kunst, Literatur, Architektur, Festkultur u. Zeremoniell. Durch vielfältige Klientel-Beziehungen u. Patronage wurden elitäre Netzwerke konstituiert, in deren Mittelpunkt der Hof stand u. die auch entfernte Führungsgruppen u. Amtsträger an den Monarchen banden. Manifeste Statuskonkurrenz u. differenzierte Rangdemonstration kennzeichneten die Höfe; monarchische u. aristokratische Geltungsansprüche bedingten einander wechselseitig. Die symbolische Kommunikation von Herrschaft war jedoch nicht auf das höfische Milieu beschränkt, sondern ubiquitär; sie affirmierte die jeweilige Sozialordnung u. aktualisierte den Anspruch des Monarchen auf Gehorsam. – Monarchische Machtzentren waren Orte der Herrschaft; sie implizierten komplexe räumliche Strukturen, die den spezifischen Bedürfnissen des Herrschers entsprachen, zu wohnen, zu repräsentieren u. zu verwalten (Arnold). Zahlreich waren Formen u. Strategien, monarchische Herrschaft zu inszenieren u. zu visualisieren (*Herrscherbild). Die Institution der M. bedurfte grundsätzlich einer überzeugenden ikonographischen Formulierung, die sich an den performativen Akten der zeremoniellen Darstellung des Herrschers orientierte. Ziel war es, die Legitimität der Herrschaft zu begründen u. sich von Willkürherrschaft (Tyrannis oder Despotie) abzugrenzen, indem die Bindung an weltliches u. göttliches Recht betont wurde. In dieser Hinsicht war der Monarch im Altertum nie legibus solutus; er stand nur über demjenigen Recht, dessen Quelle er selbst war. Die Beziehung zwischen Herrscher u. Beherrschten war durch Reziprozität gekennzeichnet. Der Monarch hatte keine uneingeschränkte Verfügungsgewalt über Personen, sondern bedurfte eines Mindestmaßes an Akzeptanz u. Konsens. – Der monarchischen Repräsentation kam auf Grund ihrer Sichtbarkeit u. Performativität herausragende Bedeutung zu: Spezifische Rituale wie Investitur u. Zeremoniell banden eine unterschiedliche Zahl von Akteuren in das Geschehen ein u. bestätigten im Vollzug die jeweilige Ordnung. Der Monarch musste im Zentrum des politischen Geschehens in seiner überragenden Rolle als Regent, Feldherr, Gesetzgeber u. gegebenenfalls Priester präsent sein; seine Gegenwart war das ideale Instrument, um seinen Herrschaftsanspruch Untertanen u. Konkurrenten zu kommunizieren. Das ‚royal image' konnte nicht nur in seiner konkreten Ausgestaltung in der Skulptur oder auf *Münzen, sondern auch indirekt durch *Briefe, Verlautbarungen, Erlasse u. Gesetze vermittelt werden. Monarchische Herrschaft war soziale Praxis u. symbolische Repräsentation zugleich. Die Reduktion von Sinngehalten in visuellen u. verbalen Symbolen u. die Variabilität ihrer Verweisstrukturen stabilisierten u. integrierten die jeweiligen politischen u. sozialen Systeme (Hekster / Fowler: dies. 9/38). – Monarchische Herrschaft integrierte immer die Familie, den Clan oder die Dynastie des Herrschers u. sicherte den Angehörigen eine herausragende soziale u. meist auch politische Position. *Frauen konnten bisweilen monarchische Herrschaft ausüben, wenn sie (wie etwa in Ägypten, den hellenist. Reichen u. in Byzanz) nach dem Tod ihres königlichen Gemahls u. in Zeiten politischer Instabilität die Regentschaft für den unmündigen Thronfolger übernahmen. Hier verbanden sie die beiden Rollen der Mutter u. der Herrscherin. Wichtige Funktionen kamen ihnen in der Sicherung der dynastischen Sukzession u. der monarchischen Repräsentation zu. Deshalb trugen sie bestimmte Ehrennamen, wie etwa βασίλισσα in der hellenist. Welt u. Augusta in der röm. Kaiserzeit. In den patriarchalisch verfassten Gesellschaften der Alten Welt blieben ihr Einfluss u. ihre Macht fast durchweg auf ökonomische Ressourcen u. soziale Netzwerke, nicht auf direkte politische Interaktion gegründet (M. H. Dettenhofer [Hrsg.], Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt [1994]; E. Hartmann, Frauen in der Antike [2007]).

II. Begriffe. Μοναρχία bezeichnete entsprechend der Wortbedeutung eine Regierungsform, in der ‚ein einziger Herrscher aller ist' (Aristot. rhet. 1, 8, 1366a 1: εἷς ἁπάντων κύριός ἐστιν). Bereits seit homerischer Zeit wird die Herrschaft des einen positiv abgegrenzt von der Herrschaft vieler,

der πολυκοιρανίη (Hom. Il. 2, 204). Das Wort μοναρχία ist zuerst bei Alkaios belegt (frg. 6a, 27 Lobel / Page = 122, 27 Diehl), μόναρχος bei Solon (frg. 9, 3 [2, 145 West²] = 10, 3 Diehl) u. Theognis (1, 52); die beiden Wörter bezeichnen die politische Herrschaft eines Einzelnen u. werden synonym zu τυραννίς u. τύραννος verwendet (Ch. Meier, Die Entstehung des Begriffs ‚Demokratie'³ [1977] 26). Μοναρχία ist die früheste Bildung eines Abstractums, das als Bezeichnung für eine Herrschaftsform verwendet wurde (Cobet 51f). Des Weiteren finden μοναρχία u. μόναρχος, wie auch das Verb μοναρχέω (vgl. Pind. Pyth. 4, 165f), Verwendung für die Charakterisierung der Herrschaft mythischer Könige; sie haben die Bedeutung von βασιλεία, βασιλεύς u. βασιλεύω (vgl. Martin, M. 134). Nachfolgend wird deshalb auch dieses Wortfeld untersucht u. M. bzw. Monarch synonym mit Königtum bzw. König verwendet. Die verfassungstheoretischen Diskussionen des 4. Jh. vC. machten μοναρχία zu einem moralisch neutralen Gattungsbegriff, der jede Form der Alleinherrschaft beschrieb (Plat. polit. 291e; Aristot. pol. 3, 5, 1279a 32/5). Selten sind die Belege für μόναρχος als Titel eines *Magistraten, wie etwa auf der Sporadeninsel Kos in hellenistischer Zeit (zB. Dit. Syll.³ 1012; vgl. S. M. Sherwin-White, Ancient Cos [Göttingen 1978] 187/99). – Das lat. Äquivalent monarchia (vgl. A. Lumpe, Art. monarchia: ThesLL 8 [1936/66] 1400, 20/60) ist zunächst nicht im verfassungsrechtlichen Kontext zu greifen, sondern in den trinitätstheologischen Diskussionen bei Tertullian (vgl. adv. Prax. 3, 2/6; 4, 1/3; 8, 7; 9, 1; 10, 1/6; 20, 1). Tertullian gibt in diesem Kontext die erste lat. Definition des politischen Begriffes: Monarchiam nihil aliud significare scio quam singulare et unicum imperium (ebd. 3, 2). Die sekundäre Übertragung auf die politische Alleinherrschaft ist seit dem 4. Jh. nC. geläufig u. sowohl in christlichen wie paganen Quellen fassbar (vgl. zB. Hist. Aug. vit. Max. Balb. 14, 4; Hieron. chron. zJ. 32 vC. [GCS Eus. 7, 163]); monarchia wird wie regnum u. principatus verwendet. So heißt es dann Isid. Hisp. orig. 9, 3, 23: Monarchae sunt, qui singularem possident principatum. Der Begriff ist positiv konnotiert u. wird schließlich auch auf den kirchl. Herrschaftsbereich übertragen (Hilar. ep. 7, 1 [140 Thiel]: in provincia, quae ad monarchiam tuam pertinet). Dass auch der Antichrist als Monarch der ganzen Welt bezeichnet wird (PsOrig. tract. 18 [195 Batiffol / Wilmart]: ipse solus toto orbe monarchiam habiturus est), stellt die Ausnahme von der Regel dar. – In griechischen Quellen der hohen u. späten Kaiserzeit findet sich μοναρχία als Bezeichnung des röm. Prinzipats u. ist gleichbedeutend mit βασιλεία (zB. Dio Cass. 53, 17, 1; Herodian. 1, 1, 4; Zos. 1, 6, 3; 3, 32, 4. 36, 3; 4, 54, 3). Plutarch verwendet μοναρχία bzw. μόναρχος auch zur Beschreibung der röm. Diktatur (Plut. vit. Caes. 37, 2; vit. Cam. 18, 6). – Die Könige des frühen Roms werden in der lat. Überlieferung als reges bezeichnet, deren Herrschaft heißt regnum (s. u. Sp. 1148). Die griech. Quellen sprechen von βασιλεύς u. βασιλεία. Die Herrschaft des Augustus hingegen wird im Lat. principatus genannt, der Herrscher princeps (s. u. Sp. 1151). Fester Bestandteil des Kaisernamens sind von Beginn des Prinzipats an der Caesar- u. Augustustitel. Das praenomen imperatoris trägt der Kaiser seit Vespasian regelmäßig; im 2. Jh. nC. wird imperator zusammen mit Caesar titular vor den eigentlichen Namen des Herrschers gesetzt. – Seit dem Anf. des 4. Jh. nC. wurde der röm. Kaiser, der in offiziellen Dokumenten des griechischsprachigen Ostens αὐτοκράτωρ hieß, auch βασιλεύς genannt, nichtrömische (‚barbarische') Herrscher u. Stammesfürsten hingegen ῥῆξ (rex). Βασιλεύς blieb weiterhin die Bezeichnung für den Perserkönig (G. Rösch, Ὄνομα βασιλείας [Wien 1978]). An die Stelle der röm. Kaisertitulatur Αὐτοκράτωρ, Καῖσαρ, Σεβαστός (= Imperator, Caesar u. Augustus) trat in offiziellen Dokumenten erst unter Herakleios Βασιλεύς; in einer Novelle aus dem Jahr 629 nC. nannte er sich selbst Βασιλεύς (J. Konidaris, Die Novellen des Kaisers Herakleios: Fontes Minores 5 [1982] 84). – Βασιλεύς wird als griechisches Lehnwort für ‚König' u. ‚Kaiser' auch in Talmud u. Midraschim verwendet (S. Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum [1899] 161 s. v. bᵉsilios; zu weiteren Lehnwörtern in der rabbin. Lit. [ṭīrunjā u. ṭirun] J. Levy, Wb. über den Talmudim u. Midraschim 2 [1924] 157). – Für weitere Begriffe monarchischer Herrschaft s. u. Sp. 1123/5. 1126/31. 1148.

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient, Ägypten u. Iran. a. Alter Orient. Für die Reiche des Alten Orients u. Ägyptens sind unterschiedliche, zeitlich u. regional zu differenzie-

rende Formen monarchischer Interaktion, Kommunikation u. Repräsentation bezeugt. Könige herrschten über Stadtstaaten, kleine oder größere Reiche oder weitläufige Imperien. Von entscheidender Bedeutung für die Sicherung monarchischer Herrschaft waren die Einbindung des Königs in seine Familie (bzw. seinen Clan) u. der Aufbau dynastischer Traditionen. Seine herausragende Stellung wurde durch militärisch-politische Erfolge u. seine Nähe zu den Göttern legitimiert. Vielfältig waren die Interdependenzen zu den gesellschaftlichen u. politischen Eliten der beherrschten Territorien. Im 3. Jtsd. vC. entstanden in Mesopotamien u. Anatolien monarchische Territorialstaaten, die durch die erfolgreiche Hegemonialpolitik einzelner Könige dynamisch expandierten u. in denen absolute Herrschaft mit Hilfe einer zentralisierten Bürokratie ausgeübt wurde. Es kam zu dauerhaften Dynastiebildungen u. Ritualen der Sukzession, um destabilisierende Usurpationen zu verhindern. Kritik an einzelnen Herrschern ist bezeugt, die M. als Herrschaftsform wurde jedoch nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Je spezifische Elemente einer Herrscherideologie lassen sich (nicht zuletzt anhand der Herrschaftstitulatur) rekonstruieren, die die Herkunft des Königs, seine Investitur, die Annahme eines Thronnamens u. Vermählung, die Rolle der Herrscherin, seine Bedeutung im Kultus u. in der Rechtssprechung, seine Bestattung u. seine postmortale Existenz, die Sukzession auf dem Thron u. die Dynastiesicherung umfassen (M.-J. Seux, Art. Königtum: Reallex-Assyr 6 [1980/83] 140/73). Konzepte monarchischer Herrschaft wurden ikonographisch kommuniziert u. waren Gegenstand religiöser Diskurse. Eine verfassungsrechtliche Theorie monarchischer Herrschaft lässt sich indes nicht nachweisen. – Charakteristisch ist die Verschränkung von persönlicher Herrschaft u. religiöser Legitimation: Die Monopolisierung politischer, militärischer, administrativer u. wirtschaftlicher Kompetenzen wurde durch die besondere Nähe des Herrschers zur Gottheit charismatisch legitimiert u. im religiösen Weltbild verankert (vgl. Ph. Jones, Divine and non-divine kingship: D. D. Snell [Hrsg.], A companion to the Ancient Near East [Oxford 2005] 352/65). Der Monarch galt als Sohn, Geschöpf oder Repräsentation einer Gottheit. Das sumerische wie das akkadische Königtum wurden als ,vom Himmel herabgekommen' beschrieben. Die Identifikation mit einer spezifischen Gottheit war eher selten, die Divinisierung nach dem Tode möglich (so im Hethiter-Reich). Die Dauerhaftigkeit monarchischer Herrschaft wurde in Mesopotamien durch die Vorstellung der göttlichen Erwählung u. Bestätigung des Herrschers ausgedrückt, dessen sterblicher Körper zwar mit seinem Tod verging, der aber in seinen Bildern u. Statuen u. in seinen Nachfolgern fortlebte (H. Niehr, Ein Beitrag zur Konzeption des Königtums in Ugarit: R. Rollinger / B. Truschnegg [Hrsg.], Altertum u. Mittelmeerraum [2006] 161/82). Das altoriental. *Epos verkündete die Botschaft, dass trotz aller Wechselfälle der Zeitläufe u. des Todes der Könige die Institution des Königtums erhalten blieb (vgl. Keret-Epos; dt. Übers.: Text. Umw. AT 3, 6 [1997] 1213/53). Der Alleinherrscher, seine Familie u. sein Hof waren eng mit den kultischen Praktiken u. religiösen Zeremonien verbunden, hatten (auch ökonomisch) für Tempel u. Palast zu sorgen u. waren für das Wohlergehen des Landes u. der Bevölkerung verantwortlich. In Zeiten der Krise konnten sie durch ,Ersatzkönige' substituiert werden, die nach der Bewältigung der gefährlichen Situation wieder abgesetzt wurden (D.-O. Edzard u. a., Art. Herrscher: ReallexAssyr 4 [1975] 334/67). – Irdisches Königtum u. göttliche Königsherrschaft waren im Alten Orient eng aufeinander bezogen. Allerdings sind regionale u. inhaltliche Differenzierungen notwendig: Der Monarch konnte als Gott verehrt u. zum Objekt des Kultes werden; er war aber auch der Repräsentant seiner Untertanen gegenüber der Gottheit. Er war kein Herrscher aus eigener Herrlichkeit, sondern er bedurfte grundsätzlich der Legitimation durch die Götter; seine Macht erschien nicht absolut, sondern vielmehr begrenzt (W. Röllig, Zum ,Sakralen Königtum' im Alten Orient: B. Gladigow [Hrsg.], Staat u. Religion [1981] 114/25). Mit der Institution des Königtums war das Herrschaftswissen eng verbunden, d. h. die Fähigkeit des Herrschers, mit der Götterwelt zu kommunizieren (B. Pongratz-Leisten, Herrschaftswissen in Mesopotamien. Formen der Kommunikation zwischen Gott u. König im 2. u. 1. Jtsd. vC. [1999]). Im assyr. Kontext ist der Herrscher ,Hüter der Weltordnung' (S. Maul, Der assyr. König. Hüter der Weltordnung: K.

Watanabe [Hrsg.], Priests and officials in the Ancient Near East [Heidelberg 1999] 201/14). ‚König' war auch ein Götterepitheton (K. Tallquist, Akkadische Götterepitheta [1938] 232/40). Die souveräne Herrschaft eines Gottes über Himmel u. Erde, Menschen u. andere Götter konnte durch den Königstitel verdeutlicht werden. Im babyl. Schöpfungsepos wurde Marduk von den Göttern mit den Worten Marduk šarru(m) als König ausgerufen (Taf. 4, Z. 25; dt. Übers.: Text. Umw. AT 3, 4 [1994] 584); im ugaritischen Pantheon war El grundsätzlich der König. Ba'al erhielt durch seinen Sieg über Jam den Königstitel verliehen u. bezog sein ‚Haus', d. h. seinen Palast oder Tempel (W. G. E. Watson / N. Wyatt [Hrsg.], Handbook of Ugaritic Stud. [Leiden 1999] 537/49).

b. Ägypten. In Ägypten vermittelte seit dem ausgehenden 4. Jtsd. vC. der Träger des Königtums, der ‚Pharao', zwischen Himmel u. Erde, Göttern u. Menschen (R. Gundlach, Der Pharao u. sein Staat [1998]). Er vertrat sein Volk vor den Göttern, kümmerte sich um seine Untergebenen u. förderte seine Beamten. Das zentralisierte ägypt. Königtum bestand trotz Bürgerkrieg u. Fremdherrschaft, trotz innen- u. außenpolitischer Wechselfälle bis zur röm. Provinzialisierung des Landes fort. Der entscheidende Grund der institutionellen Stabilität war die feste Einbindung des Herrschers in die kosmische Ordnung. Bei seiner Investitur erhielt er das ‚Königsprotokoll' mit den fünf königlichen Namen, die ihn als legitimen Thronerben u. als Herrscher des Gesamtreiches auswiesen. Der ägypt. König stellte bei seiner Thronbesteigung die Ma'at, die korrekte Ordnung des Lebens u. der Welt, her u. sorgte durch seine erfolgreichen Taten u. sein kultisches Handeln für ihre Bewahrung (J. Assmann, Ma'at [1990] 127f. 243/5). Als Hirt seines Volkes besiegte er die äußeren Feinde u. sorgte für Prosperität im Inneren. Das ägypt. Königsheil manifestierte sich in den regelmäßigen Überschwemmungen des *Nils u. in der Fruchtbarkeit des Bodens (ebd. 220/8). – Der ‚Pharao' galt als Repräsentant, Abbild u. Erbe der Götter. Göttlicher u. königlicher Willen bildeten in dieser Vorstellung eine untrennbare Einheit. Man schied, wie es scheint, zwischen der Person des Herrschers u. der Institution des Königtums: Der Pharao selbst wurde nicht einem Gott gleichgesetzt, wohl aber seinem Königtum göttliche Qualität zugebilligt. Sein Verhältnis zu den Göttern beruhte auf Reziprozität: Was der König wirkte, war Gabe der Götter oder ihre Gegengabe für den korrekten Vollzug der Kultpraxis (J. Blumenthal, Art. Königsideologie: LexÄgypt 3 [1980] 526/31). – Der König als irdische Erscheinungsform des ‚Horus' u. als ‚Sonnengott auf Erden' war der Ausgangspunkt für die Genese administrativer Strukturen u. gesellschaftlicher Institutionen (*Horos). Der ‚Pharao' verkörperte seit frühester Zeit den Staat u. wahrte im Auftrag der Götter die politische, religiöse, soziale u. ökonomische Ordnung. ‚Von ihm hängen letztlich Bestand u. Wohlergehen von Himmel u. Erde, von Natur u. Menschheit ab. Mit seinem Tode wird er nicht aus seiner Herrscherpflicht entlassen, sondern er wirkt im Jenseits u. aus dem Jenseits heraus Ordnung stiftend. Verbindende Klammer von Diesseits u. Jenseits ist die ständige kultische Kommunikation mit dem im Diesseits regierenden König. Deren Grundlage wird im Rahmen der Grablege u. des Totenkultes für die verstorbenen Könige geschaffen' (R. Gundlach, Das Tal der Könige u. Saint-Denis: H. Guksch u. a. [Hrsg.], Grab u. Totenkult im Alten Ägypten [2003] 240).

c. Iran. Auch auf dem Gebiet des Iran (*Persien I) gab es sehr unterschiedliche Formen monarchischer Herrschaft. Die Mederkönige stützten ihre Macht auf konföderal organisierte Stammesverbände; zur Genese eines institutionalisierten Königtums scheint es nicht gekommen zu sein (R. Rollinger, Das medische Königtum u. die medische Suprematie im 6. Jh. vC.: Lanfranchi 63/85). Die benachbarten Achaimeniden hingegen setzten unter dem Einfluss des assyr. Vorbildes auf den administrativen u. ideologischen Aufbau einer absoluten Herrschaft, die sich durch bestimmte Rituale (Proskynese bzw. Prostration) u. Insignien (Ornat, Throne, Kronen) den Untertanen eindrucksvoll darstellte. Hier herrschte der ‚Großkönig' oder der ‚König der Könige' (in den griech. Quellen βασιλεὺς ὁ μέγας [Herodt. 1, 188], ὁ βασιλεύς [ebd. 1, 132. 137; Aristot. pol. 5, 3, 1304 13] oder, häufiger, nur βασιλεύς [Aeschyl. Pers. 5. 144; Aristoph. Ach. 61; Thuc. 8, 48; vgl. IG 2^2, 141: βασιλῆς βασιλέως]) über ein gewaltiges Reich von der kleinasiat. u. syr. Küste über Armenien u. das iran. Hochland nordwärts bis zum Oxus (Amudarja) u. ostwärts bis zum Indus (vgl. J.

Wiesehöfer, Das antike Persien [1993] 19/23). Krönungsort war Pasargadai, das Königszeremoniell wird, zumindest in der griech. Überlieferung, als rite de passage geschildert (Plut. vit. Artax. 3, 1f). Schon ihre Herrschaftstitulatur dokumentierte ihre weitreichenden politischen Ansprüche. Der Monarch stand im Mittelpunkt eines vielfach stratifizierten u. differenzierten Herrschaftssystems, das Familienmitglieder, den Hofstaat, die Armee u. die Untergebenen auf seine auch religiös u. zeremoniell überhöhte Person ausrichtete. Auf Grund der schwierigen Quellenlage sind allerdings die polyethnischen, staatl.-administrativen u. sozialökonomischen Strukturen des Achaimenidenreiches in der Forschung kontrovers. Aufschlussreich ist die sog. Behistuninschrift, d. h. der ‚Tatenbericht' Dareios' I aus der Zeit nach 520 vC., die bildlich u. epigraphisch die Herrschaft des Großkönigs durch seine dynastische Provenienz, seine militärischen Erfolge u. sein gerechtes Handeln legitimiert (Corpus Inscriptionum Iranicarum 1, 1, 1. 2, 1. 5, 1; dt. Übers.: Text. Umw. AT 1 [1982/85] 419/50). – Das Achaimenidenreich war weder, wie es in den griech. Quellen hieß, eine ‚Despotie' noch, wie ein Teil der Forschung behauptete, ein ‚Koloss auf tönernen Füßen' (H. Bengtson, Griech. Gesch. von den Anfängen bis in die röm. Kaiserzeit [1950] 337). Der ‚Großkönig' herrschte nur über die Persis direkt; die anderen abhängigen Gebiete wurden mit einem relativ geringen Aufwand an Herrschaftsmitteln kontrolliert. Lokale Autonomie, eine vorzügliche Infrastruktur u. die Dezentralisierung von Kompetenzen auf der einen u. die effiziente Kontrolle durch die zentralisierte Bürokratie sowie die mediale Inszenierung der großen Nähe des Herrschers zu den Göttern auf der anderen Seite wirkten in dem Vielvölkerstaat systemstabilisierend. Das Amt des Königs hob ihn in einen Bereich, der es ihm erlaubte, zwischen Göttern u. Menschen zu kommunizieren (R. Rollinger, Herrscherkult u. Königsvergöttlichung: L.-M. Günther / S. Plischke [Hrsg.], Stud. zum vorhellenist. u. hellenist. Herrscherkult [2011] 11/54). Sinnfälligen Ausdruck gewann die Herrschaft des Großkönigs in der Versammlung des Reichsheeres sowie im Aufmarsch der Abgaben u. Geschenke bringenden Vertreter der Reichsteile (*Aurum coronarium). Die wirtschaftliche, soziale u. kulturelle Integration provinzialer Eliten gelang trotz der Beibehaltung regionaler Spezifika (wie Sprachen u. Kulte), da sie (wohl mit Ausnahme von Ägypten) in dem Großkönig nicht einen Fremdherrscher, sondern den gottgesandten u. gottgewollten Garanten politischer Stabilität, sozialer Ordnung u. wirtschaftlicher Prosperität sahen (P. Briant, Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre [Paris 1996] 177/368). – Der zeitweilige oder endgültige Verlust einzelner Provinzen (sog. Satrapien) an der Peripherie oder die Ambitionen einzelner Satrapen waren weit weniger gefährlich für die Existenz des Reiches als Auseinandersetzungen innerhalb des Königshauses, das die eigentliche Stütze der monarchischen Herrschaft erst der Achaimeniden, dann der Parther u. schließlich der Sasaniden bildete (Abka'i-Khavari). Das sasanidische Königtum verstand sich als Mittlerinstanz zwischen Himmel u. Erde. Die Investitur u. Krönung der Könige erfolgte in Anwesenheit der königlichen Familie, der Großen des Reiches u. des Hofstaates. Im Gegensatz zu den Achaimeniden scheint der Krönungsort der Sasaniden nicht festgelegt gewesen zu sein. Die Herrscher förderten den zoroastrischen Kult, unterstützten die Priester u. verwalteten das Feuer, das als ‚Königsfeuer' auch für lebende u. verstorbene Mitglieder der Königsfamilie gestiftet wurde. Dynastische Deszendenz, militärische Leistungen u. göttliche Sendung betonte Schapur I in seiner dreisprachigen (mittelpers., parthisch u. griech.) Inschrift an einem Felsrelief in der Nähe von Persepolis, den sog. Res gestae divi Saporis (M. Back, Die sassanidischen Staatsinschriften [1978] 284/371; vgl. Canepa 53/78). Der ‚König der Könige von Iran u. Nicht-Iran' (Šâhân šâh Êrân ud Anêrân; griech. βασιλεὺς βασιλέων Ἀριανῶν καὶ Ἀναριανῶν) sah sich als Spross der Götter u. durch sein herrscherliches Charisma, das xvarrah (griech. ἡ Περσῶν τυχή; Plut. vit Alex. 30, 8), zur universalen Herrschaft berufen (H. Börm, Das Königtum der Sasaniden: Klio 90 [2008] 423/43).

II. Griechenland. Im Unterschied zu den monarchisch geprägten Kulturen des Orients hatten die Griechen seit dem 8. Jh. vC. neue Formen kollektiver Herrschaftspraxis entwickelt, die die Machtansprüche einzelner beschnitten u. dadurch zur Genese bürgerstaatlicher Ordnungen beitrugen. Eine aristokratische Kultur entstand nicht um der

Herrschaft willen, sondern um der Freiheit willen (Ch. Meier, Kultur, um der Freiheit willen [2009]), in der soziale u. politische Exzellenz durch den Dienst an der Gemeinschaft, nicht durch göttliches Recht oder dynastische Sukzession begründet wurde. So bezeichnete βασιλεία in der Regel ein Jahresamt u. nicht monarchische Herrschaft (Carlier 325/484). Erinnerungen an fiktive Königsgeschlechter aus der hellenischen Frühzeit, die fast alle städtischen Lokalgeschichten kennen (Paus. 9, 1, 2), blieben indes im *Mythos u. in der Literatur lebendig (etwa die Labdakiden in Theben oder die Kekropiden in Athen). – Eine Ausnahme stellte Sparta dar, wo sich das Doppelkönigtum der Eurypontiden u. Agiaden halten konnte; es war erblich u. hatte, wie schon die Bezeichnung des spartanischen Königs als ἀρχαγέτας zeigt, seinen Ursprung in der militärischen Führung (Carlier 240/324). Des Weiteren ist das Königtum in Gebieten am Rande der griech. Welt bezeugt, in denen sich die Entwicklung der Polis aus politischen oder topographischen Gründen verzögerte, so in Epirus (S. Funke, Aiakidenmythos u. epeirotisches Königtum. Der Weg einer hellenischen M. [2000]) u. Makedonien, wo die monarchische Herrschaft des βασιλεύς (vgl. Herodt. 8, 137f; 9, 44; Thuc. 2, 99) wenig institutionalisiert war (M. Errington, The nature of the Macedonian state under the monarchy: Chiron 8 [1978] 77/133; M. B. Chatzopoulos, Macedonian institutions under the kings [Athens 1996]; C. J. King, Macedonian kingship and other political institutions: J. Roisman / I. Worthington [Hrsg.], Ancient Macedonia [Malden 2010] 373/91). Die spezifische Form des Königtums auf Zypern lässt sich weder aus griechischen noch altorientalischen Vorbildern deduzieren, sondern stellt offenbar eine eigene Schöpfung dar; Einflüsse der phönikischen Stadtkönigtümer sind denkbar. In der monarchischen Repräsentation imitierten die zyprischen Herrscher die pers. Großkönige u. die ägypt. Pharaonen (M. Iacovou, From the Mycenaean ‚qa-si-re-u' to the Cypriote ‚pa-si-le-wo-se'. The ‚basileus' in the kingdoms of Cyprus: S. Deger-Jalkotzy / I. S. Lemos [Hrsg.], Ancient Greece [Edinburgh 2006] 315/35). Wo Könige in der griech. Welt der vorhellenist. Zeit ihre Position verteidigten, stützten sie sich auf ein militärisches Kommando, unangefochtene Autorität in Rechtsprechung u. Kultus sowie persönliches oder dynastisches Charisma. – Eine völlig neue Entwicklung begann mit der Herrschaft *Alexanders d. Gr., der das makedonische u. griech. Königtum durch die Integration persischer Formen monarchischer Repräsentation grundlegend veränderte u. einen Idealtypus königlicher Herrschaft schuf, der in den folgenden Jhh. von überragender Bedeutung war. Da die Polis als Verband kollektiv verantwortlicher Bürger nicht weiterhin alleiniger Bezugspunkt politischer Theorie war, konnten neue anspruchsvolle M.konzeptionen entwickelt werden, die den Rahmen des Stadtstaates transzendierten.

a. Mykene. Die frühesten Zeugnisse für eine monarchische Institution auf griechischem Boden finden sich in den Linear B-Texten der mykenischen Zeit (Carlier 1/134; I. M. Shear, Kingship in the Mycenaean world and its reflections in oral tradition [Philadelphia 2004]). An der Spitze der gesellschaftlichen Pyramide stand ein wa-na-ka (ἄναξ) genannter Herr des Palastes, der eine funktional differenzierte Verwaltung u. ein komplexes System ökonomischer Produktion u. Distribution kontrollierte, aber auch priesterliche Aufgaben ausübte, über besonderen Grundbesitz verfügte (te-me-no [τέμενος]) u. von einem ra-wa-qe-ta (λαγέτας) begleitet wurde. Der qa-si-re-u, der etymologisch als eine Vorstufe des klass.-griech. βασιλεύς zu fassen ist, hatte zwar eine herausgehobene Rolle innerhalb der mykenischen Gesellschaft inne, aber keinen Rang an der Spitze der komplexen palatialen Hierarchie, der mit dem eines Königs verglichen werden könnte. Seit M. I. Finley ist die Herrschaftsform immer wieder mit den monarchischen Palastkulturen des Alten Orients verglichen worden (Homer and Mycenae. Property and tenure: Historia 6 [1957] 133/59). Allerdings fehlen eindeutige Zeugnisse monarchischer Repräsentation; der Befund ist unterschiedlich erklärt worden u. hat auch zu der Hypothese geführt, dass wa-na-ka nicht Herr des Palastes, sondern vielmehr ein Gott gewesen sei u. der ‚Palast' nicht als politisches Herrschaftszentrum, sondern als Ort kultischer Kommunikation interpretiert werden müsse (T. Schmitt, Kein König im Palast: HistZs 288 [2009] 281/346). Die gelehrten Diskussionen um die Beschreibung der Herrschafts- u. Sozialformen der spätbronzezeitlichen Gesell-

schaften in Griechenland u. auf *Kreta sind offenkundig noch nicht abgeschlossen.

b. 8. u. 7. Jh. Archäologische Zeugnisse spiegeln unterschiedliche politische u. soziale Ordnungsstrukturen; ihre Interpretation ist indes kontrovers. Die literarischen Quellen, allen voran *Homer u. *Hesiod, prägen kein traditionsstiftendes Abstraktum für Alleinherrschaft. Statt dessen ist die Herrschaft einzelner im Kontext komplexer personaler Strukturen beschrieben. In den homerischen Epen wird der Herrscher sowohl in politischen wie in kultischen Kontexten ἄναξ genannt, dem sprachgeschichtlich die Form wanax vorausgegangen ist. Dem ἄναξ λαῶν verlieh Zeus selbst die Insignien seiner Herrschaft: Szepter u. Gesetz (Il. 9, 98f). Darüber hinaus findet das Wort βασιλεύς Verwendung, das im späteren Griech. einen König bezeichnet (P. Carlier, ἄναξ u. βασιλεύς in the Homeric Poems: Deger-Jalkotzy / Lemos aO. 101/9). Es ist ein häufig für die homerischen Helden gebrauchter Titel, der allerdings keinen souveränen Monarchen, sondern eher einen ‚Gemeindeältesten' charakterisiert. Unstrittig ist, dass hiermit eine Führungsrolle umschrieben wird (wie die des Herrn eines οἶκος), aber ungeklärt ist, ob den Belegen entnommen werden kann, dass diese Position bereits in einem Amt institutionalisiert war. Der Plural βασιλῆες kennzeichnet die Mitglieder einer Gruppe von mehr oder weniger Gleichrangigen, denen ein βασιλεύτατος (Il. 9, 69) oder ein βασιλεύς vorsteht (zB. Od. 8, 390f). Das epische Königtum, das in Ilias u. Odyssee durchaus unterschiedlich dargestellt ist, war im Prinzip erblich (zB. Il. 2, 185f), doch existierte kein Automatismus dynastischer Sukzession. Dem homerischen βασιλεύς oblag es, Bündnisse zu schließen, er besaß Privilegien wie den Anspruch auf den Ehrenanteil der Beute u. versah religiöse u. richterliche Funktionen (Carlier 136/230). Vor allem sollte er den Oberbefehl über das Heer führen, denn ‚nichts Gutes bringt die Herrschaft vieler; einer sei Herrscher' (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. εἷς κοίρανος ἔστω), wie es mit Blick auf den Kampf der Griechen gegen Troja heißt (Il. 2, 204). Πολυκοιρανίη ist damit eindeutig negativ konnotiert; dem Begriff entgegengesetzt sind die deutlich positiv verstandenen Wendungen εἷς κοίρανος, εἷς βασιλεύς u. εὐηγησίη (Od. 19, 114). Doch das vermeintliche panhellenische Königtum Agamemnons hat bereits G. Jachmann als ‚ein Königtum von Dichters Gnaden' enttarnt (Das homerische Königtum: Maia 6 [1953] 241/56). – Alle Führungsaufgaben des homerischen βασιλεύς konnten auch von anderen βασιλῆες, einzeln oder im Kollektiv, wahrgenommen werden. Die Epen trennen nicht eindeutig zwischen dem ‚König' u. anderen Mitgliedern einer sozialen u. politischen Elite. Diese semantische Ambivalenz spiegelt einen sozialen Transformationsprozess, in dessen Verlauf die stratifizierte Elite mit einem (zumindest kurzzeitigen) primus inter pares an der Spitze von der egalitären Elite der ἄριστοι ersetzt wurde, die nicht ein ‚monarchisches', sondern ein ‚kollektives' Herrschaftsmodell umzusetzen versuchten (E. Stein-Hölkeskamp, Adelskultur u. Polisgesellschaft [1989] 15/56). Die meisten βασιλεῖς der archaischen u. klass. Zeit in den griech. Poleis waren jährlich gewählte oder erloste Beamte, die religiöse Aufgaben wahrnahmen u. sakrale Befugnisse hatten (*Los); bisweilen treten richterliche Kompetenzen hinzu (für Athen vgl. Aristot. resp. Ath. 57, 1/4). – Hesiod bestätigt in ‚Werke u. Tage' die Leitungs- u. Ordnungsfunktionen der βασιλεῖς; er ermahnt die großen Landbesitzer, Recht u. Gesetz zu beachten (258/64), u. definiert ihre Rolle im politisch-sozialen Integrationsprozess der früharchaischen Siedlungsverbände (U. Walter, An der Polis teilhaben [1993] 29/88). Hesiod beschreibt zugleich eine hierarchische kosmische Ordnung, deren Garant Zeus, der ‚König der Götter' (θεῶν βασιλεύς), ist (theog. 886; op. 668). Die monarchische Herrschaft fand damit ihre Heimstatt in der Götterwelt. Der Begriff βασιλεύς dokumentierte den alle u. alles überragenden Anspruch seiner Herrschaft (vgl. auch Aeschyl. Pers. 532/6).

c. 6. u. 5. Jh. Zur Entstehung abstrakter Verfassungstermini kam es bei der Ausbildung stadtstaatlicher Strukturen, die die politische Teilhabe größerer Bevölkerungsteile ermöglichten. In diesem Prozess spielten die Adligen eine zentrale Rolle. Sie begründeten ihre herausgehobene Stellung nicht primär durch Abstammung u. Herkunft, sondern durch Leistungen (auf dem Schlachtfeld, im sportlichen Wettkampf u. für die Polis). Aber eine extreme Steigerung adliger Machtentfaltung gefährdete nicht nur den Zusammenhalt, sondern brachte im 7. u. 6. Jh. vC. in zahlreichen Poleis des griech. Mut-

terlandes u. der Kolonien Tyrannen an die Macht, die eine Form monarchischer Herrschaft ausübten. Der Tyrann agierte in Übereinstimmung mit dem traditionellen aristokratischen Politikverständnis; in der innerständischen Konkurrenz verschaffte er sich Vorteile durch individuelle Initiative u. den Einsatz ökonomischer Ressourcen (M. Stahl, Aristokraten u. Tyrannen im archaischen Athen [1987] 104f). Die Begriffe μόναρχος u. μοναρχία scheinen im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen einzelner Adliger um das Machtmonopol in den Poleis geprägt u. auf die Herrschaft eines τύραννος bezogen worden zu sein: ‚Von den großen Männern geht die Polis zugrunde, in des Monarchen Knechtschaft fällt der Demos aus Torheit' (ἀνδρῶν δ' ἐκ μεγάλων πόλις ὄλλυται, ἐς δὲ μονάρχου / δῆμος ἀϊδρίηι δουλοσύνην ἔπεσεν) heißt es bei Solon (frg. 9, 3 [2, 145 West^2] = 10, 3 Diehl); die Variante τυράννου für μονάρχου in der handschriftlichen Überlieferung ist ein Indiz, dass beide Begriffe in Solons Gedichten offenbar als austauschbar angesehen wurden (Cobet 51). Die Alleinherrschaft eines einzelnen Adligen, der sich im Gegensatz zum homerischen βασιλεύς deutlich aus seiner Gruppe heraushob, wurde abgelehnt (Alc. frg. 6a, 27 Lobel / Page = 122, 27 Diehl). Μοναρχία bezeichnete wie τυραννίς zunächst nicht abstrahierend die Herrschaft einer einzelnen Person, sondern artikulierte in einer konkreten politischen Situation die Ablehnung der Herrschaftsusurpation eines Adligen. Es reflektierte mithin den Modus der Herrschaftsverteilung innerhalb einer Elite u. bezog sich nicht auf einen bestimmten Verfassungstypus. Μοναρχία wurde in der aristokratischen Kritik als ‚krankheitserregend' (νόσου ποιητική) abgelehnt (Alkm.: VS 24 B 4). So überrascht nicht, dass sich weder τύραννος noch μόναρχος als Titel für einen Herrscher nachweisen lässt. – Ein allgemeiner M.begriff u. die Differenzierung verschiedener Herrschaftsformen entstanden im Zuge der demokratischen Veränderung der politischen Ordnung der Polis Athen u. der Erkenntnis der Relativität des Rechtes (νόμος). Die neue Verfassungsterminologie wurde vor allem durch die Entwicklung Athens zur Demokratie seit dem späten 6. Jh. vC. geprägt. Dort hatte Kleisthenes eine auf dem Prinzip der aristokratischen Gleichheit beruhende Verfassung (‚ἰσονομία') errichtet, die sich gegen die Willkür tyrannischer Herrschaft richtete, die Adelsrivalitäten überwand u. die gesamte Bürgerschaft an der Polis teilhaben ließ. Ausgehend von der Beobachtung, dass in der athenischen Polis der Demos herrsche (Aeschyl. supplic. 604. 699), wurden seit der Mitte des 5. Jh. vC. allmählich bürgerstaatliche Ordnungen nach dem Kriterium der Teilhabe an der Herrschaft differenziert u. die Verfassungsbegriffe δημοκρατία, ὀλιγαρχία (bzw. ἀριστοκρατία) u. μοναρχία (bzw. τυραννίς) grundgelegt (Ch. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen [1983] 275/325). Ein Dreierschema der Verfassungen entstand, wie es in der sog. Verfassungsdebatte bei Herodot (3, 80/2) begegnet. Hier wird zwischen dem despotischen Monarchen geschieden, der ἀνεύθυνος, d. h. ohne Verantwortungsbewusstsein, regiert, u. der Alleinherrschaft des ἄριστος, der die Gesetze respektiert u. zum Wohle aller agiert. Die politische Stabilität unter der Herrschaft eines fähigen Monarchen wurde durchaus anerkannt. Die ‚Verantwortlichkeit' des Alleinherrschers ist auch Thema der attischen Tragödie (Aeschyl. Prom. 324; Pers. 213 [ὑπεύθυνος]), die in der Vergegenwärtigung des *Mythos das Bild des Königs aus der Perspektive der athenischen Demokratie weiterentwickelte u. ihn zum προστάτης τοῦ δήμου machte (Stroheker 393). Die Polis war nicht länger eines Mannes Eigentum (Soph. Ant. 737f), sondern aller Bürger, die ihre Freiheit durch gleiches Stimmrecht (ἰσοψηφία) garantiert sahen (vgl. Eur. supplic. 352f). Deshalb schied man deutlich die freien Griechen von den Barbaren, die Sklaven eines Monarchen wie des Perserkönigs waren (Aeschyl. Pers. 192/5; Herodt. 7, 104), den die Griechen prägnant βασιλεύς oder ὁ βασιλεύς nannten (s. o. Sp. 1126). – Die Diskussionen guter u. schlechter Formen monarchischer Herrschaft erhielten durch die Tyrannis auf Sizilien weitere Impulse. Pindar unterschied in seiner an Hieron v. Syrakus gerichteten zweiten pythischen Ode die Alleinherrschaft (τυραννίς), die Herrschaft des ungestümen Volkes (ὁ λάβρος στρατός) u. die der Weisen (σοφοί; Pyth. 2, 87f; vgl. 3, 85). In Dionysios I v. Syrakus haben manche Forscher gar den Wegbereiter einer Theorie monarchischer Herrschaft gesehen, die über die Sophistik auf die athenische Politik, Rhetorik u. Philosophie gewirkt u. letztlich auch den helle-

nist. M. den Weg bereitet habe (Strohecker). Im Zuge der innergriech. Hegemonialkriege, der Formulierung antidemokratischer oder zumindest demokratiekritischer Positionen, der Etablierung von Königen in Randgebieten der griech. Welt (Zypern u. Thessalien) u. dem Aufstieg der makedonischen M. zur Hegemonialmacht wurden die Auseinandersetzungen um den besten Staat heftiger geführt. Xenophon (P. Carlier, L'idée de M. impériale dans la Cyropédie de Xénophon: Ktéma 3 [1978] 133/63), Platon, Demosthenes u. Isokrates (H. Kehl, Die M. im politischen Denken des Isokrates [1962]; K. Bringmann, Stud. zu den politischen Ideen des Isokrates [1965], bes. 103/8) suchten eine Antwort auf die Frage, wie ein idealer Alleinherrscher beschaffen sein müsse, u. erkannten durchaus, dass eine Alleinherrschaft auch machtpolitisch Vorzüge haben konnte. ‚Ausgangspunkt war die Grundvorstellung, dass ‘König sein’ ein erfülltes sittliches Dasein zu bedeuten habe‘ (Heuss 73). Selbst die pers. M., die die griech. Welt in der 1. H. d. 5. Jh. vC. massiv bedroht hatte, wurde nun als ein Modell für Einheit u. Ordnung propagiert (Goodenough 28). Dennoch fanden sich keine Stimmen, die die M. als Verfassungsform für Griechenland als wünschenswert oder zukunftweisend ansahen (J. v. Ungern-Sternberg, Griech. Stud. [2009] 244); das enkomiastische Lob der Alleinherrscher in der Literatur des 4. Jh. vC. war weder Reflex einer promonarchischen Strömung noch Ausdruck der persistierenden Krise der Demokratie, sondern diente der politisch-moralischen Unterweisung u. Ermahnung der athenischen Aristokraten, ihre Führungsaufgaben in dem demokratisch verfassten Gemeinwesen gebührend wahrzunehmen (W. Eder, M. u. Demokratie im 4. Jh. vC.: ders. [Hrsg.], Die athenische Demokratie im 4. Jh. vC. [1995] 153/73).

d. Philosophische Theoriebildung. 1. Platon. Ansätze einer historischen Theoriebildung zur Entstehung einer M. finden sich in der Deiokesgeschichte bei Herodot (1, 96/101; vgl. U. Walter, ‚Da sah er das Volk ganz in seiner Hand‘. Deiokes u. die Entstehung monarchischer Herrschaft im Geschichtswerk Herodots: M. Meier u. a. [Hrsg.], Deiokes, König der Meder [2004] 75/95) u. in der bereits erwähnten Verfassungsdebatte (Herodt. 3, 80/2). An den Diskussionen um den besten Staat beteiligten sich seit der 2. H. d. 5. Jh. vC. die Sophisten. Die politische Theorie erreichte im 4. Jh. vC. ihren Höhepunkt; traditionsstiftend waren sowohl die Analyse der zeitgeschichtlichen Realität als auch die Ausarbeitung alternativer Modelle. Nach dem fast vollständigen Verlust der Schriften der Sophisten lässt sich ihre Bedeutung für die politische Philosophie im Allgemeinen u. die monarchische Theoriebildung im Besonderen nicht mehr rekonstruieren. Die politische Philosophie des Sokrates wiederum war, soweit noch zu erkennen, ganz auf den Einzelnen u. seine ἀρετή ausgerichtet; das Individuum wurde als Teil der Polisgemeinschaft verstanden, das den Gesetzen u. Normen des Gemeinwesens unbedingt Folge zu leisten hatte, sofern sie nicht dazu anhielten, Unrecht zu tun. An den Debatten um die verschiedenen Verfassungsformen scheint Sokrates nicht teilgenommen zu haben. – Der Sokratesschüler Platon, der sich ausdrücklich von der Demokratie u. allen anderen existierenden politischen Systemen distanzierte (ep. 7, 325a/326b), äußerte sich explizit zur Frage des idealen Staates u. beeinflusste die nachfolgende verfassungstheoretische Debatte nachhaltig (J. Bordes, Politeia dans la pensée grecque jusqu' à Aristote [Paris 1982] 385/432). Die beste Verfassung ist durch die Herrschaft der Philosophenkönige gekennzeichnet, da nur sie in der Lage sind, die Idee des Guten zu erkennen, die das Ziel allen Handelns vorgibt (resp. 5, 473cd; 6, 505ab u. ö.). Der ideale Herrscher ist in dem späten Dialog ‚Politikos‘ ein βασιλικὸς ἀνήρ (294a), der durch Wissen (ἐπιστήμη) ausgezeichnet ist, von den Fesseln des Gesetzes befreit wird (ebd. 293e 6f; 298ab), über ‚wahrhaft wahre Vorstellung von dem Gerechten, Schönen u. Guten u. von dessen Gegenteil‘ verfügt (309c) u. Sorge trägt, dass in der Polis die Vielheit der Seelenteile in eine Ordnung u. damit in eine Einheit überführt wird (M. Erler, Platon = Die Philosophie der Antike 2, 2 [2007] 445). In den Nomoi berät hingegen ein weiser Nomothet einen jüngeren Autokraten (4, 709e/710e). – Das quantitative Kriterium der Zahl der Regierenden, das bisher entscheidend für die Verfassungstypologie war, substituierte Platon im 8. u. 9. Buch seiner Πολιτεία durch ein qualitatives, indem er den einzelnen Verfassungsformen menschliche Verhaltensweisen u. Charaktere zuordnete; zuvor bereits hatte er die

πολιτεία in Analogie zu den drei Seelenteilen gesetzt (resp. 4, 435e). Die Begriffe für die fünf Verfassungen waren nicht mehr rein deskriptiv, sondern zugleich wertbesetzt. Die Aristokratie als Herrschaft der Besten ist durch das Streben nach Gerechtigkeit charakterisiert, die Timokratie durch das Streben nach Ehre, die Oligarchie durch das Streben nach Reichtum, die Demokratie durch das Streben nach Freiheit u. Gleichheit u. die Tyrannis schließlich durch Willkür u. Gewalt. Die Verfassungstypologie verband Platon mit dem ‚Dekadenzmodell' der μεταβολὴ πολιτειῶν: Die Aristokratie wandelt sich über Timokratie, Oligarchie u. Demokratie zur Tyrannis (ebd. 8, 545a/563e). In seinem Dialog ‚Politikos' schied Platon die drei Verfassungsformen M., Oligarchie u. Demokratie in jeweils gute u. schlechte Varianten; Kriterien waren das Gemeinwohl der Polis, die Gesetzesbindung der Regierenden u. ihre Eignung (291d/292a. 300e/303d). Die beste Verfassung manifestiert sich nicht in der Herrschaft einer, weniger oder vieler Personen, sondern in der absoluten Herrschaft des νόμος, der die Emanation der göttlichen Vernunft ist (ἡ τοῦ νοῦ διανομή: leg. 4, 713e/714a; vgl. Nippel, Mischverfassungstheorie 140). Eine Alleinherrschaft (μοναρχία) ist nach Platon dann die beste πολιτεία, wenn sie den Gesetzen folgt; doch besteht auf Grund der Unzulänglichkeiten der menschlichen Natur grundsätzlich die Gefahr der ἀνομία (polit. 302e) u. der Entartung unbeschränkter monarchischer Gewalt, die dann der ὕβρις verfällt (leg. 4, 713c; 9, 875c). – Platon u. die Platoniker verwandten den Königstitel auch als Chiffre für das höchste Prinzip der platonischen Philosophie (Dörrie; Markschies, König 385/405). Damit schlossen sie an die Tradition der religiösen Königsmetapher an, die Zeus, den höchsten Gott, als θεῶν βασιλεύς bezeichnete (zB. Hesiod. theog. 886). Auch die höchste Gewalt, die eine Sache besitzt, wurde im philosophischen Diskurs mit dem Begriff βασιλεύς umschrieben: Für Pindar ist der νόμος ‚aller Sterblichen wie Unsterblichen König' (frg. 169, 1 [2, 123 Snell]), für Heraklit der Krieg ‚aller Dinge König' (VS 22 B 53). Der platonische Sokrates erkannte in Zeus den αἴτιος τοῦ ζῆν u. den βασιλεὺς τῶν πάντων (Crat. 396ab). Religiöse u. philosophische Konnotationen verschmolzen, u. βασιλεύς wurde zur Metapher eines Gottkönigs, in dem man den Schöpfer u. Bewahrer der Welt erkannte. Den kaiserzeitlichen Platonismus u. die christl. Theologie beeinflusste nachhaltig der dunkle ‚Dreikönigssatz' aus dem zweiten Brief, der in der Tradition Platon zugeschrieben wurde (2, 312e): ‚Den König aller Dinge umgibt alles, u. alles ist seinetwegen, u. er ist die Ursache alles Schönen. Ein Zweites ist um das Zweite u. ein Drittes um das Dritte' (περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν. δεύτερον δὲ πέρι τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον πέρι τὰ τρίτα). Die Formel, die nur den obersten König benannte, war hinreichend ainigmatisch, um unterschiedlichste, koordinierende (Amelius, *Jamblich, Theodoros v. Asine) oder subordinierende (Plotin, Porphyrius) Interpretationen zu erlauben.

2. Aristoteles. Die kritische Reflexion der existierenden Verfassungen u. der vorausgehenden philosophischen Theoriebildung, die Aristoteles in seiner ‚Politik' vorlegte, nahm die griech. Polis u. damit vor allem die demokratischen u. oligarchischen Verfassungen in den Blick. Aristoteles entwickelte ein Schema von insgesamt sechs (jeweils drei guten u. drei schlechten) idealtypischen Verfassungsformen, zu denen auch zwei Formen der Alleinherrschaft, das Königtum u. die Tyrannis, zählten (pol. 3, 5, 1279a 32/4. 1279b 6f; 5, 8, 1310b 8; vgl. Rhet. 1, 8, 1366a 1f). Die Tyrannis wurde als negative ‚Abweichung' (παρέκβασις) der Königsherrschaft klassifiziert. Den abstrakten Verfassungsformen korrespondierten grundsätzlich verwandte Verfassungsformen in der historischen u. politischen Realität, die Aristoteles durch seine 158 Politeiai beschrieben hatte. Auf dieser Grundlage entwickelte Aristoteles eine historische Abfolge der πολιτεῖαι, die mit der M. einsetzte, die von der Aristokratie abgelöst wurde (pol. 3, 8, 1285a 15/30; 3, 10, 1286b 7/10. 8/20. 29/40 u. ö.). – Gegen Platon betonte Aristoteles, dass die Alleinherrschaft nicht die beste Verfassung sei, weder absolut noch relativ, im Gegensatz zur sog. ‚Politie', die demokratische u. oligarchische Elemente harmonisch zusammenführe u. daher als einzige Verfassungsform ‚revolutionsfrei' (ἀστασίαστος) sei (pol. 4, 9, 1296a 7). Polis u. M. waren aus der Sicht des Aristoteles inkompatibel, da die politische Partizipation der Bürgerschaft irreversibel war. Die Königsherrschaft (βασιλεία) ist in dieser Vor-

stellung eine offenkundig obsolete Institution, weil sich unter den vielen, die in ihrer Qualifikation gleich sind, keiner so auszeichnet, ‚dass er der Bedeutung u. dem Anspruch dieser Herrschaft gewachsen wäre' (ὥστε ἀπαρτίζειν πρὸς τὸ μέγεθος καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἀρχῆς; 5, 8, 1313a 7f). Aristoteles mochte die theoretische Möglichkeit einer Alleinherrschaft in der ‚Politik' bedenken (vgl. 3, 11, 1287b 36/1288a 32), aber von der politischen Realität der M. distanzierte er sich auch im Angesicht des Aufstiegs Makedoniens (E. Schütrumpf, Aristoteles, Politik 1 [1991] 534). In der Darstellung der besten Verfassung in Buch 7 u. 8 der ‚Politik' spielt die M. also keine Rolle: Sie ist nicht Gegenstand von Ordnungsvorstellungen eines Gemeinwesens, das primär auf die Polis u. ihre Institutionen ausgerichtet ist. – Im dritten Buch der ‚Politik' findet sich ein Überblick über fünf verschiedene Formen der M. (3, 9, 1284b 35/3, 10, 1285b 33); Aristoteles traktiert zunächst 1) das spartanische Königtum, das mit dem homerischen Königtum verglichen u. als lebenslängliches Heerführertum mit außerordentlichen Vollmachten auf Lebenszeit charakterisiert wird; dann 2) wendet er sich den Königen bei den ‚barbarischen' Völkern zu, deren Macht er mit derjenigen von Tyrannen vergleicht u. deren Herrschaft durch Gesetze kontrolliert u. durch eine klare Erbfolge stabilisiert werde. Widerstand gebe es nicht, ‚weil die Barbaren von Natur in ihren Verhaltensweisen sklavischer als die Griechen sind (u. die Barbaren Asiens wiederum sklavischer als die Europas), fügen sie sich despotischer Herrschaft ohne Aufbegehren' (ebd. 3, 9, 1285a 20f). Als eine der Tyrannenherrschaft ähnliche Form der βασιλεία nennt Aristoteles 3) die Aisymnetie, die bei den Griechen früherer Jhh. verbreitet gewesen sei, jedoch auf Wahl beruhe u. nicht erblich sei. Für das 4) Königtum der Heroenzeit stellt Aristoteles heraus, dass ‚mit Zustimmung der Regierten u. im Wege der Erbfolge nach Gesetzen' regiert worden sei (3, 9, 1285b 4f); die Befugnisse dieser Könige seien später auf Opferhandlungen beschränkt worden. Schließlich befasst er sich mit 5) der Pambasileia, der absoluten M., in der ‚ein einzelner die souveräne Gewalt über alles hat' (3, 9, 1285b 29f: πάντων κύριος εἷς ὤν) u. die nach Art der ‚despotischen' Herrschaftsverhältnisse im Haus organisiert sei (vgl. 1, 2, 1255b 16/8). Aristoteles beschränkt sich im Folgenden (3, 10, 1285b 33/1286b 40) auf die Diskussion der absoluten M., untersucht, in Auseinandersetzung mit platonischen Positionen, das Verhältnis von Alleinherrscher u. Gesetz u. skizziert die historische Entwicklung von der M. über die Aristokratie (eine Herrschaft von an ἀρετή Gleichen), Oligarchie u. Tyrannis zur Demokratie. Er äußert scharfe Kritik an der Pambasileia, da sie in manifestem Widerspruch zur Polis als Verband der Gleichen stehe (3, 11, 1287a 1/3, 11, 1287b 36); die Position der Gegner der absoluten M. relativiert Aristoteles dann aber, indem er ausführt, dass derjenige als Alleinherrscher legitimiert sei, dessen herausragenden menschlichen Eigenschaften alle anderen Bürger übertreffen (3, 11, 1287b 36/1288a 32). – In der Pathologie im fünften Buch der ‚Politik', die sich mit dem Umsturz u. der Erhaltung von Verfassungen befasst, fragt Aristoteles nach den Gründen, die die monarchische Herrschaft, d. h. Königtum u. Tyrannis, stabilisieren oder destabilisieren (5, 7, 1309a 39f; 5, 8, 1313a 17f). Alleinherrschaft ist wie jede andere Verfassungsform mit Ausnahme der Politie von der μεταβολὴ πολιτειῶν betroffen; Widerstand kann sich gegen die Konzentration der Macht in einer Person richten, durch den Lebenswandel des Monarchen hervorgerufen oder durch Unrecht provoziert werden oder durch Hass motiviert sein, ‚der Tyrannen immer entgegengebracht wird' (5, 8, 1312b 19). Der Tyrannis widmet Aristoteles größere Aufmerksamkeit als dem Königtum, u. mit seinen Ausführungen zur Sicherung tyrannischer Herrschaft wird er zum ‚Theoretiker des Totalitarismus' (A. Heuss: AntikeAbendl 17 [1971] 1/44). – Die aristotelische Doppeltrichotomie der drei richtigen, am gemeinsamen Guten ausgerichteten Herrschaftsformen (βασιλεία, ἀριστοκρατία u. πολιτεία) u. der drei entarteten Formen (τυραννίς, ὀλιγαρχία u. δημοκρατία) wurde bis in die Neuzeit im politischen Denken rezipiert. Einflussreich waren zudem die systematischen Überlegungen zur Begründung eines spezifischen Mischverfassungsmodells, das demokratische u. oligarchische Institutionen zusammenführte (Nippel, Mischverfassungstheorie 52/63). – Aristoteles bot nicht nur eine politisch-verfassungsrechtliche Beschreibung der M., sondern betonte in der Theologie met. 12, dass die Seinsweise der

ewigen u. unbewegten Substanz (οὐσία) in ihrer Relation zur bewegten Welt untersucht werden müsse. Der ‚Erste Beweger', der in der Tradition des vorausgehenden philosophischen Diskurses als ‚erste Substanz' u. ‚Gott' verstanden wird, soll nach Analogie der politischen Alleinherrschaft begriffen werden. Damit eröffnete Aristoteles die Reihe der Versuche, den Begriff der Alleinherrschaft auf die Beschreibung des nicht sichtbaren *Kosmos zu übertragen u. nach möglichen Analogien u. Korrelationen zwischen der irdischen u. der kosmischen Alleinherrschaft zu fragen. Am Ende von met. 12, 10 (1076a 6f) formulierte er unter Rückgriff auf Il. 2, 204: ‚Das Seiende aber will nicht schlecht regiert werden: Nicht gut ist Vielherrschaft, einer sei Herr' (τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. εἷς κοίρανος ἔστω). Hier ist der Begriff μοναρχία, wiewohl er nicht fällt, als Gegenbegriff zu πολυκοιρανίη notwendig mitgedacht. – Die ‚erste Philosophie' des Aristoteles verbindet Ontologie u. Theologie, d. h. erforscht als allgemeine Seinswissenschaft die Substanz Gottes; die Lehre von Gott ist zugleich Lehre vom Seienden schlechthin. Gott ist unter den Substanzen die erste u. eigentliche Substanz, die οὐσία οὐσιῶν, von der alle anderen Substanzen ihr Sein erhalten haben u. von der sie ihr Sein erhalten werden. Die unbewegte u. selbständige Substanz Gottes, die mit dem ersten Bewegenden zusammenfällt u. als Ursache des Seins der übrigen Substanzen gedacht wird, ist allem übrigen Seienden, das nicht Substanz ist, vorgeordnet u. dient ihm als Seinsfundament (G. Patzig, Theologie u. Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles: Kant-Stud. 52 [1960/61] 130/58). – Darüber hinaus soll Aristoteles auch über das Königtum gehandelt haben (Diog. L. 5, 1; Aristot. frg. 646f Rose). Ein an Alexander d. Gr. gerichteter, wohl im Sommer 330 verfasster u. in arabischer Übersetzung erhaltener Brief wird ebenfalls dem Philosophen zugeschrieben (J. Bielawski, Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités. Texte arabe établi et traduit [Wrocław 1970]; vgl. K. v. Fritz, Rez. zu Bielawski: Gnomon 44 [1972] 442/50) u. als ‚Geburtsurkunde des Hellenismus' bezeichnet (M. Plezia: Eos 58 [1969/70] 51/62; vgl. L. Prandi, Aristoteles u. die M. Alexanders. Noch einmal zum ‚arab.' Brief: W. Schuller [Hrsg.], Politische Theorie u. Praxis im Altertum [1998] 72/84). In dem Sendschreiben fanden sich Vorgaben für die Herrschaftspraxis, vor allem aber korrigierte Aristoteles das platonische Konzept des Philosophenherrschers, indem er betonte, der gute Herrscher müsse nicht notwendigerweise selbst Philosoph sein, sondern den Anweisungen der wirklichen Philosophen Folge leisten, um nicht zu einem Tyrannen zu werden (vgl. Themist. or. 8, 9).

e. Hellenismus. Die politische Organisationsform der hellenist. Zeit ist die M. (βασιλεία), die von Alexander grundgelegt wurde u. Elemente makedonischer u. orientalischer Provenienz synthetisierte (C. Préaux, Le monde hellénistique [Paris 1978] 181/294). Die größeren u. kleineren M. der hellenist. Epoche weisen gemeinsame Charakteristika auf: Die Könige sahen sich in der Nachfolge Alexanders d. Gr. durch ihre Sieghaftigkeit charismatisch legitimiert (H.-J. Gehrke, Der siegreiche König: ArchKultGesch 64 [1982] 247/77); ihre Herrschaft erhielten sie, wie es hieß, weder durch Erbfolge noch durch gerechtes Handeln, sondern ‚auf Grund ihrer Fähigkeit, ein Heer zu führen u. die Staatsgeschäfte vernünftig zu handhaben' (τοῖς δυναμένοις ἡγεῖσθαι στρατοπέδου καὶ χειρίζειν πράγματα νουνεχῶς; Suda s. v. βασιλεία [1, 457 Adler]). Die Rede von dem ‚speererworbenen Land' (χώρα δορίκτητος) war eine ständige Erinnerung, durch militärische Erfolge die herausragende Stellung zu fundieren. Die hellenist. Herrschaft integrierte erfolgreich verschiedene politische Einheiten u. heterogene Untertanengruppen mit divergierenden Organisations- u. Kommunikationsformen. Hinzu traten demonstrativer Konsum, Euergetismus, Institutionalisierung der Hofhaltung, Professionalisierung der Administration, dynastische Traditionsstiftung u. die kultische Verehrung des lebenden wie toten Herrschers u. Herrscherpaares (Habicht; S. Pfeiffer, Herrscher- u. Dynastiekulte im Ptolemäerreich [2008]; S. Müller, Das hellenist. Königspaar in der medialen Repräsentation [2009]). Der βασιλεύς stand im Zentrum der βασιλεία; die hellenist. M. war ganz auf den Alleinherrscher ausgerichtet. In diesem Sinne war sie absolut. Der Staat war der οἶκος des Monarchen, u. folglich konnte er ihn wie seinen Besitz verwalten u. vererben (Ch. Mileta, Der König u. sein Land. Unters. zur Herrschaft der hellenist. Monarchen über das königliche Gebiet

Kleinasiens u. seine Bevölkerung [2008]). Er sprach Recht, verkündete Gesetze u. war der höchste Herr; die Untertanen verehrten ihn als εὐεργέτης, σωτήρ u. προστάτης (*Euergetes); er galt als Spross u. Schützling der Götter (*Pflanzung), er war θεὸς ἐπιφανής, d. h. als Gott sichtbar geworden. – Trotz dieser Gemeinsamkeiten ist deutlich zwischen Ptolemäern, Seleukiden, Attaliden u. Antigoniden zu unterscheiden. Der *Herrscherkult etwa als zentral organisierter Kult des lebenden Herrschers kann bislang nur für die Ptolemäer (ab Ptolemaios II) u. die Seleukiden (ab Antiochos III) nachgewiesen werden. Bei den Attaliden kann man die kultische Verehrung des Monarchen vermuten, bei den Antigoniden gab es sie sicher nicht. Von den Reichskulten sind die städtischen Herrscherkulte zu unterscheiden, die keine Herrschaftsbeziehungen begründeten (E. Bickerman, Institutions des Séleucides [Paris 1938]). Die königliche Selbstdarstellung war zudem adressatenbezogen u. variierte folglich. Es machte einen gravierenden Unterschied, ob der Herrscher mit griechischen oder babylonischen Städten, ägyptischen Dörfern oder dem jüd. Tempelstaat kommunizierte (G. Shipley, The Greek world after Alexander [London 2000] 59/107; zur Interaktion zwischen Königen u. babyl. Städten vgl. zB. S. Sherwin-White / A. Kuhrt, From Samarkand to Sardis [London 1993]; für die Ptolemäer vgl. zB. die Slg. von M.-Th. Lenger, Corpus des ordonnances des Ptolémées [Bruxelles 1980]). Reziprozität kennzeichnete das Verhältnis des hellenist. Herrschers zu den griech. Städten (J. Ma, Antiochos III and the cities of Western Asia Minor [Oxford 2000]). – Philosophische Traktate entwickelten Metaphysik u. Ethik im Angesicht einer ἀνυπεύθυνος ἀρχή, einer absoluten M. fort, u. paränetische Schriften definierten den idealen Staat u. kanonisierten das Bild des idealen Herrschers (Braunert; Goodenough; Kaerst; Murray; Schubart). Angesichts der monarchischen Struktur der Hegemonialmächte rückte die Alleinherrschaft in den Mittelpunkt der philosophischen Betrachtungen. Doch die Diskussionen um die beste Herrschaft fußten weiterhin auf der platonisch-aristotelischen Typologie der Verfassungsformen u. dem Modell der μικτὴ πολιτεία, das monarchische, aristokratische u. demokratische Elemente miteinander verband. Der Peripatetiker Dikaiarchos v. Messene beschrieb die πολιτεία der Spartaner, die auf Grund ihrer Stabilität schon Platon u. Aristoteles fasziniert hatte (zB. Plat. leg. 3, 682e/685a. 690d/693c; 4, 712d/713a; Aristot. pol. 2, 3, 1265b 33/1266a 1; 2, 11, 1272b 24/33), als idealen Ausgleich zwischen den drei Verfassungstypen (frg. 70 Wehrli). Der Akademiker Speusipp propagierte eine durch Gesetze gebundene M. u. die Idee einer aus verschiedenen Verfassungsformen ‚gemischten' u. deshalb stabilen Verfassung, um die beiden Extreme der anarchischen Demokratie u. der gesetzlosen Tyrannis zu verhindern (frg. 119 Isnardi Parente). Die philosophischen Entwürfe transzendierten nur zögerlich den traditionellen Raum der Polis u. taten sich schwer, die historische Entwicklung u. die hellenist. Herrschaftskonfigurationen mit angemessenen Modellen zu beschreiben. Monarchische Herrschaft war alternativlos u. wurde weniger verfassungstheoretisch als vielmehr ethisch begründet: Über die Legitimität der Herrschaft entschied die sittliche Eignung des Monarchen. Diese ‚Personalisierung' der Debatte bedingte, dass statt über die ideale Herrschaft über den idealen Herrscher gehandelt wurde. – Alle literar. Gattungen stellten folglich den Monarchen in den Mittelpunkt u. seine Herrschaftspraxis u. hielten den Alleinherrscher dazu an, von seiner außergewöhnlichen Macht nicht uneingeschränkten Gebrauch zu machen, sondern sie zum Wohle all seiner Untertanen einzusetzen. Dem gerechten, weisen u. wohltätigen Herrscher wurde der gewalttätige, zügellose u. habgierige Tyrann entgegengesetzt. In den Mittelpunkt des Interesses rückten seit der Kyroupädie des Xenophon u. den kyprischen Reden des Isokrates die Tugenden des Monarchen, die verhindern sollten, dass aus einer guten Königsherrschaft eine schlechte Tyrannis würde. Das Idealbild des σοφός u. des βασιλικὸς ἀνήρ wurde auf den lebenden Herrscher übertragen. Welche Tugenden verlangt wurden, hing von der *Ethik der jeweiligen Philosophenschule ab; verschieden fielen auch die Antworten auf die Frage aus, ob der König selbst ein Philosoph sein müsse oder ob es genüge, wenn er philosophische Ratgeber um sich versammle. Von maßgebender Bedeutung war die φιλανθρωπία (*Humanitas), aus der wiederum die εὐεργεσία resultierte. Aber auch Vernunft u. Gerechtigkeit wurden eingefordert. Die zen-

trale Schwäche der hellenist. M.konzeptionen lag in der ‚absence of any viable sanction against misgovernment'; letztlich blieb nur eine Möglichkeit: die Drohung mit dem Recht u. der Pflicht des Tyrannenmordes (Murray 305). Die Philosophie propagierte mithin die paränetische Botschaft, dass die Verschwörung Folge schlechter Herrschaft sei. – Zahlreich sind die Schriften περὶ βασιλείας (vgl. die Nachweise in M. Erler u. a. [Hrsg.], Die hellenist. Philosophie = Die Philosophie der Antike 4, 1f [1994]), die die Bindung des Monarchen an Recht u. Gesetz einforderten u. ein spezifisches herrscherliches Ethos festschrieben. Alleinherrschaft war durch göttliche Sendung u. dynastische Tradition legitimiert. Demetrios v. Phaleron soll zu Ptolemaios I gesagt haben, er solle die Bücher περὶ βασιλείας lesen, denn dort finde sich das, ‚was die Freunde (οἱ φίλοι) den Königen nicht zu sagen wagen' (Stob. 4, 7, 27). Viele einschlägige Traktakte sind verloren oder nur in Bruchstücken überliefert. Den Anfang machte der Peripatetiker Theophrast, der drei Schriften der monarchischen Verfassungsform widmete, in denen er sich von den platonischen Philosophenherrschern distanzierte, aber von dem König verlangte, statt mit Gewalt mit dem Gesetz zu regieren u. seine Affekte zu kontrollieren (Scholz 234/45). Das Thema blieb populär bei den Peripatetikern, wurde aber auch von Stoikern (Erskine 73f), Epikureern u. Kynikern aufgegriffen (Scholz 183/357), die sich durchaus kritisch mit Alexander d. Gr. befassten, die Überlegenheit des Weisen über den Herrscher akzentuierten u. die Notwendigkeit philosophischer Erziehung für den Monarchen betonten (Wiemer). Gefragt wurde nach der moralischen Qualifikation des einzelnen Herrschers u. der Qualität der Herrschaftspraxis; stoische Philosophen wie Persaios oder Sphairos inszenierten sich als Politikberater hellenistischer Herrscher. Unter stoischem Einfluss stellte sich der makedonische König Antigonos Gonatas als ‚erster Diener' des Reiches dar u. nannte seine Herrschaft eine ἔνδοξος δουλεία (Ael. var. hist. 2, 20; vgl. Sen. clem. 1, 8, 1). Die Antworten auf die Bedeutung der Philosophie angesichts der Realität monarchischer Herrschaft fielen unterschiedlich aus. Während die Epikureer radikal Politik u. Philosophie schieden u. sich in den Garten zurückzogen, trachteten die Stoiker nach innerer *Freiheit u. intellektueller Distanz zu dem Herrscher (vgl. zu Chrysipp: SVF 3, 173 nr. 691) u. entwarfen Idealstaaten, die eine Gesellschaft von Weisen darstellten u. auf jegliche soziale u. politische Stratifizierung verzichteten. Die Entwicklung einer *Ethik, die tugendhaftes Leben innerhalb eines monarchischen Systems ermöglichte, machte den Stoizismus für die sozialen Eliten seit der hellenist. Epoche attraktiv. Die Ausübung monarchischer Herrschaft setzte sittliche Perfektion voraus; Chrysipp betonte, dass die βασιλεία als eine ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος in der Hand der Weisen liegen müsse (SVF 3, 158f nr. 617/9). – Hellenistische Vorstellungen über den König sind auch in den pythagoreischen Pseudepigraphen greifbar, deren Datierungen strittig (3. Jh. vC./1.-2. Jh. nC.), deren Quellen vielfältig u. deren Texte bruchstückhaft sind (L. Delatte, Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas [Liège 1942]; H. Thesleff [Hrsg.], The Pythagorean texts of the Hellenistic period [Åbo 1965] 71/5. 79/84. 187f; B. Centrone, Platonism and Pythagoreanism in the early empire: C. Rowe / M. Schofield [Hrsg.], The Cambridge history of Greek and Roman political thought [Cambridge 2005] 567/75). Wechselseitige κοινωνία bestimmt das Verhältnis von Herrscher u. Untertanen. Der Monarch ist demnach zuständig für Kriegsführung, Rechtsprechung u. Verehrung der Götter; er sorgt sich unablässig um das Wohl seiner Untertanen; er ist die persönliche *Epiphanie der Gottheit u. Träger des göttlichen *Logos. Es findet sich die Vorstellung, der König sei δίκαιος, weil er mit dem Gesetz identisch sei. Sthenidas sprach von einem mimetischen Verhältnis (μιμητής) zwischen θεός u. βασιλεύς (Stob. 4, 7, 63; vgl. Thesleff aO. 188). Ubiquitär ist die Idee, der βασιλεύς sei der νόμος ἔμψυχος, d. h. er verkörpere das göttliche Gesetz (Chesnut 1313/20; Goodenough; J. W. Martens, One God. One Law [Boston 2003] 53/66). Diotogenes beschrieb die Parallelität zwischen *Kosmos u. Polis u. zwischen Gott u. König, ‚denn da die Polis durch eine Harmonie vieler verschiedener Elemente gebildet wird, ist sie eine Nachahmung der Ordnung u. der Harmonie des Kosmos; der König aber, der die absolute Herrschaft innehat u. das lebendige Gesetz ist, erscheint als ein unter Menschen weilender Gott' (ἡ μὲν γὰρ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφερόντων συναρμοσθεῖσα

κόσμῳ σύνταξιν καὶ ἁρμονίαν μεμίμαται, ὁ δὲ βασιλεὺς ἀρχὰν ἔχων ἀνυπεύθυνον, καὶ αὐτὸς ὢν νόμος ἔμψυχος, θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρεσχαμάτισται; Stob. 4, 7, 61; vgl. Thesleff aO. 72). Ekphantos betonte, dass die Angleichung des Menschen an das göttliche Prinzip, die ὁμοίωσις θεῷ, über den König führe, der das Abbild Gottes sei u. sich selbst genüge (αὐτάρκης). Der Mensch vermöge die strahlende Größe Gottes nicht zu ertragen; deshalb soll er Gott im König wie in einem Spiegel betrachten u. sich auf diese Weise Gott nähern. Indem der Mensch dem König ähnlich wird, wird er Gott ähnlich (Stob. 4, 7, 64; vgl. Thesleff aO. 80/2; *Nachahmung [Gottes]). Die Texte zeigen eindrücklich, wie sehr die Analogie zwischen dem irdischen u. himmlischen König zu einem locus communis hellenistischer Philosophie im Allgemeinen u. der περὶ βασιλείας-Literatur im Besonderen geworden war. Das Epitheton βασιλεύς betonte die absolute Herrschaft des himmlischen wie des irdischen Königs über die Geschicke der Menschen.

III. Rom. a. Etruskisches Königtum. Die auf uns gekommenen literar. Nachrichten zur legendären Königszeit (8./6. Jh. vC.) entstammen fast durchweg einer wesentlich späteren historiographischen Tradition u. (re)konstruieren die röm. Frühzeit unter den Bedingungen ihrer eigenen Zeit. Sie sind damit eine zuverlässige Quelle für das zeitgenössische Bewusstsein von einer lange vergangenen Epoche, nicht aber für die Epoche, die zu schildern sie vorgeben. Bisweilen wird vermutet, dass im 6. u. frühen 5. Jh. vC. in Nord- u. Mittelitalien mobile ‚warlords‘ auftraten, denen es mit ihren Anhängerschaften zeitweise gelang, (prekäre) Stadtherrschaften zu etablieren. Die röm. Überlieferung hat diese später als legitime Könige (Servius Tullius), erfolglose Condottiere (Coriolanus) oder äußere Feinde vorgestellt (T. J. Cornell, The beginnings of Rome [London 1995] 141/50). – Die etruskischen Könige hießen nach Servius lucumones u. standen an der Spitze der etruskischen Städte (Verg. Aen. 2, 278; 8, 475). Sie versahen kultische, militärische u. rechtliche Führungsaufgaben; ihre Herrschaft war aber durch einen aristokratischen Rat beschränkt. Doch die politische Ordnung der etruskischen Zeit ist kaum sicher zu beschreiben, noch weniger kann die Königsidee der etruskischen Epoche gefasst werden (gegen P. M. Martin 1). Die Könige (lat. reges) des frühen Rom waren sowohl etruskischer als auch sabinischer u. latinischer Herkunft; ihre Macht war offenbar geringer als die der aufstrebenden Adelsgeschlechter (gentes). Th. Mommsen verstand den rex als Magistrat u. sprach von einer ‚verfassungsmäßig geordnete(n) u. mit den Patres u. dem Populus in feste Beziehungen gesetzte(n)‘ Institution (StR[3] 2, 4). Doch scheint das etruskische regnum weniger als eine konstitutionelle M. als vielmehr als ein Sakralkönigtum beschreibbar zu sein, in dem der Herrscher als Heerführer u. Priester sakral-religiöse u. politisch-militärische Funktionen in seiner Person vereinte (W. Kunkel, Zum röm. Königtum: ders., Kl. Schriften [1974] 345/66). Seine Funktion u. seine Stellung spiegeln sich in den Befugnissen u. Attributen, die die republikanischen Magistrate von den etruskischen Königen übernahmen, wie die lictores, die vor den Amtsträgern einherschritten u. mit ihren Beilen u. Rutenbündeln (fasces) die Macht über Leben u. Tod symbolisierten, die toga praetexta, die purpurverbrämte Toga, u. die sella curulis, der elfenbeinverzierte Amtsstuhl (Liv. 1, 8, 3; *Kathedra). – Das etruskische Königtum begann nach der späteren Überlieferung mit Romulus, dem mythischen Stadtgründer, u. endete mit Tarquinius Superbus, der 509 vC. von aristokratischen gentes gestürzt worden sein soll, weil er seine Herrschaft tyrannisch ausübte (Liv. 1, 59, 3/60, 4; Dion. Hal. 4, 84, 1/85, 4). Die Erinnerung an die Königszeit war ambivalent. Die ersten Könige wurden verehrt, die leges regiae hoch geschätzt (Cic. off. 2, 12, 41), u. Relikte der Königszeit existierten im politischen (interrex) sowie im kultischen Bereich (rex sacrorum, der nach 509 vC. die sakralen Aufgaben der reges übernahm) bis in die späte Republik fort. Die Herrschaft des letzten Königs blieb zwar im kollektiven Gedächtnis negativ besetzt; die etruskische Frühzeit insgesamt war jedoch immer integraler Bestandteil der republikanischen Rekonstruktion der röm. Vergangenheit. Erst im Laufe der politischen Desintegration der späten Republik klang rex vor allem in der politischen Publizistik u. der philosophischen Theorie grundsätzlich nach tyrannus u. regnum nach tyrannis (Cic. rep. 1, 62. 64; 2, 49; vgl. J. Béranger, Principatus [Genève 1973] 51/60). Die Wörter rex u. regnum waren im polarisierenden Diskurs um die libera res

publica innenpolitische Kampfbegriffe u. keine theoretisch reflektierten Verfassungskonzepte; populare u. optimatische Aristokraten nahmen im 1. Jh. vC. für sich in Anspruch, die republikanische libertas kompetitiv zu verteidigen u. durch ihr odium regni die Konzentration der Macht in der Hand eines Einzelnen zu verhindern (C. J. Classen, Die Königszeit im Spiegel der Lit. der röm. Republik: Historia 14 [1965] 385/403). Das Wort monarchia wurde erst gar nicht aus der griech. Verfassungstheorie rezipiert (Martin, M. 138). Politiker der späten Republik, die wie *Caesar nach der Alleinherrschaft griffen (Suet. vit. Iul. 6, 1; 7, 2; 9, 2; 30, 5; 49, 2; Liv. perioch. 103, 6; Appian. b. civ. 2, 150), vermieden deshalb den Titel rex; ihnen wurde andererseits unterstellt, sie griffen durch ihre populare Politik, die den Einfluss des Senates ausschalten u. den aristokratischen Gleichheitsgrundsatz brechen wollte, nach der Königsherrschaft (Suet. vit. Iul. 9, 2).

b. Römische Republik. Das Ende des Königtums ging, folgt man der annalistischen Tradition (Liv. 1, 57, 1/60, 4), einher mit dem Tod der befleckten *Lucretia. Des Tarquinius Schandtat legitimierte die Vertreibung des königlichen Geschlechtes. Die neue Ordnung der res publica ruhte auf rechtlich einwandfreier Grundlage. Das Volk schwor, das Königtum immer aus Rom fernzuhalten (ebd. 2, 8, 2). Die aristokratische res publica stieg innerhalb weniger Jhh. erst zur italischen, dann zur mediterranen Hegemonialmacht empor. Bei der Gründung der res publica hatten römische Aristokraten die Macht der etruskischen Könige gebrochen; nach dem Triumph über *Karthago wischten römische Feldherren die Macht der hellenist. Monarchen beiseite u. gerierten sich selbst im Osten des Mittelmeerraumes als Autokraten. Für die Abgesandten des Königs Pyrrhus v. Epirus erschien der Senat als eine Versammlung vieler Könige (βασιλέων πολλῶν συνέδριον; Plut. vit. Pyrrh. 19, 6). – Bereits die Zeitgenossen suchten nach den Gründen der erfolgreichen röm. Expansion. In diesem Zusammenhang vollzog der griech. Historiker Polybios unter Rückgriff auf hellenistische Vorgänger im sechsten Buch seiner ‚Historien' eine bedeutende Modifizierung der Verfassungstheorie. Die Stabilität, die Rom von den griech. Stadtstaaten unterschied, erklärte er durch ein innovatives Mischverfassungsmodell, das, ausgehend von Platons Vorstellung des Verfalls, einen automatischen Kreislauf der πολιτεῖαι von der Alleinherrschaft bis zur Ochlokratie postulierte (6, 7, 5/9, 2). Dieser Kreislauf konnte durch eine Mischverfassung, die nicht nur Elemente von M., Aristokratie u. Demokratie verband, sondern ein flexibles System wechselseitiger Kontrolle der Institutionen besaß, aufgehalten werden (6, 10). Seine Kritik an den konkreten Formen monarchischer Herrschaft in den hellenist. Reichen verband Polybios mit Ausführungen zu den Tugenden u. Leistungen des idealen Herrschers, die sich an den ethischen Vorgaben der griech. Philosophie orientierten (K.-W. Welwei, Könige u. Königtum im Urteil des Polybios [1963]). – Der rasante Aufstieg einzelner Aristokraten im Zuge der Ausbreitung der röm. Macht in der östl. Méditerranée u. ihre quasi-monarchische Verehrung in den hellenist. Städten brachte die Gattung des ‚Fürstenspiegels' nach Rom (*Fürstenspiegel). Mit protreptischer Intention verfasste der griech. Philosoph Philodemos im 1. Jh. vC. für seinen röm. Patron L. Calpurnius Piso Caesoninus die Schrift Περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως (‚Über den guten König gemäß Homer'), die auf einem Papyrus aus Herculaneum überliefert ist (PHerc 1507; vgl. T. Dorandi, Filodemo [Napoli 1982]); Homer ist hier die Autorität für die idealtypische Beschreibung des Königtums. – Cicero aktualisierte in der Krise der Republik die griech. Mischverfassungstheorie. Von den drei Verfassungstypen favorisierte er die M., die er in eine gute u. schlechte Alleinherrschaft unterschied (rep. 2, 47/9); aber über diese stellte er die Verfassung, die ‚aequatum et temperatum' monarchische, aristokratische u. demokratische Elemente verbinde (ebd. 1, 45, 69). Angesichts der Desintegration der res publica versuchte er, mit Hilfe der griech. Verfassungstheorie den optimus status civitatis (1, 20, 33) wiederherzustellen. Rom habe von der Zeit der Könige bis hinab zu den Gracchen die Vorzüge der drei positiven Verfassungstypen M., Aristokratie u. Demokratie vereint (2); es habe sich zugleich als die beste civitas erwiesen, da der Konsens der Bürger über die Verteilung der Macht von der Gerechtigkeit getragen worden sei (3). Cicero übernahm aus der hellenist. Philosophie die Analogie von Geist-Körper u. Herrscher-Untertan: Wie der ani-

mus dem corpus befehle, so der rex den cives (3, 25, 37). An der Spitze des Gemeinwesens sollte jedoch kein Monarch, sondern die vera lex stehen, von der Cicero in Übereinstimmung mit der stoischen Lehre ausführte, sie sei die recta ratio, die mit der Natur in Einklang sei (3, 22, 33: naturae congruens). Die politische Realität des Jahres 49 vC. zwang Cicero dann, eine Tyrannis zu akzeptieren, um Schlimmeres für das Vaterland zu verhüten (Att. 9, 4, 2; vgl. Quint. inst. 3, 5, 8). – Der stoische Weise indes betonte in der späten Republik u. im frühen Prinzipat seine innere Unabhängigkeit von monarchischer Herrschaft. Er konnte sich in letzter Konsequenz aus freier Entscheidung der Kollaboration durch Suizid entziehen: So tötete sich Cato d. J., um nicht der clementia Caesaris ausgeliefert zu sein (Plut. vit. Cat. 66, 2), u. auch einzelne Senatoren des frühen Prinzipats verteidigten durch das Recht auf Selbstmord ihre libertas (Tac. ann. 16, 34f).

c. Prinzipat. Aus den Trümmern u. aus den Traditionsbruchstücken der Republik (res publica restituta) errichtete Octavian-Augustus nach dem Ende der Bürgerkriege eine monarchische Herrschaft (vgl. Dio Cass. 52, 1, 1), die die ersten drei Jhh. der christl. Ära überdauerte. Sie wurde als Prinzipat bezeichnet, weil der Herrscher sich princeps, ‚der erste (Bürger)', nannte (Res gest. Div. Aug. 13. 30. 32). Augustus kleidete seine im Bürgerkrieg erworbene Machtfülle in rechtliche Formen u. monopolisierte die politischen, militärischen, sozialen u. ökonomischen Ressourcen des Gemeinwesens. Seine alle überragende Stellung, seine auctoritas (vgl. ebd. 34), manifestierte sich in verschiedenen Amts- u. Ehrentiteln. Angesichts der negativen Konnotation des Wortes nannte sich Augustus nicht rex, sondern seit 27 vC. vielmehr Imperator Caesar divi filius Augustus. Als er 14 nC. starb, erwies sich die von ihm geschaffene Ordnung als zukunftsfähig. Er hinterließ mit seinem ‚Tatenbericht', den sog. Res gestae divi Augusti, die monarchische Selbstdarstellung der röm. Antike schlechthin (ed. J. Scheid [2007]). – Die restitutio rei publicae, d. h. die Wiederherstellung einer berechenbaren öffentlichen Ordnung in den äußeren Formen der republikanischen Tradition, hatte zur Folge, dass jedem princeps nun die Vollmachten, die ihm faktisch die Alleinherrschaft erlaubten, in einem formalisierten Akt vom Senat übertragen wurden. Th. Mommsen sprach deshalb von einer ‚Dyarchie', einer Zweierherrschaft von Kaiser u. Senat, ohne jedoch grundsätzlich in Abrede zu stellen, dass der Prinzipat keineswegs ausschließlich als eine allein verfassungrechtlich zu fassende Institution zu verstehen sei, sondern die soziale u. politische Qualifikation der Herrschaftsstellung des röm. Kaisers berücksichtigt werden müsse (A. Winterling, Dyarchie in der röm. Kaiserzeit: W. Nippel / B. Seidensticker [Hrsg.], Theodor Mommsens langer Schatten [2005] 177/98). Der Princeps usurpierte als mächtigster patronus die Spitze der hierarchisierten Gefolgschaftsbeziehungen. Faktisch stützte der röm. Kaiser seine persönliche Herrschaft auf sein militärisches Oberkommando; der augusteische Prinzipat war eine Militär-M., in der der Herrscher auf Grund seiner Machtfülle zwar (entgegen Dio Cass. 53, 18, 1) nicht legibus solutus agierte, aber Recht selbst setzte (R. Syme, The Roman revolution [Oxford 1939]). Also hatte Gesetzeskraft, was dem Willen des Kaisers entsprach (Ulp.: Dig. 1, 4, 1 praef.: quod principi placuit, legis habet vigorem; vgl. Basil. lib. 2, 6, 2 [H. J. Scheltema (Hrsg.), Basilicorum libri LX (Groningen 1953) 75]). – Aus der mangelnden Institutionalisierung des Kaisertums folgte, dass allgemein anerkannte Regeln für die Weitergabe der monarchischen Herrschaft fehlten. Usurpationen waren deshalb ein Phänomen, das die gesamte Kaiserzeit charakterisiert. Dabei galt nur der erfolglose Prätendent als Usurpator; hatte er indes Erfolg, wurde er in der röm. Wahrnehmung zum legitimen Herrscher. Ebendieser Erfolg manifestierte sich weniger in rechtlicher Absicherung als vielmehr in politischer u. sozialer Anerkennung des Anspruchs auf Herrschaft. Die Nachfolger des Augustus mussten deshalb nicht nur ihre überragende militärische u. soziale Macht begründen, sondern ihre Herrschaft auch durch die Akzeptanz der plebs urbana, des Senates sowie des Heeres u. durch die ständige Kommunikation mit diesen politisch relevanten Gruppen sichern (Flaig). Um der potentiellen Instabilität des Akzeptanz-Systems entgegenzuwirken, setzten die röm. Monarchen auf die mediale Inszenierung herrscherlicher pietas, kaiserlicher Sieghaftigkeit u. militärischer virtus, der Bewahrung des inneren Friedens u. der Verteidigung der universalen Herrschaft. Inschrif-

ten, *Münzen, Bauwerke, Statuen, Insignien u. Ornat amalgamierten römische u. griechisch-hellenistische Traditionen u. schufen ein komplexes System monarchischer Repräsentation (grundlegend Alföldi; zu Augustus vgl. Zanker; *Herrscherkult), das den Kaiser mehr u. mehr überhöhte u. nicht nur dem konsekrierten Kaiser, dem divus, sondern bereits dem lebenden Herrscher gottgleiche Qualität verlieh. Der Kaiser verfügte zudem als pontifex maximus, als oberster Priester, über ein Amtscharisma. Gerade in den östl. Teilen des Imperiums war der röm. Kaiser in der Tradition Alexanders d. Gr. (u. damit der altoriental. Herrscher) ein θεῖος ἀνήρ. Dion Chrysostomos verglich Trajan mit der Sonne, die allen Lebewesen Wärme, Wachstum u. Gedeihen bringe (or. 3, 73/7). Auf einem Papyrus aus dem 2. Jh. nC. ist zu lesen: [τ]ί θεός; τ[ὸ] κρατοῦν. τί βασιλεύ[ς; ἰσ]όθεός (F. Bilabel: Philol 80 [1925] 339). Vor dem Kaiser verbeugten sich die Untertanen quasi deum et regem (Tert. adv. Marc. 3, 13), ihm wurden wundertätige Kräfte zugeschrieben (Tac. hist. 4, 81 zu Vespasian), u. er ließ sich im ganzen Imperium als Wohltäter verehren; wie bereits Caesar galt der röm. Kaiser als leibhaftig erschienener Gott (θεὸς ἐπιφανής) u. Retter (σωτήρ) des Menschengeschlechtes (Ditt. Syll.^{3} 2, 760). – Vor allem im Verhältnis des röm. Kaisers zur Armee u. zu den provinzialen Eliten waren die sakrale Überhöhung seiner Person u. Familie sowie die Demonstration dynastischer Kontinuität von wesentlicher Bedeutung. Die erforderliche Kontinuität der Dynastie wurde durch den öffentlichen Aufbau von natürlichen oder adoptierten Nachkommen hergestellt (*Adoption). Die Konsekration war nicht nur ein religiöser, sondern zugleich ein politischer Akt von eminenter Bedeutung. Sie legitimierte die Herrschaft des divinisierten Kaisers u. den Herrschaftsanspruch seines Nachfolgers, der seine Person in die Reihe seiner göttlichen Vorfahren stellte u. die tatsächliche oder vermeintliche dynastische Sukzession propagierte (H. Chantraine, Der tote Herrscher in der Politik der röm. Kaiserzeit: Gesch. in Wissenschaft u. Unterricht 39 [1988] 67/80). – Im Zentrum einer effizienten Verwaltung stand der Kaiser, der aber häufig eher situativ reagierte als innovativ agierte (Millar). Dennoch gelang es dem Princeps, das durch die Tradition Sanktionierte zu konservieren u. durch die ständige Wiederholung einzelner Entscheidungen den politischen Raum zu gestalten (J. Bleicken, Zum Regierungsstil des röm. Kaisers: ders., Ges. Schriften 2 [1998] 843/75). In Zeiten der persistierenden außenpolitischen u. militärischen Krise verstand er sich auf die effektive Allokation notwendiger Ressourcen (P. Eich, Zur Metamorphose des politischen Systems in der röm. Kaiserzeit [2005]). Das sich sukzessiv herausbildende höfische Zeremoniell (*Kaiserzeremoniell) diente der Integration der aristokratischen Elite u. der Affirmation der monarchischen Ordnung; die Kommunikation zwischen Kaiser u. Senatsaristokratie war indes doppelbödig u. von Paradoxien gekennzeichnet, da weder die Asymmetrie der Machtverhätnisse noch die strukturelle Inkompatibilität von monarchischer Herrschaft u. aristokratischer Repräsentation offengelegt wurden (A. Winterling, Aula Caesaris [1999]). Der provinziale Kaiserkult war ein entscheidendes Instrument zur Sakralisierung des röm. Kaisers u. seiner Dynastie u. ein wichtiges Mittel zur politischen Stabilisierung u. sozialen Befriedung der Provinzen (vgl. die richtungweisende Fallstudie von S. R. F. Price, Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor [Cambridge 1984]). Die sakrale Verehrung des Kaisers verlangte weder persönliche Frömmigkeit noch ein individuelles Bekenntnis, sondern forderte als religiösen Kommunikationsakt den formal korrekten Kultvollzug u. symbolisierte die politische Bereitschaft, sich loyal dem Willen des quasi-göttlichen Monarchen zu unterwerfen. An der im Kaiserkult postulierten Identität von Kaiser u. Gott stießen sich die Christen u. auch die Juden (Tac. hist. 5, 9, 2). Die Weigerung der Christen, dem Kaiser von Zeit zu Zeit zu opfern, bedingte ihre Verfolgung u. wurde im Laufe des Prinzipats zum Distinktionsmerkmal der christl. Religionsgemeinschaft (*Christenverfolgung). – Aus dem Kreis des Senats gab es Widerstand gegen die Etablierung der M. durch Augustus, dem dieser sowohl mit diplomatischem Geschick als auch mit brutaler Härte begegnete. Die nächsten Generationen der Senatoren akzeptierten u. legitimitierten den autokratischen Herrschaftsanspruch des Princeps, der zwar die verfassungsrechtlich, politisch u. sozial herausgehobene Stellung der Senatsaristokratie beschränkte, aber zugleich auch bestätigte. Selbst als sich die Kaiser von der

die realen Machtverhältnisse verschleiernden Taktik des Augustus verabschiedeten, erwuchs keine grundsätzliche Opposition; Widerstand galt nur dem einzelnen Herrscher, nicht der Herrschaftsform (M. Meier, Das Ende des Cremutius Cordus u. die Bedingungen für Historiographie in augusteischer u. tiberischer Zeit: Tyche 18 [2003] 91/127). Die literar. u. philosophischen Reflexionen richteten sich nicht auf alternative Verfassungskonzepte, sondern auf den idealen princeps u. dessen virtutes (M. P. Charlesworth, The virtues of a Roman emperor: ProcBritAc 23 [1937] 105/33; dt.: ders., Die Tugenden eines röm. Herrschers: Kloft 361/87) sowie die Möglichkeiten, die aristokratische libertas unter den Bedingungen einer faktischen Alleinherrschaft zu erhalten (Opposition et résistances à l'empire d'Auguste à Trajan [Genève 1986]). Kaiserliche Herrschaftsdarstellungen in Wort u. Bild konstituierten ebenso wie die offiziöse Panegyrik (man vergleiche Plinius' d. J. Panegyrikus auf Trajan u. Aelius Aristides' Rede Εἰς βασιλέα) das normative Bild des optimus princeps, der ganz unterschiedliche Tugenden auf sich vereinte: δικαιοσύνη / iustitia, φιλανθρωπία / *humanitas, σοφία / sapientia, ἀνδρεία / virtus, εὐτυχία / fortuna, εὐσέβεια / pietas, εὐβουλία / prudentia, πρᾳότης / *clementia, εὐεργεσία / liberalitas, σωφροσύνη / moderatio (vgl. G. Seelentag, Taten u. Tugenden Traians. Herrschaftsdarstellung im Principat [2004]). Plinius' idealer Princeps stand nicht über den Gesetzen, sondern unterstellte sich ihnen freiwillig (paneg. 65, 1). Die historiographische Überlieferung kanonisierte gute u. schlechte Herrscher, wovon nicht zuletzt die Akklamation des spätantiken Senats noch zeugt: felicior Augusto, melior Traiano (Eutrop. 8, 5, 3). In der kaiserzeitlichen Geschichtsschreibung wurde zudem betont, dass die M. die einzige Alternative gegen die innenpolitische Krise dargestellt habe (Appian. b. civ. 1 prooem. 1/6; Dio Cass. 52, 2, 1/41, 1). – Seit Augustus wurde mit der Herrschaft des röm. Kaisers der Gedanke der Ewigkeit des Reiches (imperium sine fine) verbunden (Verg. Aen. 1, 278f; vgl. Hor. carm. 4, 15, 14f). Mit dem Anspruch der universalen Herrschaft korrespondierte die Pflicht des Kaisers, pater atque custos für alle Menschen zu sein (ebd. 1, 12, 49). Die Vorstellung, dass der orbis terrarum von einem Herrscher gelenkt werde, der durch die πρόνοια bzw. die providentia eingesetzt worden sei, war geläufig. Der providentielle Aspekt der Alleinherrschaft wurde von heidnischen (Dio Chrys. or. 3, 43. 62) wie christlichen Autoren (Iustin. dial. 1, 3; Min. Fel. Oct. 18, 5; 20, 2) betont. Dem berechenbaren Kaiser, der die Repräsentanten republikanischer Traditionen achtete, wurde der herrische Despot, oder in der Sprache der Aristokratie: der Tyrann, entgegengestellt, als dessen paradigmatische historische Verkörperung Seneca, Lucan u. Curtius Rufus Alexander d. Gr. identifizierten (Heuss 87/9). Eine glückliche Herrschaft setzte philosophische Erkenntnis voraus, wie der Kaiser *Marcus Aurelius im 2. Jh. nC. ausführte (seips. 6, 30), u. basierte auf der παιδεία u. der Erfahrung des Monarchen, wie der Historiker Herodian im 3. Jh. nC. betonte (M. Zimmermann, Kaiser u. Ereignis. Stud. zum Geschichtswerk Herodians [1999] 17/41). Während der gute Herrscher entweder selbst ein Philosoph sein oder den Weisen hochschätzen sollte (Plut. princ. inerud. 5), kennzeichnete die Verfolgung von Philosophen den Despoten (Philostr. vit. Apoll. 7, 1/4). – Im Rückgriff auf die hellenist. Herrscherphilosophie wurde der Kaiser als Gott oder Gottes Stellvertreter (deorum vice: Sen. clem. 1, 1, 2) verehrt. Seneca charakterisierte den jungen *Nero als animus rei publicae u. mens illa imperii, als vitae necisque gentibus arbiter (ebd. 1, 3, 5/4, 1; 1, 5, 1). Plutarch porträtierte den Monarchen als Gott, als ἔμψυχος λόγος u. als ἔμψυχος νόμος (princ. inerud. 1. 3), der wie Zeus das Universum gerecht regiere (ebd. 4) u. das Abbild Gottes (εἰκὼν θεοῦ) auf Erden sei (ebd. 3). Dion Chrysostomos erinnerte daran, dass der Herrscher wie jeder Mensch sich davor hüten müsse, Gewalt u. Unrecht zu tun, sonst werde Zeus, ὁ μέγας βασιλεὺς βασιλέων, eingreifen u. ihn vernichten (or. 2, 76). Zeus, der Vater u. König von allem ist, wurde nachgerade zum Archetypus des idealen Herrschers u. zum himmlischen Abbild des optimus princeps, den Fürsorge u. Milde, Ordnung u. Recht charakterisierten (ebd. 1, 39f; 36, 32). – Die Rede vom Ζεὺς βασιλεύς, der in Anlehnung an klassische Vorbilder (zB. Aeschyl. Pers. 532/6) als der erste u. größte Gott, Vater u. König aller vernunftbegabten Wesen bezeichnet wurde (Dio Chrys. or. 36, 35), dem die Menschen Altäre errichteten (ebd. 36, 36) u. den ein orphi-

scher Hymnus feierte (PsAristot. mund. 401a 28/b 7 = Kern, Orph. 21a), illustriert die Popularisierung der platonisierenden Königsmetapher in der Philosophie der röm. Kaiserzeit, die sich damit in der politischen Realität der Prinzipatszeit einrichtete (Markschies, König 408/18). Die Korrelation von irdischem u. himmlischem König war Teil des philosophischen wie des politischen Diskurses. Aelius Aristides parallelisierte in seiner Romrede die Herrschaft des Zeus, die das Chaos überwunden habe, mit der Herrschaft der Römer, die dem Erdkreis Ordnung (τάξις) geschenkt habe (or. 26, 103; vgl. Plut. fort. Rom. 2). Als historische Vergleichsgröße wurde das pers. Reich bemüht. Das Imperium verstand der Redner als ein Konglomerat von Städten (J. Bleicken, Der Preis des Aelius Aristides auf das röm. Weltreich: ders. aO. 2, 901/53). Viele Autoren modulierten Gott nach dem Bild des pers. Großkönigs, der als König u. Vater zurückgezogen in seinem Palast die Herrschaft über alle ausübte (PsAristot. mund. 398b 4/6; Max. Tyr. diss. 11, 4f. 12). Die Distanz zwischen himmlischem u. irdischem König entsprach derjenigen zwischen dem μέγας βασιλεύς u. seinem geringsten Untertanen (PsAristot. mund. 398b 1/3). – Doch die Existenz des einen höchsten Gottes schloss ein Götterpantheon nicht aus. Im Gegenteil: Pagane Philosophen argumentierten, dass die Vorstellung der μοναρχία eines Gottes notwendig andere Götter voraussetze. So meinte Plotin, dass der μέγας βασιλεύς seine Größe auf die Vielzahl der Götter stütze (enn. 2, 9 [33], 9). In der 1. H. d. 4. Jh. nC. führte ein anonymer Heide, hinter dem sich möglicherweise Porphyrius verbirgt, in der Schrift Ἀποκριτικὸς ἢ μονογενής des *Makarios Magnes aus, dass nicht derjenige Alleinherrscher sei, der allein sei, sondern vielmehr derjenige, der allein herrsche: Μονάρχης γάρ ἐστιν οὐχ ὁ μόνος ὤν, ἀλλ' ὁ μόνος ἄρχων. Denn Gott würde nicht Alleinherrscher u. Herr genannt, ‚wenn er nicht über andere Götter herrschte. Denn nur dies wäre sowohl seiner göttlichen Größe als auch seiner himmlischen Würde angemessen' (εἰ μὴ θεῶν ἦρχε. τοῦτο γὰρ ἔπρεπε τῷ θείῳ μεγέθει καὶ τῷ οὐρανίῳ καὶ πολλῷ ἀξιώματι; apocrit. 4, 20, 3 [199 Goulet]). Die Konzeption einer göttlichen M., in deren Zentrum ein deus unicus, solitarius, destitutus stand (Min. Fel. Oct. 10, 3), widersprach diametral paganen Vorstellungen des reich bevölkerten Götterhimmels. Die ‚polytheistische Variante der göttlichen M.' fand bis in die Spätantike in nichtchristlichen Texten Verbreitung, u. sie war möglicherweise verbreiteter als die monotheistische (Fürst 327).

IV. Judentum. a. Hebräische Bibel. 1. Königtum in Israel. In der nichtjüd. Tradition wurde bisweilen behauptet, die Juden hätten nie Könige gehabt, sondern nur Priester (*Hekataios von Abdera; vgl. Th. Römer, Les guerres de Moïse: ders. [Hrsg.], La construction de la figure de Moïse [Paris 2007] 180f). Tatsächlich ist das Königtum in Israel ein relativ spätes Phänomen, u. es blieb eine (wenn auch wichtige) Episode in der Geschichte des Landes. Allerdings stellt sich bei der Rekonstruktion der monarchischen ‚Frühgeschichte' Israels, die mit der Eroberung Jerusalems durch *Nabuchodonosor iJ. 587 vC. ihr Ende nahm, u. der Entwicklung der ‚Königstheologie' der hebr. Bibel ein gravierendes quellenkritisches Problem. Es ist nämlich nicht eindeutig zu klären, in welchem Umfange die Schriften der hebr. Bibel für die Geschichte monarchischer Herrschaft im antiken Israel aussagekräftig sind. Die historisch-kritische Methode u. die ihr verpflichtete atl. Wissenschaft haben die einschlägigen Texte zur Königsherrschaft sämtlich dekonstruiert u. in ihnen ein komplexes Amalgam unterschiedlicher, zum Teil sich widersprechender Traditionen erkannt. Um ein Beispiel herauszugreifen: Hatte J. Wellhausens Erkenntnis, dass im Zentrum der Saulüberlieferung eine ältere königsfreundliche u. eine jüngere königsfeindliche Version stehe, lange Zeit ungeteilte Zustimmung gefunden, so sind Herkunft, Zuverlässigkeit u. Tendenz der frühen Überlieferung zu Saul inzwischen gänzlich kontrovers (W. Dietrich / Th. Naumann, Die Samuelbücher [1995]). – Die Anpassung der israelit. Stämme an die monarchisch verfassten kanaanäischen Stadtstaaten u. der militärische Druck der ebenfalls monarchisch organisierten Philister führte um 1000 vC. zur Entstehung einer Königsherrschaft, als deren erster Repräsentant in der Überlieferung Saul greifbar ist (W. Dietrich, Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jh. vC. [1997]). Die hierarchische Veränderung der tribal-fraternalistischen Gesellschaftsstruktur stieß durch Jhh. hindurch, namentlich im Norden, auf Widerstand, wie die Jotamfabel (Judc. 9,

8/15) u. die Botschaft des Propheten Hosea eindrücklich zeigen. Trotz imposanter Könige wie David u. Salomo (I. Finkelstein / N. A. Silbermann, David u. Salomo [2006]), unter deren Herrschaft Jahwe als Dynastiegott in Jerusalem etabliert wurde (1 Reg. 8, 12f. 53 LXX), blieb der mit weitreichenden Vollmachten ausgestattete Monarch im Nordreich Israel wie im Südreich Juda (mit dem städtischen Zentrum Jerusalem) ein Fremdkörper, u. die Idee von Israel als einem Bund unabhängiger Stämme hielt sich hartnäckig. In der geschichtlichen Erinnerung sind es die Männer von Juda (2 Sam. 2, 4) oder die Ältesten Israels (ebd. 5, 1/5), die David zum König machen, im Fall der Nordstämme sogar per Vertrag. Der Untergang des Königtums im 6. Jh. vC. wurde nicht primär als politisch-religiöse Katastrophe, sondern als göttliches Gericht über das Volk interpretiert (Jes. 40, 2). Die zeitweise erfolgreiche Aufrichtung einer monarchischen Herrschaft kann jedenfalls nicht als ein irreversibler Prozess der ‚Staatenbildung' aufgefasst werden. – Die königliche Herrschaftsform u. -praxis orientierte sich in Israel an altorientalischen Vorbildern. Eng mit der Institution des Königtums war die Prophetie verbunden; als Übermittler göttlicher Worte war es den Propheten möglich, die göttliche Berufung u. Billigung der persönlichen Herrschaft des Königs zu bestätigen, aber auch Kritik an seiner Herrschaftspraxis zu üben. Der Prophet konnte zum von Jahwe beauftragten Gegner des Königs werden, der durch seine Worte daran erinnerte, dass Gott der eigentliche Souverän der Gemeinde ist (Jer. 29, 16/9). Wenngleich der König in Israel u. Juda Verehrung im Rahmen des Hofzeremoniells erfuhr, wie sie im Alten Orient jedem Herrscher gebührte (vgl. zB. zur Proskynese vor dem thronenden König 1 Reg. 1), so wird er dennoch nicht vergöttlicht u. als Gott verehrt, weder zu Lebzeiten noch nach seinem Tod (S. Schroer, Die Ikonographie Palästinas / Israels u. des Alten Orients 3 [2011] 65). Er ist Mittler zwischen dem Volk u. Gott, aber ein sakrales Königtum scheint daraus nicht abgeleitet worden zu sein (Widengren; Hooke; Frankfort). Trotz der Notwendigkeit zur zeitlichen u. regionalen Differenzierung lässt sich zeigen (H. M. Niemann, Herrschaft, Königtum u. Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel [1993]), dass die Könige versuchten, administrative Strukturen zu implementieren, die lokalen Eliten in eine auf den Hof ausgerichtete Funktionärsschicht zu integrieren, das Land militärisch, infrastrukturell u. wirtschaftlich zu sichern, Residenzorte auszubauen, ein höfisches Zeremoniell einzuführen, das Königtum mit Hilfe einer komplexen Sonnensymbolik zu beschreiben (M. Arneth, ‚Sonne der Gerechtigkeit'. Stud. zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72 [2000]; O. Keel, Die Gesch. Jerusalems u. die Entstehung des Monotheismus [2007]) u. sich selbst als charismatisch legitimierte Herrscher darzustellen. Die Organisation des Gerichtswesens u. des Kultes traten hinzu. Die Könige beanspruchten für sich priesterliche Funktionen, um die göttliche Ordnung durchzusetzen, sahen sich von Gott berufen u. beschützt, u. behaupteten auf Grund ihrer göttlichen Erwählung, ihr Volk schützen zu können (2 Sam. 7; Ps. 2; 45 [44]; 72 [71]; 89 [88], 21/4; 101 [100]; Jes. 9, 6). Mehrfach ist in der Überlieferung der Titel des Königs fest mit der Rede von Gott verbunden (Ex. 15, 18; Num. 23, 21; Dtn. 33, 5; Jes. 6, 5; Ps. 145 [144], 11/3). Doch in Abgrenzung gegenüber der Umwelt scheinen eine strengere Subordination des Königs unter den Willen des Gottes u. die deutlichere Unterscheidung zwischen Monarch u. Gottheit gefordert worden zu sein. Der König muss in der Konfrontation mit Jahwe seine Begrenztheit erkennen (D. Wagner, Geist u. Tora. Stud. zur göttlichen Legitimation u. Delegitimation von Herrschaft im AT anhand der Erzählungen über König Saul [2005]). Die Beschränkung königlicher Machtfülle äußerte sich auch darin, dass ein Bildtopos bzw. eine Metapher, die in Ägypten ausdrücklich herrscherbezogen war, nämlich das Niederschlagen der Feinde ‚mit starker Hand u. ausgestrecktem Arm', im AT (bes. in der Exodustradition) nicht vom König, sondern nur von Gott ausgesagt wird. Offenbar wurde aber wie in Ägypten zwischen dem göttlichen Königsamt u. der menschlichen Person geschieden. Vorstellungen von der Göttlichkeit des Königs scheinen nachweisbar; so galt er als Sohn Jahwes (A. Moenikes, Psalm 2, 7b u. die Göttlichkeit des israelit. Königs: ZAW 111 [1999] 619/21). Der König war der Gesalbte u. damit eine Heils- u. Rettergestalt (M. Saur, Königserhebungen im antiken Israel:

M. Steinicke / S. Weinfurter [Hrsg.], Investitur- u. Krönungsrituale [2005] 29/42). – Neben klaren Anweisungen für die monarchische Herrschaftspraxis (Dtn. 17, 14/20) u. der Charakterisierung des idealen Königs findet sich radikale Kritik an König u. Königtum. Zahlreich sind die Stellen, in denen einzelne Könige getadelt werden (1 Sam. 25; 2 Sam. 12, 1/15; 24, 10/7; 1 Reg. 13, 1/5; 20, 35/43; 21, 1/16; 22, 13/28; 2 Reg. 1, 1/17; 20, 12/9; Jes. 7, 1/17; Jer. 22, 13/9. 24/7; Hes. 34; Hos. 8, 4; Amos 7, 10f; Soph. 1, 8; Prov. 28, 15f; 29, 12. 26 u. ö.). Aber die grundsätzliche, gegen die Institution des Königtums gerichtete M.kritik (Judc. 8, 22f; 9, 7/15; Hos. 1, 4; Jer. 21f) bestimmte die theologisch-politischen Debatten u. scheint die Herausbildung der Jahwe-Monolatrie beeinflusst zu haben. Die Datierung der Texte u. die Rekonstruktion der ihnen zugrundeliegenden Traditionen sind allerdings schwierig: Gehören sie in die vorexilische, ja ‚vorstaatl.' Zeit vor der Einführung monarchischer Herrschaft? Oder reflektieren sie Diskussionen, die nach dem Untergang des Königtums 587 vC. geführt wurden u. die nach alternativen Formen politischer u. religiöser Organisation suchten? Die jüngere Forschung lässt es plausibel erscheinen, dass die Königtumskritik der hebr. Bibel ihren Ort in den Sippen- u. Stammesstrukturen der heterogenen, regional verfassten altisraelit. Gesellschaft hatte (E. S. Gerstenberger, Theologien im AT [2001] 78/130), aber auch antimonarchische Diskurse der Königszeit u. der nachexilischen Epoche spiegelt. Die Könige konnten wohl auch deshalb abgelehnt werden, weil eine monarchische Mediation des Gotteswillens mit der auf Gemeinden ausgerichteten Sozialstruktur kaum vereinbar war. Gott war der oberste Gebieter, der durch seinen *Mose kundgemachten Willen herrschte u. dessen Offenbarungen, vermittelt durch Ausleger u. Priester, an die Gemeinde weitergegeben wurden (Crüsemann). Der Königsdiskurs war folglich stark deuteronomistisch geprägt; der Fall eines Königs war die Konsequenz aus seinen religiösen Verfehlungen (Müller).

2. Königtum Gottes. In der hebr. Bibel wird Gott etwa 50mal mit Ausdrücken vom Wortstamm mlk (‚König', bzw. ‚König sein, herrschen'; LXX: βασιλεύς) bezeichnet, u. das recht seltene Abstraktum malkut (LXX: βασιλεία) erscheint exklusiv in Verbindung mit Gott (vgl. Ringgren / Seybold / Fabry 947/56). Die Rede vom König Jahwe (der wohl älteste Beleg ist Jes. 6, 5) knüpfte an altorientalische Gottesvorstellungen an (Schmidt), betonte sein Handeln zum Wohl u. zum Schutz seines Volkes u. verwies auf Jahwes universale Herrschaft über Israel, die Völker, die Welt u. die anderen Götter. Seine Herrschaft sollte Ordnung u. Recht mit sich bringen u. den göttlichen Schöpfungsplan im Hier u. Jetzt verwirklichen. Sie dauerte ewig, vom Anbeginn der Schöpfung bis zum Ende der Zeit. Die Vorstellung vom Königtum Gottes hatte sowohl theologische als auch politische Implikationen, da sie einerseits zwischen altorientalischer Königsideologie u. messianischen Erwartungen u. andererseits zwischen der Königsherrschaft Jahwes u. der Herrschaft des irdischen Königs zu vermitteln suchte (W. Dietrich, Gott als König: ZsTheolKirch 77 [1980] 251/68). Zum Königtum Jahwes gehörten sein ‚Thron' (oder seine ‚Throne') u. die ‚Thronbesteigung'; Jahwe besitzt einen Thronrat u. lädt zur Versammlung (1 Reg. 22, 19/22; Jes. 6; Job 1, 6/12; Dan. 7, 9/14). Zur Beschreibung der Macht u. des Reiches Gottes wurden königliche Attribute wie Herrlichkeit, Szepter, Palast u. Hofstaat verwendet. Die Jahwe-König-Psalmen (Ps. 47 [46]; 93 [92]; 95/9 [94/8]) feierten die Präsenz Gottes als des Königs u. Herrn des himmlischen Palastes u. des irdischen Tempels (J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen [1987]). Die himmlische Herrschaft Jahwes war damit strukturell vergleichbar mit der Herrschaft des irdischen Königs. Wie dieser über sein Reich u. seine Untertanen gebot, befahl jener über die Schöpfung u. die Geschichte. Doch während die irdische Macht begrenzt war, eignete dem König Jahwe eine unbegrenzte Macht, u. seine Herrschaft erhielt in exilischen u. nachexilischen Texten eine eschatologische Dimension (Schreiber 80/4). Nun wurde die Ankunft der Herrschaft Gottes als ein Ereignis interpretiert, das das Ende der existierenden Ordnung ankündigte u. diejenigen Kräfte vernichtete, die sich Gottes Triumph auf Erden entgegenstellten.

b. Zeit des Zweiten Tempels. In der Zeit des Zweiten Tempels kam es zu Konflikten der seleukidischen Könige mit der jüd. Bevölkerung. Die schwerste Krise löste Antiochos IV Epiphanes aus, der sich als Gott

verehren ließ u. den Tempel in Jerusalem dem Zeus weihte: Der König, der seine Göttlichkeit zur Schau stellte, erhob sich gegen den Gott Israels (Dan. 8, 10f). Aber nicht nur der offene Aufstand gegen die seleukidische Herrschaft in Israel unter Führung der Makkabäer, sondern auch die im ptolemäischen Alexandria angefertigte Übersetzung der hebr. Bibel ins Griechische prägten die jüd. Wahrnehmung der hellenist. Könige u. die Diskussionen um den idealen Herrscher (T. Rajak u. a. [Hrsg.], Jewish perspectives on Hellenistic rulers [Berkeley 2007]). Der Brief des Aristeas nennt die μίμησις θεοῦ als Voraussetzung für eine vollkommene Herrschaft (210; **Aristeasbrief). Die hellenist. Formen monarchischer Repräsentation, vor allem die βασιλεύς-σωτήρ-Vorstellungen, beeinflussten die Selbstdarstellung der Hasmonäer (d. h. der auf die Makkabäer zurückgehenden Dynastie), die gut hundert Jahre als Priesterkönige herrschten. Der Idumäer Herodes d. Gr. (A. Schalit, König Herodes. Der Mann u. sein Werk [1969]; N. Kokkinos, The Herodian dynasty [Sheffield 1988]) inszenierte sich als hellenistischer Herrscher, instrumentalisierte nach der röm. Eroberung 63 vC. seine biblizistische Interpretation jüdischer Identität, um sowohl seine als auch die röm. Herrschaft zu legitimieren, u. rezipierte Elemente der röm. Herrschaftsrepräsentation (R. Bloch, Di neglecti. La politique augustéenne d'Hérode le Grand: RevHistRel 223 [2006] 123/47). Die Auseinandersetzung der Gemeinde des Zweiten Tempels mit der seleukidischen Fremdherrschaft beschleunigte die Ausbildung messianischer Erwartungen (Dan. 9, 25f; 1. Macc. 14, 41; Hen. aeth. 90, 37; Orac. Sib. 3, 652f [82 Geffcken]). Man erhoffte angesichts der wechselhaften Zeitläufe eine im politischen Bereich wirksame, endgültige Manifestation der Macht Gottes. Erwartet wurde die politische Befreiung Israels. Das vorexilische Königtum war zentraler Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses. ‚Aus dem vorexilischen Königtum u. der damit verbundenen Königsideologie wurde eine die Identität der nachexilischen Gemeinde stabilisierende Erinnerungsfigur; auf der Grundlage dieser Erinnerung kam es dann letztlich zur Ausbildung einer die Gegenwart prägenden Hoffnung auf einen zukünftigen Heilskönig' (M. Saur, Die Königspsalmen [2004] 336). Für die jüd. Literatur der hellenist. Zeit waren Gottes Königtum u. seine Königsherrschaft zentrale Themen (Sach. 12/4; Dan. 1/12). Theokratische u. eschatologische Interpretationen des Königtums Gottes konkurrierten miteinander. Für die jüd. Literatur der hellenist. Zeit waren Gottes Königtum u. seine Königsherrschaft zentrale Themen. Zwischen seiner Herrschergewalt u. dem institutionellen Rahmen unterschied man nicht. Die frühen Gebetstexte der synagogalen Liturgie rezipierten die herrscherliche Metaphorik der Jahwe-König-Psalmen. Die Sabbatopferlieder aus Qumran verbanden das präsentische u. eschatologische Verständnis von Gottes Königsherrschaft: Die eschatologische Erwartung der Gottesherrschaft auf Erden nahm ihren Ausgang von der kultischen Feier der Königsherrschaft Gottes im Himmel (A. Schwemer, Gott als König u. seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran: Hengel / Schwemer 117). In der jüd. Literatur der Zeitenwende sind königliche Motive u. Metaphern omnipräsent (Schreiber 145/534; zur Symbolik des göttlichen, himml. Königtums vgl. Berakot 2, 2. 5; Joma 3, 8; 4, 2). Der griech. Begriff μοναρχία beschrieb den jüd. Monotheismus (Orac. Sib. 1, 7 [227 G.]: εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει), u. μόναρχος fand Verwendung als Bezeichnung Gottes (ebd. 3, 11. 704 [47. 84 G.]; 3 Macc. 2, 2).

c. Philon v. Alex. Für die Beschreibung der Königsherrschaft Gottes sind die Überlegungen des alexandrin. Philosophen Philon, der Elemente der stoischen u. platonischen, der peripatetischen u. der neupythagoreischen Philosophie rezipierte, von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Seine Synthese von biblischer Religion u. griechischer Philosophie war für das frühe Christentum richtungweisend. Er führte den personalen Gott des jüd. Monotheismus mit dem transzendenten Gott der aristotelischen Metaphysik zusammen. Philon nannte Gott θεός u. κύριος; die Bezeichnungen weisen auf die beiden Hauptkräfte Gottes (δυνάμεις): die Wohltaten wirkende u. die Herrschaft ausübende, gesetzgebende Kraft. Das Gottkönigtum galt Philon zudem als ἀρχέτυπον des irdischen Königtums (N. Umemoto, Die Königsherrschaft Gottes bei Philon: Hengel / Schwemer 207/56). Das Gemeinwesen sollte der irdische βασιλεύς nach dem ὀρθὸς λόγος regieren (leg. all. 3, 79f). Auch wenn seine φύσις u. οὐσία es ihm verwehrten, göttlich

zu werden, so musste sein Ziel die ἐξομοίωσις πρὸς θεόν sein, d. h. sich durch ein tugendhaftes Regiment Gott anzugleichen (spec. leg. 4, 187f; leg. all. ad Gai. 114). Das Verhältnis des Königs zu seinem Reich war analog zu dem Gottes zur Welt (vgl. Eus. praep. ev. 8, 14; Philo spec. leg. 4, 186/8). In der Sprache der hellenist. Philosophie bezeichnete Philon Mose als den νόμος ἔμψυχος (vit. Moys. 1, 162). Die vorbildliche βασιλεία des Mose beruhte auf dessen νομοθεσία, προφητεία u. ἀρχιερωσύνη (praem. et poen. 53; vgl. vit. Moys. 2, 187). Gott blieb in biblischer Tradition Schöpfer, Retter, Richter u. König, doch seine Herrschaft musste gegen eine Vielzahl anderer Götter verteidigt werden, denen Philon in Alexandria u. darüber hinaus im Osten des Imperium Romanum begegnete. Philon charakterisierte deshalb ,in der Schultradition des hellenist. Judentums in Ägypten' (Peterson, Monotheismus 31) die Königsherrschaft Gottes als μοναρχία, um unter Rückgriff auf die peripatetische Tradition gegen polytheistische Vorstellungen die Ausschließlichkeit des Monotheismus zu verteidigen (zur apologetischen Intention vgl. H.-U. Perels: Schindler 28/32): Alle müssen sich dem herrschenden Gottkönig unterordnen, der alles kontrolliert u. verwaltet (conf. ling. 170). Realhistorische Vergleichsgröße ist einmal mehr der pers. βασιλεὺς βασιλέων, der über einen weit ausgreifenden Hofstaat herrschte (spec. leg. 1, 18; vgl. decal. 61). Allerdings ließ Philon keinen Zweifel daran, dass Gott nicht nur über die geistigen u. sinnlichen Götter herrsche, sondern der Schöpfer von allen sei (spec. leg. 1, 20: οὐ μόνον θεὸς θεῶν ἐστι νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἀλλὰ καὶ πάντων δημιουργός). Die Möglichkeit, das peripatetische Bild von der demiurgischen Tätigkeit des höchsten Gottes polytheistisch auszudeuten, wies Philon dadurch ab, dass er ausführte, man dürfe nicht die Diener statt des Königs ehren (ebd. 1, 31; decal. 61; vgl. Peterson, Monotheismus 26). Die Idee von der M. Gottes fußte auf der philonischen Auslegung des ersten Gebotes, das περὶ μοναρχίας handelt: Die Alleinherrschaft Gottes bestand darin, ,dass einer Urgrund der Welt u. einer Herr u. König ist, das All zu seinem Heil lenkt u. regiert' (ὅτι ἓν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ ἡγεμὼν καὶ βασιλεὺς εἷς ὁ ἡνιοχῶν καὶ κυβερνῶν τὰ ὅλα σωτηρίως; decal. 155). Die Verfassungslehre verschränkte Philon mit Aussagen über die kosmische Ordnung: Der Alleinherrschaft Gottes steht die Herrschaft der Wenigen (ὀλιγαρχία), die Vielherrschaft (πολυαρχία) u. die Pöbelherrschaft (ὀχλοκρατία) entgegen (ebd. 155; virt. 179; opif. m. 171; fug. et inv. 10f); der Weg von der Ochlokratie zur M. bezeichnet, wie Philon in Anlehnung an Platon entwickelt (spec. leg. 1, 30), den Übergang von ἀταξία zur τάξις (decal. 155). An anderer Stelle (virt. 180) führt der Weg hingegen von der Ochlokratie zur Demokratie, dem ,besten Staatswesen' (ἡ εὐνομωτάτη πολιτεία). Gott ist für Philon nicht nur entsprechend der jüd. Tradition μόνος u. εἷς, sondern unter Rückgriff auf die griech. Prinzipienlehre auch ἕν u. τὸ ὄντως ὄν (cherub. 87; leg. all. 1, 51; 2, 2; deus 11). Gott ist ,besser als das Gute, ehrwürdiger als die Einheit u. reiner als das Eine' (ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον; praem. et poen. 40; vgl. vit. cont. 2).

C. Christlich. I. Frühes Christentum. a. Neues Testament. Im NT wurde das Bekenntnis zu ,Jesus Christus Kyrios' (Rom. 1, 4; 10, 9) mit Hilfe der βασιλεύς-Terminologie expliziert: Jesus Christus ist ,der König Israels' (ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ; Mc. 15, 32; Mt. 27, 42; Joh. 1, 49; 12, 13; **Christus II [Basileus]) u. ,der König aller Könige' (ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων; 1 Tim. 6, 15). Christi Königstitel hatte seinen Grund in seiner Passion u. Kreuzigung; der verspottete (Mc. 15, 18f), der leidende u. der sterbende Jesus ist der βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Mt. 27, 37; Mc. 15, 26; Lc. 23, 38; Joh. 19, 21). Justin formulierte später (unter Rückgriff auf eine christl. Interpolation des Psalmtextes) pointiert, dass das ὁ κύριος ἐβασίλευσεν von Ps. 95, 10 (LXX) ἀπὸ τοῦ ξύλου ausgehe (apol. 41, 4; dial. 73, 1). Das Königtum Christi ist mit dem Königtum Gottes identisch; seine universale Herrschaft ist präexistent, bei Gott beschlossen u. auf den Menschen Jesus v. Nazareth übertragen (Lc. 22, 30; Eph. 5, 5; 2 Tim. 4, 18; Apc. 11, 15). – Die Wendung μοναρχία τοῦ θεοῦ wird im NT nicht verwendet; es ist vielmehr von βασιλεία τοῦ θεοῦ (oder βασιλεία τῶν οὐρανῶν) die Rede (Mt. 3, 2; 4, 17; Mc. 1, 15; 4, 11; Lc. 4, 43; 6, 20; Joh. 3, 3; Act. 1, 3; 8, 12; Rom. 14, 17; 1 Cor. 4, 20 u. ö.). Der Begriff steht im Zentrum der Verkündigung, in den synoptischen Evv. ist er das zentrale Thema der jesuanischen Predigten. Paulus u. die deuteropaulinischen Briefe benutzen ihn hingegen selten (A. Lindemann, Art. Herr-

schaft Gottes / Reich Gottes IV: TRE 15 [1986] 196/218). Die Vorstellung von der βασιλεία τοῦ θεοῦ knüpfte an eschatologische Vorstellungen des Königtums Gottes in der hebr. Bibel an. Den in den Psalmen u. Sabbatliedern geläufigen Titel βασιλεύς verwandte Jesus allerdings nicht als Anrede Gottes, vielmehr das vertraute ,Vater' ('abba). – Jesu Rede von der Herrschaft Gottes affirmierte nicht die bestehenden Strukturen, sondern stellte sie in Frage (Lc. 22, 25). Indem Jesus die βασιλεία Gottes den Sündern u. Ausgestoßenen verkündete, verstieß er gegen die traditionellen jüd. Normen der Heiligkeit (*Heilig) u. Reinheit. Ob Jesus von einer allmählichen Verwirklichung der βασιλεία τοῦ θεοῦ in der Geschichte oder von einem plötzlichen Kataklysmus ausging oder ob er gar an die konkrete Gegenwart der Herrschaft Gottes glaubte, die mit seinem Wirken eingetreten sei, ist Gegenstand wissenschaftlicher Debatte u. auf Grund unserer Überlieferung kaum eindeutig zu entscheiden. Das eschatologische Potential der Lehre von der βασιλεία τοῦ θεοῦ wurde wohl eher von der nächsten Generation entdeckt, die Jesu königliche Messianität in seiner Lehre von dem Königtum Gottes erblickte (Rom. 14, 17f; 1 Cor. 4, 20; Col. 1, 13; 1 Thess. 2, 12; 2 Tim. 4, 18) u. über das Eschaton sowohl futurisch als auch präsentisch redete: τὸ ἀρνίον νικήσει ..., ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων (Apc. 17, 14). – Die deutliche Scheidung der irdischen u. der himmlischen Sphäre in den Evv. (Mt. 22, 15/22; Mc. 16, 14; Lc. 24, 46f) u. die klare Gegenüberstellung von Gott u. Kaiser in Rom. 13 beschrieben keine äquidistante Relation, denn der absolute Vorrang Gottes wurde nicht in Frage gestellt. Aus christlich-eschatologischer Perspektive wurde die monarchische Herrschaft des röm. Kaisers zwar bestätigt, gleichzeitig aber begrenzt, da ihr keine Verfügungsgewalt über den Bereich des Religiösen zugestanden wurde.

b. 2. u. 3. Jh. Die Rede von der μοναρχία τοῦ θεοῦ war fester Bestandteil der frühchristl. Literatur. Sie ist belegt etwa bei Iustin. dial. 1, 3; Tat. or. 14, 1; 29, 2; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4. 8. 36 (Peterson, Monotheismus 34/43). Hier wurde um den εἷς θεός, um die Alleinherrschaft, die Absolutheit, die Allmacht Gottes u. damit um die Frage der Gottesprädikation für Christus gerungen. Der Begriff der μοναρχία wurde mit der philosophischen Prinzipienlehre verbunden u. bezeichnete nicht mehr allein die Herrschaft, sondern auch die erste Ursache, die ,Alleinursächlichkeit' (μοναρχία). In den Debatten um die göttliche Trinität im 2. u. 3. Jh. nC. war der von vielen Christen als heterodox bekämpfte sog. Monarchianismus (S. Lorenz / W. Schröder, Art. Monarchianismus: HistWbPhilos 6 [1984] 125f) eines der populärsten Modelle, um die Aussagen über Jesus als Erlöser mit dem Glauben an einen einzigen Gott auszusöhnen (Hippol. ref. 9, 10, 10/2; Orig. dial. 4 [SC 67, 60]; Symb. Ant. vJ. 345 = Athan. synod. 26, 6 [AthanWerke 2, 1, 253]; Eunom. Cyz. apol. 27 [SC 305, 290/2]; *Eunomios); im Anschluss an Philon, der sich gegen die Herrschaft vieler gewandt hatte (leg. ad Gai. 149), verteidigten die Monarchianer ,die 'M.' Gottes gegen jede Art von Polytheismus, sei es der Heiden, sei es der Gnostiker' (Hübner 209), u. lehnten damit konsequent eine trinitarische Theologie u. die trinitätstheologische Ausdeutung der mittelplatonischen Trias ab, wie sie etwa Clemens v. Alex. verfocht (strom. 5, 103, 1; D. Wyrwa, Die christl. Platonaneignung in den Stromateis des Clemens v. Alex. [1983]). Die Diskussionen um die μοναρχία τοῦ θεοῦ, die jüdische ebenso wie christliche Theologen führten, wurde keineswegs durch einen abstrakten Monotheismus der Hl. Schrift konditioniert, sondern vielmehr ,durch den zunehmenden Konsens der philosophischen Debatte über die Prinzipientheorie' (Markschies, Theos 232). Hier wurde eine Begrifflichkeit grundgelegt, mit der über die μοναρχία τοῦ θεοῦ gesprochen werden konnte. Mit Hilfe des M.begriffes wurde sowohl innerhalb als auch außerhalb der christl. Gemeinschaften gegen jede Form von metaphysischem Pluralismus gekämpft. – Innerhalb des christl. Diskurses wurde, wenn nicht explizit, so doch implizit auf politische Konfigurationen Bezug genommen, um Aussagen über die göttliche Trinität zu machen. Den Christen war der Gedanke vertraut, der irdische Hofstaat bilde den himmlischen ab (Tert. apol. 24, 4). Athenagoras verglich die gemeinsame Herrschaft von Gott u. Christus mit der des *Marcus Aurelius u. seines Sohnes *Commodus; allerdings ist dort nicht von der μοναρχία, sondern von der βασιλεία die Rede (leg. 18, 2). Tertullian griff in seiner Auseinandersetzung mit dem Patripassianismus des Praxeas auf den politischen M.be-

griff zurück, um seine Konzeption der christl. Trinität zu verdeutlichen. Wie Athenagoras verwies Tertullian auf den historisch fassbaren Umstand, dass das Prinzip der M. als eines singulare et unicum imperium nicht dadurch aufgegeben werde, dass der Kaiser seine Söhne zu Mitregenten erhebe (adv. Prax. 3, 2). Von einer Liquidation des monarchischen Prinzips könne man nur sprechen, wenn es eine alia dominatio suae conditionis et proprii status, ‚eine andere Herrschaft von spezifischer Art u. eigener Beschaffenheit‘ gäbe (ebd. 3, 6). Die trinitas per consertas et connexas gradus a patre decurrens, d. h. eine Trinität, die dem Sohn u. dem Hl. Geist den zweiten u. den dritten Platz zuweise, tue der M. Gottes keinen Abbruch, wie Tertullian in einer subordinatianischen Wendung feststellte (ebd. 8, 7). Im Ringen um die adäquate Beschreibung der göttlichen Trinität u. die Ausbildung einer überzeugenden Logoschristologie griffen Theologen der frühen Kirche auf politische Begriffe zurück, die strukturelle Analogien zu den zu beschreibenden christologischen u. trinitätstheologischen Phänomenen aufwiesen. Ihre Kritik ex post, d. h. aus der Perspektive der ausgebildeten Trinitätstheologie des 4. Jh. nC. (so Peterson, Monotheismus 50), vermag als anachronistische Widerrede nicht zu überzeugen. – Gegen die auf hellenistische Vorbilder zurückgehende pagane Herrscherideologie setzten christliche Autoren das Bekenntnis zur Königsherrschaft des christl. Gottes; für deren theologische Begründung griffen viele auf Versatzstücke der platonischen Philosophie zurück, u. manche setzten kühn Platons König mit Jesus gleich (Markschies, König 418/39). In Anlehnung an Philon (s. o. Sp. 1164) charakterisierte Clemens v. Alex. Christus als neuen *Mose, idealen König u. ‚lebendiges Gesetz‘ (strom. 1, 158, 1f; 2, 21, 1/5). Unter Berufung auf das ntl. Gebot, man könne nicht zwei Herren dienen (Mt. 6, 24; Lc. 16, 13), widersprach man energisch den paganen Verteidigern des Polytheismus (Orig. c. Cels. 8, 3/10), die ihrerseits nicht den ‚politischen Monotheismus‘, sondern die Exklusivität des Christentums u. die politische Illoyalität seiner Anhänger kritisierten (ebd. 5, 25; 8, 71. 73). Origenes, der der Logos- u. Hypostasenlehre neue Impulse gab (J. Hammerstaedt, Art. Hypostasis: o. Bd. 16, 1004/8), verwendete das Wort μοναρχία im trinitätstheologischen Kontext allerdings nicht (Peterson, Monotheismus 58). – Die röm. M. als politische Größe wurde, sieht man von bestimmten apokalyptischen Strömungen ab, akzeptiert. Das Verhältnis von Gott u. Kaiser konnte entweder durch Trennung der beiden Gewalten (Tert. idol. 15, 3) oder durch die Subordination der weltlichen unter die göttliche definiert werden (K. Aland, Das Verhältnis von Staat u. Kirche in der Frühzeit: ANRW 2, 23, 1 [1979] 60/246). Die Christen bekannten sich mehrheitlich zum *Imperium Romanum u. damit zum röm. Kaiser, für dessen Heil sie auch zu ihrem Gott beteten (1 Clem. 61; 1 Tim. 2, 2; Polyc. Smyrn. ep. 12, 3 [SC 10, 220]; Iustin. apol. 1, 17, 3; H.-U. Instinsky, Die Alte Kirche u. das Heil des Staates [1963]). Die providentielle Interpretation der röm. M., die dem Erdkreis eine Ordnung gegeben habe u. die Not der Endzeit aufhalte (Tert. apol. 32, 1), stieß bei vielen Christen auf Zustimmung. Schon die Apologeten machten Augustus zum Werkzeug göttlicher Vorsehung u. betonten den Zusammenhang von pax Augusta u. incarnatio Christi (R. Klein, Das Bild des Augustus in der frühchristl. Lit.: R. v. Haehling [Hrsg.], Rom u. das himmlische Jerusalem [2000] 205/36). Origenes blieb es vorbehalten, die pax Romana, die Aelius Aristides (or. 26, 103) noch mit der Herrschaft des Zeus in Verbindung gebracht hatte, aus dem göttlichen Heilsplan abzuleiten u. die Parallelität von Augusteischem Friedensreich u. Geburt Christi providentiell auszudeuten (c. Cels. 2, 30; comm. ser. 37 in Mt. [GCS Orig. 11, 69f]; Kinzig 468/79).

c. Der sog. monarchische Episkopat. Die Forschung hat lange Zeit die Institution des Einzelbischofes, den ‚Monepiskopat‘, der zum ersten Mal in den Briefen des *Ignatius v. Ant. nachweisbar ist, als ‚monarchischen Episkopat‘ bezeichnet (etwa W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum^2 [1964] 65f). Kennzeichen dieser stratifizierten Gemeindeordnung, die im Laufe des 2. Jh. nC. an die Stelle kollegialer Leitungsformen trat, war die Unterordnung der Presbyter u. Diakone unter den Bischof (Ign. Ant. Smyrn. 8, 1f; Magn. 6, 1; 13, 1; Philad. praescr. 7, 1; Trall. 2, 1/3). Ignatius korrelierte in seinen Schriften Gott mit dem Bischof u. die Apostel mit den Presbytern. Der eine Bischof repräsentierte in der christl. Gemeinde den einen Gott, u. die ir-

dische Hierarchie reflektierte die himmlische (Magn. 6, 1; Trall. 3, 1). Der Neologismus ‚monarchischer Episkopat' ist in diesem Kontext jedoch irreführend, da im 2. u. 3. Jh. nC. kein ἐπίσκοπος die Alleinherrschaft über die Gemeinde beanspruchen konnte (Cypr. ep. 14, 4). Ein monarchisches Konzept des Bischofsamtes in den ersten drei Jhh. lässt sich allein in der syr. Didaskalie nachweisen (G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der Syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998]). Der bischöfliche Herrschaftsbereich war in der großen Mehrzahl der christl. Gemeinden der Mittelmeerwelt sehr beschränkt, u. der Arm der Bischöfe reichte in aller Regel nicht sehr weit. Gregor der Wundertäter (*Gregor I) etwa trat in der Mitte des 3. Jh. nC. sein Bischofsamt im pontischen Amasea an, einer Stadt mit siebzehn Christen (Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: GregNyssOp 10, 1, 15f. 20). Zwar gab es im 2. u. 3. Jh. nC. bereits eine eindeutige Rangordnung im Klerus, die den Bischof an der Spitze sah; aber die Presbyter waren in der frühen Kirche von den gemeindlichen Leitungsaufgaben nicht ausgeschlossen. Erst nach der sog. Konstantinischen Wende setzte sich im Zuge der Differenzierung der kirchl. Leitungsfunktionen, der forcierten Hierarchisierung des Klerus u. der Personalisierung theologisch-dogmatischer Konflikte die ‚monarchische' Leitung der Gemeinden durch die Bischöfe durch. In den ersten drei Jhh. ist der Begriff ‚monarchischer Episkopat' jedoch ‚weder für die theologische Konzeption noch für die tatsächliche Machtbefugnis des Bischofsamtes eine zutreffende Bezeichnung' (Schöllgen aO. 151).

II. Spätantike. a. ‚Dominat'. Den Kaiser der Spätantike sah die ältere Forschung im Anschluss an Th. Mommsen (Abriss des röm. Staatsrechts[2] [1907] 275/89) als unumschränkten Alleinherrscher (dominus), der durch keine Instanz kontrolliert worden sei u. sich wie ein oriental. Despot über das Gesetz gestellt habe (zB. F. G. Maier, Die Verwandlung der Mittelmeerwelt [1968]). In Abgrenzung vom Prinzipat der ersten drei Jhh. sprach man vom ‚Dominat', das mit dem Regierungsantritt Diokletians (*Diocletianus) im Jahre 284 nC. begonnen habe. Der Name leitet sich von der Anrede des Kaisers als dominus (δεσπότης) ab, die bereits für frühere Jhh. bezeugt ist (Wickert 2127/32), jedoch erst von Diokletian systematisch durchgesetzt wurde. Diese vor allem in staatsrechtlichen Überlegungen begründete strikte Unterscheidung der röm. Kaiserzeit in Prinzipat u. Dominat wird heute nicht mehr vertreten (J. Bleicken, Prinzipat u. Dominat: ders. aO. [o. Sp. 1154] 2, 817/42). Auch von der Zwangsstaatsthese hat man sich aus guten Gründen verabschiedet (M. Meier, Das späte röm. Kaiserreich ein ‚Zwangsstaat'?: Electrum 9 [2003] 193/213). Der Blick richtet sich eher auf Kontinuitäten in der monarchischen Repräsentation, deren Ursprünge, wie A. Alföldi gezeigt hat, bis auf Caesar zurückreichen. Dennoch ist nicht zu leugnen, dass das Imperium Romanum durch die Reformen Diokletians u. Konstantins tiefgreifend umgestaltet wurde. Diokletians Versuch indes, eine tetrarchische Herrschaft zu implementieren, um das Reich innen- u. außenpolitisch zu stabilisieren, erwies sich als nicht zukunftsfähig (F. Kolb, Diocletian u. die erste Tetrarchie [1987]). Mit der Proklamation Konstantins zum Kaiser 306 nC. war die intentionale Ergänzung des Herrscherkollegiums durch Adoption als Modell gescheitert, u. der dynastische Gedanke setzte sich wieder durch. Zur Vermeidung von Usurpationen u. zur Verteilung der wachsenden Aufgaben in der Innen- u. Außenpolitik regierten seit dem 4. Jh. nC. oft mehrere Kaiser gleichzeitig. Die Spätantike ist folglich durch ein Mehrkaisertum charakterisiert, u. 395 nC. kam es zur faktischen Teilung des Reiches. Das Mehrkaisertum hatte zur Folge, dass ein regierender Kaiser nun bereitwilliger einem nicht dynastisch legitimierten Thronprätendenten einen Herrschaftsbereich übertrug u. ihn als Mitherrscher anerkannte, da dieser im Gegensatz zum frühen u. hohen Prinzipat nicht an die Stelle des regierenden Kaisers trat (Szidat 372). – Die monarchische Herrschaft war nicht mehr in republikanische Traditionen gekleidet. Zwar gab es keine rechtliche Umschreibung der monarchischen Gewalt, wohl aber übte der Kaiser seine Herrschaft in rechtlichen Formen aus (S. Schmidt-Hofner, Reagieren u. Gestalten. Der Regierungsstil des spätröm. Kaisers am Beispiel der Gesetzgebung Valentinians I [2008]). Ein wichtiges Medium monarchischer Repräsentation u. Kommunikation war die spätantike Gesetzgebung. Die spätröm. Kaiserkonstitutionen von Cod. Theod. u. Cod. Iust. sollten

nicht nur Recht setzen, sondern dienten der Interaktion des Kaisers mit seinen Untertanen. Das Recht war zu einem nicht geringen Teil ein Instrument, um sich die Loyalität der Eliten zu sichern (ders., Ehrensachen. Ranggesetzgebung, Elitenkonkurrenz u. die Funktion des Rechts in der Spätantike: Chiron 40 [2010] 209/43).

b. Das Zeitalter Konstantins. 1. Die Christianisierung der Monarchie. Das System der Tetrarchie wurde umfassend theologisch begründet. Die beiden Augusti führten göttliche Beinamen: Diocletian Iovius u. Maximian Herculius, die zugleich eine minimale hierarchische Differenzierung implizierten. Die Caesares waren in die elaborierte Herrschertheologie der Iovii u. Herculii integriert. Jupiter u. Hercules (*Herakles) galten als die Ahnherren der Dynastien; als di praesentes waren sie für den erfolgreichen Erhalt der monarchischen Herrschaft verantwortlich. Augusti u. Caesares wurden gemeinsam mit den weiteren Familienmitgliedern als Repräsentanten der domus divina verehrt; ein eindeutig geregeltes *Hofzeremoniell betonte die religiöse Stellung der Monarchen (Kolb 25/58). – Die mit dem Usurpator Konstantin einsetzende Christianisierung des spätantiken Staates verringerte keineswegs, sondern vergrößerte vielmehr den Abstand des Kaisers zu seinen Untertanen (Treitinger 58). Das höfische Zeremoniell ließ ihn als unbewegten Beweger erscheinen, u. seine einzigartige Stellung erlaubte es ihm, dass er (darin Gott ähnlich) allgegenwärtig war (Martin, Selbstverständnis 126/9). Zwar ist der Herrscher nun nicht mehr Gott, aber er ist Gottes Stellvertreter (vicarius Christi), der ‚allerchristl. Kaiser‘ (Imperator Christianissimus), u. seine Herrschaft kommt von Gott, dem ungleich größere Macht zugeschrieben wurde als den heidn. Göttern. Der Kaiser war von Gott eingesetzt (Eus. vit. Const. 2, 1; dazu W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden = SbMünchen 1943, 6, 53/83). Die besondere Nähe des Kaisers zum dreieinigen Gott garantierte den Fortbestand des Reiches u. die Sieghaftigkeit der Heere über die zahlreichen äußeren Feinde. Das charismatische Kaisertum der Prinzipatszeit verwandelte sich in ein Kaisertum von Gottes Gnaden, das bis weit in die Neuzeit hinein Bestand hatte (*Gottesgnadentum). War der Kaiser in vorchristlicher Zeit deus praesens, so wurde er in den tempora Christiana zu einem Alleinherrscher dei gratia. Gott herrschte durch den Kaiser, der seine Herrschaft mit den ihm von Gott verliehenen Fähigkeiten zum Wohle aller ausüben musste. – Konstantin wurde nicht müde zu betonen, mit der Hilfe des Christengottes die Zeiten der Polyarchie überwunden zu haben, die zunächst mit der diokletianischen Tetrachie ihren Anfang genommen u. ihn zuletzt in das dyarchische Herrschaftssystem mit *Licinius eingebunden hatte (Girardet 135/7). Nach 324 nC. war er der Alleinherrscher. Sein Ziel lautete, den Glauben an den einen Gott allen Völkern zu bringen (Eus. vit. Const. 2, 65, 1; vgl. 4, 9f) u. die irdische Herrschaft als M. nach dem Vorbild des kosmischen Regimentes des christl. Gottes zu gestalten (Const. I Imp. orat. ad s. coet. 3 [GCS Eus. 1, 156f]). Allerdings setzte Konstantin, wie seine Selbstzeugnisse zeigen, seine Vorstellungen monarchischer Herrschaft äußerst vorsichtig um; dabei übernahm er Elemente der vorangehenden, vor allem der tetrarchischen Herrschaftsideologie, u. nutzte die *Licht- u. Sonnensymbolik, um sowohl Christen wie Polytheisten unter dem Dach einer integrierenden Kaiserideologie zu versammeln (M. Wallraff, Christus verus Sol. Sonnenverehrung u. Christentum in der Spätantike = JbAC ErgBd. 32 [2001]). Im Zentrum stand die multimediale Darstellung der göttlichen Qualität des Alleinherrschers (Kolb 59/89). Wie sich Diokletian mit Jupiter u. Maximian mit Hercules identifiziert hatten, so identifizierte er sich mit seinem Schutzgott, der sein Helfer war, ihm zum Sieg verholfen hatte u. als dessen Werkzeug er sich sah: dem Christengott (Eus. vit. Const. 1, 27, 1/3). Dessen Willen wollte er als auserwählter θεράπων (ebd. 2, 29, 3; 3, 12, 5) zum Durchbruch verhelfen, u. am Ende seines Lebens empfing er als erster römischer Kaiser die Taufe (ebd. 4, 61/3). Doch damit wurde er nicht zu einem einfachen Christenmenschen, sondern er blieb in der Tradition der früheren Herrscher der Segen u. Heil bringende Mittler zwischen Himmel u. Erde. Als ἰσόχριστος ließ er sich in der Apostelkirche bestatten (Rebenich).

2. Eusebius. Nachdem Konstantin iJ. 324 seinen innenpolitischen Rivalen Licinius besiegt hatte, glaubte Eusebius die politische M. restituiert u. die göttliche M. gesichert. Die Schreckenszeit der Tetrarchie war über-

wunden, die Blutzeugen waren nicht vergeblich gestorben: Der erste *Martyrer der diokletianischen Christenverfolgung war im Frühjahr 303 in Palaestina enthauptet worden, weil er sich unter Berufung auf den einzigen Gott geweigert hatte, den heidn. Göttern zu opfern; als man ihm befahl, den Tetrarchen ein Opfer darzubringen, lehnte er dies mit dem berühmten Homervers aus Il. 2, 204f ab (Eus. mart. Pal. 1, 1). – Der erste christl. Kaiser auf dem röm. Thron vollendete das, was mit der Errichtung des röm. Prinzipates unter Augustus grundgelegt war. Mehrfach hob Eusebius den providentiellen Zusammenhang zwischen der pax Augusta u. der incarnatio Christi hervor. Nach Eus. praep. ev. 1, 4, 4 verschwand die πολυαρχία der Römer, ‚als Augustus gerade während der Erscheinung unseres Retters allein herrschte' (Αὐγούστου κατὰ τὸ αὐτὸ τῇ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφανείᾳ μοναρχήσαντος; vgl. ebd. 5, 1, 5; dem. ev. 3, 7, 30; laud. Const. 16, 4. 6). Das augusteische Reich überwand den ‚Polisaberglauben' (τῶν κατὰ πόλεις δεισιδαιμόνων; dem. ev. 3, 7, 33) u. verwirklichte den von den Propheten verheißenen universalen Frieden (ebd. 8, 3, 13/5). – Doch Eusebius verknüpfte nicht nur Imperium Romanum u. Christentum, sondern betonte auch die Analogie zwischen irdischer u. göttlicher M. (vit. Const. 2, 19, 1f). Während die direkte Parallelisierung von Gott u. Kaiser der enkomiastischen Tricennatsrede vorbehalten blieb (Straub 119/29), ließ Eusebius keinen Zweifel daran, dass Konstantin vollendete, was Augustus begonnen hatte. In der Person Konstantins konvergierten die siegreiche Ausbreitung des christl. Monotheismus u. die erfolgreiche Aufrichtung einer M. (Kinzig 547). Während der Polytheismus zum Signum einer politisch fragmentierten Welt u. eines vergangenen Äons erklärt wurde, machte Eusebius die universale Herrschaft des einen Gottes zum Kennzeichen der universalen M. des einen Kaisers (vit. Const. 3, 5f). Damit war die bestehende politische Ordnung theologisch begründet. Die triumphalistische Botschaft verlegte die eschatologische Verheißung in die Gegenwart des Autors u. war selbstredend Reflex des Endes der Verfolgungen u. der manifesten Förderung des Christentums durch den ersten christl. Kaiser Konstantin. Zeitgeschichte wurde zur Heilsgeschichte. Sie hing an der Person des Monarchen, der im gleichen Verhältnis zum *Logos stand wie der Logos zur εἰκών des Vaters (H. Eger, Kaiser u. Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs v. Caesarea: ZNW 38 [1939] 111). Eusebius dürfte sich durchaus in Übereinstimmung mit Konstantin gesehen haben, dessen politische Absicht darin lag, ‚im Einklang mit dem Willen seines Gottes den religiösen Pluralismus im Reich u. auf der Welt insgesamt allmählich zum Verschwinden zu bringen, das Christentum zur alleinigen Reichs- u. Menschheitsreligion zu machen' (Girardet 162). – Die Konstruktion einer Analogie zwischen Monotheismus u. M. ist ein Spezifikum der eusebianischen Herrschertheologie, die einherging mit dem eindeutigen Bekenntnis zur M. als einziger gottgewollter Regierungsform u. der platonisierenden Identifikation des einen βασιλεύς mit dem λόγος u. dem νόμος βασιλικός (laud. Const. 3, 6). Doch Eusebius stellte Kaiser Konstantin (ähnlich wie Mose: vit. Const. 1, 12, 20. 38; 2, 11f) nicht nur als einzigartigen Akteur im heilsgeschichtlichen Geschehen dar, sondern auch als das Instrument, mit dem der göttliche Logos in die Geschichte eingriff, um in der Welt zu wirken u. der Kirche zum Sieg zu verhelfen (G. Ruhbach, Die politische Theologie Eusebs v. Caesarea: ders. 249). Es gibt keinen Hinweis, dass Eusebius trinitätstheologisch gegen die nizänische Orthodoxie den arianischen Subordinatianismus deshalb verfochten habe, um eine himmlische Analogie zur irdischen Alleinherrschaft Konstantins zu konstruieren (gegen Peterson, Monotheismus 96 überzeugend B. Bleckmann: Fontes Christiani 83 [2007] 96/106). Bezeichnenderweise verglich er nicht nur die M. Konstantins mit der Gottes, sondern auch die drei von Konstantin als Nachfolger eingesetzten Söhne mit der göttlichen Trinität (vit. Const. 4, 40, 2; vgl. laud. Const. 3, 1/5).

c. Weitere Entwicklung im 4. u. 5. Jh. 1. Das Kaisertum. Konstantin hatte politische Herrschaft u. religiöse Ordnung, M. u. Heil in ein neues Verhältnis zueinander gesetzt, das sich in den folgenden Jhh. als spannungsreich erwies. Die Interventionen des Kaisers in innerkirchliche Belange, die immer häufiger wurden, ließen den quasi-göttlichen Monarchen zu einem Objekt theologischer Evaluation werden: Nun musste er sich im dogmatischen Sinne als rechtgläubig erweisen u. in der Nachfolge des Mose u. David

seine christl. virtutes aufzeigen. Der Kaiser war verpflichtet, Gott u. Christus nachzueifern u. seine Herrschaft durch die μίμησις θεοῦ / imitatio Christi (*Nachahmung [Gottes]) zu begründen (schon Eus. vit. Const. 1, 6; 2, 5; 7, 2). Die christl. Legitimation der monarchischen Herrschaft erfolgte nunmehr durch öffentlich inszenierte Frömmigkeit (εὐσέβεια / pietas; *Eusebeia) u. Orthodoxie (recta fides). Seit Theodosius I war es zudem Teil der monarchischen Selbstdarstellung, demonstrativ *Demut (ταπεινοφροσύνη / humilitas) gegenüber den Amtsträgern der Kirche zu zeigen (Meier 140/8). Theodosius I etwa konnte durch den öffentlichen Bußakt von *Mailand, den er auf Veranlassung des Bischofs *Ambrosius vollzog, u. durch den damit erbrachten Beweis seiner humilitas neue Handlungsoptionen gewinnen (H. Leppin, Theodosius d. Gr. [2003] 153/67). Christliche Autoren wie Joh. Chrysostomus betonten die grundsätzliche Gleichheit (ὁμοτιμία) aller Menschen vor Gott (hom. in Rom. 1, 3 [PG 60, 399]; hom. div. 5, 1 [ebd. 63, 486]) u. belegten den Kaiser mit den Attributen ὁμόδουλος u. σύνδουλος (fem. Reg. 9 [ebd. 47, 532]; stat. 3, 6; 7, 2; 20, 5; 21, 4 [ebd. 49, 56. 93. 206. 220]; cruc. 1, 2 [49, 401] u. ö.). Die Akzeptanz des Kaisers beruhte jedoch nicht nur im Westen, sondern auch im Osten des Imperium Romanum, u. hier besonders in der neuen christl. Hauptstadt Kpel, auf der überzeugenden Darstellung herrscherlicher Frömmigkeit, an der auch die Frauen des Kaiserhauses teilhatten (K. G. Holum, Theodosian Empresses [Berkeley 1982]). – Der spätantike Monarch verfügte über persönliches Charisma durch seine göttliche Erwählung. Um der permanenten Bedrohung durch Usurpatoren zu entgehen, die jetzt als tyranni bezeichnet wurden (Wickert 2123/7), musste er Anerkennung beim Heer, aber zunehmend auch bei den zivilen Würdenträgern finden (Szidat 102/52). Für den in Kpel weilenden Herrscher war zudem die Akzeptanz durch Volk u. Klerus von großer Wichtigkeit (Dieffenbach; Pfeilschifter). Die christl. Herrschertheologie perpetuierte die systemstabilisierende Bedeutung der kaiserl. Divinisierung respektive *Himmelfahrt im Kontext der Nachfolgeregelung. Die christl. *Consecratio blieb eine zentrale zeremonielle Handlung, die den consensus der imperialen Sukzession öffentlich darstellte u. die Sieghaftigkeit der herrschenden Dynastie verherrlichte. Während der legitime Herrscher mit dem Segen der Kirche im Paradies Aufnahme fand, wurde der Usurpator als Tyrann ohne Mitleid in die Hölle verbannt. Es war nun ein Leichtes, den Feind des Imperiums mit dem Feind der Religion in eins zu setzen (Rebenich). – Christen wie Nichtchristen stimmten darin überein, dass es zur M. als Staatsform keine Alternative gebe. Die Aussage, dass alle ἐξουσία / potestas von Gott komme (Rom. 13, 1), ermöglichte es den Christen, die Position des Kaisers theologisch zu begründen. Himmlische u. weltliche Ordnung, an deren Spitze jeweils ein einziger Herrscher stand, wurden parallelisiert (Athan. c. gent. 38 [SC 18bis, 176/80]). Die christl. Konzeptionen des Kaisertums griffen auf alttestamentliche Vorbilder u. christologische Aussagen zurück, um den christl. Monarchen als heiligen Mann zu inszenieren. Die imperiale Panegyrik der Spätantike, die uns für das 4. Jh. nC. im Corpus der sog. Panegyrici Latini greifbar ist, überhöhte den Kaiser u. seine Familie, feierte seine Sieghaftigkeit, erinnerte ihn aber zugleich an die Beachtung bestimmter Normen, um als guter Herrscher in die Geschichte einzugehen (Paneg. lat. 10 [2], 14, 2). Für den philosophisch geprägten Diskurs waren εὔνοια u. φιλανθρωπία des Herrschers die herausragenden Herrschertugenden (Themist. or. 1). Christliche Lobredner feierten den Monarchen schließlich als Wundertäter (Coripp. Iust. 2, 129). Für Synesios, den neuplatonischen Philosophen u. christl. Bischof, war grundsätzlich jeder Mensch ein εἰκών Gottes u. deshalb θεῖος, aber einen besonderen Anteil am Göttlichen billigte er dem Kaiser durch dessen μίμησις θεοῦ zu (regn. 4. 6 [5, 88/90 Lamoureux / Aujoulat]). Charakteristikum des guten Herrschers war in platonischer Tradition die innere Einheit, die μοναρχία ἐν τῇ ψυχῇ (ebd. 10, 2 [5, 99 L. / A.]).

2. Julian, Themistius u. Libanius. Im heidn. Kontext wurden traditionelle Vorstellungen von der Begründung monarchischer Herrschaft rezipiert u. reproduziert. Zugleich unternahm man den Versuch, sich philosophisch von christlichen Konzeptionen abzugrenzen. Kosmische u. irdische Ordnung wurden in Beziehung zueinander gesetzt. Der ideale Kaiser war ein Nachkomme u. ein Abbild Gottes. Kaiser Julian (*Iulianus I [Kaiser]) aktualisierte in seinem zweiten

Panegyrikus auf Constantius das Ideal des Herrschers, der König u. Prophet (or. 3, 68b [1, 1, 139 Bidez]) u. Diener des höchsten Gottes ist (ebd. 90a [166 B.]); seine μίμησις θεοῦ ist die Voraussetzung für die ethische Perfektion der Untergebenen, die den Herrscher imitieren, der sie durch seine φιλία auch an seiner ἀρετή teilhaben lässt (ebd. 90c [167 B.]). In Anlehnung an Plat. leg. u. in Abgrenzung zu christlichen Konzeptionen unterwarf Julian den Kaiser dem göttlichen Gesetz. Julians Herrscher ist folglich kein Autokrat, der über den Gesetzen steht, sondern ein Monarch, der sich freiwillig u. auf Grund seiner Vernunft als Diener des Gesetzes versteht, der die althergebrachten Überlieferungen bewahrt u. der die Gleichheit aller vor dem Gesetz zumindest theoretisch akzeptiert. Julians Programm eines theurgisch u. philosophisch legitimierten Königtums u. seine politische Kosmotheologie waren seine Antworten auf das Konzept des imperator Christianissimus der christl. Theologen. Die Vorstellung, der Kaiser sei ein ἔκγονος des Helios (or. 7, 229c [2, 1, 77 Bidez / Rochefort]) u. ein βλάστημα des Helios u. der Athene (ebd. 232d [81f B. / R.]), kann als eine Reaktion auf Eusebius verstanden werden, der in dem ersten christl. Kaiser Konstantin den ‚Statthalter des großen Königs' erkannte (Eus. laud. Const. 7, 13). – Der Rhetor u. Philosoph Themistios verband die von Dion Chrys. entfaltete Ideologie kaiserlicher Herrschaft mit dem platonischen Philosophenkönigtum der Politeia u. stellte den spätantiken Herrscher u. seine φιλανθρωπία, durch die die ὁμοίωσις θεῷ vollzogen werden konnte, in den Mittelpunkt seiner Überlegungen zur politischen Ordnung (or. 18, 226d; *Humanitas). Der Kaiser vereinigte in seiner Person höchste politische Erkenntnis u. effizienteste Handlungsmöglichkeit. Themistios erklärte, der Herrscher selbst sei zwar kein Gott, aber er partizipiere am Göttlichen. Er verglich ihn mit dem Demiurgen (*Demiurgos) u. führte aus, der Kaiser sei sein Abbild auf Erden, eine *Emanation des Göttlichen, der νόμος ἔμψυχος (or. 5, 64b; 16, 212d; 19, 228a; dazu G. Dagron, L'empire romain d'Orient au IVe s. et les traditions politiques de l'hellénisme: TravMém 3 [1968] 121/34). – Der antiochenische Redner *Libanios betrachtete Kaiser u. Reich aus der Perspektive eines gebildeten Stadtbewohners, forderte (wie auch andere Heiden) die religiöse Neutralität des Herrschers u. opponierte gegen die christl. Interpretation des Kaisertums, wie sie Eusebius v. Caes. vorgetragen hatte (H.-U. Wiemer, Kaiser u. Kaisertum bei Libanios: H.-G. Nesselrath [Hrsg.], Libanios [2011] 127/58); er idealisierte am Beispiel Julians ein priesterliches Herrschertum, in dem der Kaiser zugleich ἱερεύς, λογογράφος, μάντις, δικαστής, στρατιώτης u. σωτήρ war (or. 18, 176 [2, 312 Foerster]; H.-U. Wiemer, Libanios u. Julian [1995] 151/88). Auch von christlichen Kaisern erwartete Libanios religiöse Neutralität.

3. Die Kappadokier. Der M.begriff erhielt in den theologischen Diskussionen um die Trinität seit dem 4. Jh. nC. eine besondere Bedeutung. Dabei wurde er in unterschiedlichen dogmatischen Kontexten verwendet, ohne dass er seine politischen Assoziationen verlor. Das Konzept der μοναρχία schien geeignet, um über den Monotheismus u. die eine Gottheit nachzudenken. Allerdings stellte sich das Problem, dass die Vorstellung der absoluten M. des Einen Differenz u. Vielheit nicht zulassen konnte. Dies führte zu Dissens im Gebrauch u. in der Interpretation des Wortes μοναρχία. Bereits der (jüd.-hellenist.?) Verfasser der unter Justins Namen überlieferten Schrift De monarchia (Ch. Riedweg, Art. Iustinus Martyr II: o. Bd. 19, 850f) hatte vor dem Ende des 2. Jh. nC. die Gottheit als μονάς aufgefasst u. war von einer μοναρχία, d. h. einem Ursprungsprinzip, ausgegangen; der Antinizäner Asterius v. Kappadokien folgte ihm darin zu Beginn des 4. Jh. (PsAthan. or. adv. Arian. 4, 1 [PG 26, 468f]; M. Vinzent, Pseudo-Athanasius, Contra Arianos 4 [Leiden 1996]). Umfangreich ist die Überlieferung, die auf die M. Gottes rekurriert, um gegen den Vorwurf des Tritheismus die Einheit der Trinität zu verteidigen, die ihren Ursprung in Gottvater hatte; hier koexistierte μοναρχία mit der trinitarischen Lehre, die Gott als den Einen (ὁ εἷς) u. den Alleinigen (ὁ μόνος) beschrieb (Eus. eccl. theol. 2, 7; Cyrill. Hieros. catech. 7, 1 [1, 208 Reischl / Rupp]; Epiph. haer. 62, 3, 2f; 66, 3, 1. 3 [GCS Epiph. 2, 391; 3, 19]; Basil. spir. 18, 45. 47 [SC 17bis, 404/8. 412/4]; Greg. Naz. or. 43, 82 [SC 384, 304/6]; carm. 1, 1, 30 [PG 37f, 508f]; Greg. Nyss. c. Eunom. 1, 1, 531; 3, 1, 31 [GregNyssOp 1, 179f; 2, 14]; ep. 5, 9 [ebd. 8, 2, 33f]; PsCaes. Naz. dial. 1, 4 [GCS PsCaes. 15]; PsCyrill. Alex. Trin. 10

[PG 77, 1144]; Joh. Damasc. fid. orth. 8 [PTS 12, 18/31]). Die Natur der drei Hypostasen in Gott ist eine einzige; sie ist eine ungeteilte u. geeinte μοναρχία, die eins ist, auch wenn sie als Mehrheit wahrgenommen wird, wie Gregor v. Nyssa formulierte (or. catech. 3 [GregNyssOp 3, 4, 13]; c. Eunom. 36 [ebd. 1, 1, 530f]; vgl. PsAthan. or. adv. Arian. 4, 1 [PG 26, 468f]). Der M.begriff diente gleichzeitig zur Distinktion des christl. Glaubens vom jüd. Monotheismus, indem, zT. im Kontext antihäretischer Polemik, auf den ‚monarchischen' Charakter des jüd. Glaubens hingewiesen wurde (Greg. Naz. or. 29, 2; 31, 14 [SC 250, 178/80. 302/4]; 45, 4 [PG 36, 628]; Greg. Nyss. or. catech. 3 [GregNyssOp 3, 4, 13f]; PsAthan. quaest. ad Ant. 1 [PG 28, 597E]; PsJoh. Chrys. Jud.: ebd. 48, 1080; Nest. serm.: Collect. Palat. 21 [AConcOec 1, 5, 37]; Prec. Aegypt. orth.: Collect. Sangerman. 7 [ebd. 2, 5, 15]). – Die große Leistung der Kappadokier bestand darin, dass sie τριάς u. μοναρχία, trinitarischen u. monarchischen Diskurs harmonisierten. Gregor v. Naz. lehnte es einerseits ab, die trinitarische Formel μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις mit dem Begriff der μοναρχία zu beschreiben; denn dies komme nicht weniger als einer Leugnung der θεότης gleich (or. 31, 17 [SC 250, 308]). In seiner dritten ‚Theologischen Rede' über den Sohn führte er andererseits aus, es gebe drei unterschiedliche Meinungen von Gott, die ἀναρχία, die πολυαρχία u. die μοναρχία (ebd. 29, 2 [178]). Die beiden ersten Annahmen verlegten ‚Unordnung' (ἀταξία) u. ‚Aufruhr' (στασιῶδες) in Gott u. damit letztlich Desintegration (λύσις; ebd.). Die Christen hingegen würden sich zur M. Gottes bekennen, aber nicht zur M. einer einzigen Person in der Gottheit (οὐχ ἣν [sc. μοναρχίαν] ἓν περιγράφει πρόσωπον, ebd.), denn diese trage den Keim des Zwiespaltes in sich (ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἓν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι, ebd.), sondern zu einer solchen M. Gottes, die durch die Gleichheit der Natur, die Harmonie des Willens, die Identität der Bewegung u. die Konvergenz ihrer Elemente zur Einheit (ἀλλ' ἣν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταὐτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις) charakterisiert sei (ebd.). Dieser Einheitsbegriff habe in der geschaffenen Kreatur keine Entsprechung, so dass (wiewohl unterschieden durch die Zahl) in der göttlichen οὐσία keine Teilung auftrete (ebd.; Peterson, Monotheismus 96f). Auch wenn die Diskussion innertheologische Aussagen betraf, rief sie für die zeitgenössischen Leser allein schon auf Grund des verfassungsrechtlichen Vokabulars politische Assoziationen hervor (Geréby 16). Gregor verglich Atheismus, Polytheismus u. Monotheismus mit Verfassungsformen, um auf der einen Seite die paganen Vorstellungen von Gott zu delegitimieren u. auf der anderen Seite den christl. Monotheismus als die Verehrung des einen Gottes in drei Personen zu definieren. Basilius verglich das Verhältnis von Gottvater u. Gottsohn mit dem des Königs (βασιλεύς) zu seinem εἰκών; wie es keine zwei Könige gebe, so gebe es auch keine zwei Götter; denn die Verehrung (τιμή), die dem Abbild erwiesen werde, gehe über auf das Original (πρωτότυπον; spir. 18, 45 [SC 17bis, 406]). – Die triadische Einheit Gottes fand durchaus ihre Entsprechung in der kreatürlichen Welt. Der Rekurs auf trinitätstheologische Aussagen ermöglichte es, die Partizipation mehrerer Personen an der Herrschaft zu begründen; das Trinitätsdogma konnte mithin politisch instrumentalisiert werden (T. Schmitt, Die Bekehrung des Synesios v. Kyrene [2001] 373/87). Als 669/70 die Soldaten des anatolischen Thema die drei Kaiser Konstantinos IV Pogonatos, Herakleios u. Tiberios akklamierten, korrelierten sie die göttliche Trinität u. die irdische Dreierherrschaft, indem sie riefen: εἰς τριάδα πιστεύομεν· τοὺς τρεῖς στέψωμεν (Theophan. Conf. chron. zJ. 661 [1, 352 de Boor]; Georg. Cedren. comp. hist.: PG 121, 836; Joh. Zonar. ann. 14, 20, 5 [ebd. 134, 1293]; Treitinger 45f).

4. Lateinische Väter. Westliche Theologen verurteilten im Zuge der trinitätstheologischen Auseinandersetzungen des 4. Jh. ebenso wie ihre griech. Gegenüber den heterodoxen Kaiser als Häretiker, ohne jedoch die Institution des Kaisertums in Frage zu stellen (K. M. Girardet, Kaiser Konstantius II als ‚episcopus episcoporum' u. das Herrscherbild des kirchl. Widerstandes: Historia 26 [1977] 95/128). Ambrosius integrierte, im Anschluss an Hilarius, die griech. Trinitätstheologie in die traditionelle, auf Tertullian zurückreichende lat. Terminologie von der einen Substanz u. den drei Personen. Der monarchia-Begriff hatte in diesem Zusammenhang keine Bedeutung. Für die politische Geschichte einflussreicher war seine unter Rückgriff auf alttestamentliche exem-

pla vollzogene Trennung zwischen dem Amt des Kaisers u. dem Menschen, der aus christlicher Sicht ein Sünder war, sich um sein Seelenheil bemühen u. sich in Sachen des Glaubens dem Bischof unterordnen musste (Ambr. ep. 75 [21], 4 [CSEL 82, 3, 75f]). Die Konsequenz war weitreichend: imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est (ebd. 75a [21a], 36 [106]). Damit wurde die für die Entwicklung monarchischer Herrschaft im westl. Abendland fundamentale Trennung von imperium u. sacerdotium vorbereitet. – Augustin griff für seine Trinitätstheologie nicht auf den M.begriff zurück (R. Kany, Augustins Trinitätsdenken [2007]), auch wenn er (wie andere Väter) monarchia in Übereinstimmung mit dem griech. Sprachgebrauch in der Bedeutung als Ursprungsprinzip kennt u. verwendet (c. Faust. 20, 19 [CSEL 25, 1, 559f]; vgl. Lact. epit. 4, 1; inst. 1, 56, 23). Obwohl er sich deutlich von dem antiken, insbesondere dem ciceronianischen Verfassungsideal distanzierte, stellte er die Institution der M. als gottgegeben nicht in Frage (civ. D. 19, 21/4); ihre vornehmste Bedeutung lag in der Ausbreitung des christl. Glaubens u. der Verteidigung der Orthodoxie (c. Petil. 2, 92, 202/13 [CSEL 52, 123/38]). Augustinus betonte, dass Gott gute wie schlechte Herrscher eingesetzt habe (civ. D. 4, 33; 5, 21) u. deshalb die Untertanen grundsätzlich zum *Gehorsam verpflichtet seien (ebd. 19, 17). – An die Stelle der providentiellen Interpretation der Koinzidenz der pax Augusta u. der incarnatio Christi setzte Augustinus nach dem Fall Roms 410 nC. in apologetischer Absicht die Disjunktion von christlicher Universalität u. Imperium Romanum: Das Reich Gottes konnte nicht in der Geschichte verwirklicht werden (19, 17). *Orosius hatte zuvor auf Grund der Tatsache, dass Jesus unter der Friedensherrschaft des Augustus geboren worden sei, dem christianisierten Röm. Reich einen privilegierten Platz in der göttlichen Heilsgeschichte zuerkannt (hist. 5, 2, 5; 6, 22). Für seine Beschreibung des augusteischen Prinzipates als einer Alleinherrschaft benutzte er den griech. M.begriff: Nach der Annahme des Namens Augustus am 19. I. 27 vC. summa rerum ac potestatum penes unum esse coepit et mansit, quod Graeci monarchiam vocant (ebd. 6, 20, 2). – Am Ende der Antike handelte Isidor v. Sevilla (*Isidor IV) in seinen Sententiae (3, 47/51) u. Origenes (9, 3, 1/5) über das regnum u. den rex, verband etymologische Aussagen (regnum a regibus dictum; reges a recte agendo vocati) mit historischen Reflexionen, akzentuierte die Universalität u. Gottgewolltheit monarchischer Herrschaft, betonte in Übereinstimmung mit der christl. Heilsgeschichte die Abfolge der einzelnen Reiche, wies dem assyr. u. dem Röm. Reich besondere Bedeutung zu u. hielt die weltlichen Herrscher dazu an, den Willen Gottes zu verwirklichen (ebd.). Den Kaisernamen führte er auf Caesar zurück (ebd. 9, 3, 12) u. wusste zu berichten, dass Octavian vom Senat mit dem Ehrennamen Augustus ausgezeichnet worden sei u. als erster den Imperatorentitel getragen habe (ebd. 9, 3, 14. 16f). Seine Definition der Begriffe ‚Monarch' u. ‚M.' amalgamierte griechische u. römische Traditionen: monarchae sunt, qui singularem possident principatum, qualis fuit Alexander apud Graecos, et Iulius apud Romanos. hinc et monarchia dicitur. Μονάς quippe singularitas Graeco nomine, ἀρχή principatus est (9, 3, 23).

5. Profane u. kirchl. Historiographie. Die Kirchengeschichten des 5. Jh. nC. sind ein zeittypisches Produkt der (kirchen-) politischen Konsolidierungsphase im Osten des Röm. Reiches. Die Autoren Sokrates, Sozomenos, Theodoret u. Philostorg entledigten sich bewusst der apologetischen Tendenz ihrer literar. Vorbilder, amalgamierten Traditionen des eusebianischen Vorgängerwerkes u. der profanen *Historiographie, verzichteten auf die Darstellung der Ursprünge der Kirche, um eine christl. historia perpetua zu präsentieren, u. richteten ihre Kirchengeschichte nicht mehr auf das jenseitige Heil, sondern das diesseitige Kontinuum aus (Leppin). – Der generelle Bezugspunkt für die Darstellung des Geschehens ist die providentielle Interpretation der irdischen Geschichte. Deutlich ist die religiöse respektive theologische Konditionierung der Historiographie, wie gerade der Vergleich der Kirchenhistoriker untereinander u. mit paganen Geschichtsschreibern zeigt. Entscheidend für die Charakterisierung der Herrschaft eines Kaisers ist seine Haltung im Streit der Religionen u. Konfessionen. So trugen für die heidn. Historiker die christl. Herrscher die Schuld an der röm. Niederlage bei Adrianopel 378, da sie die alten Götter nicht mehr verehrten (etwa Zos. hist. 4, 21). Ammianus Marcellinus stellte zudem die diplomatischen

u. militärischen Fehler des Valens u. seiner Entourage heraus (31, 5/13). Die synoptischen Kirchenhistoriker beschuldigten ebenfalls den arianischen Kaiser Valens, doch sahen sie in der Niederlage vor allem die Folge von Gottes Ärger über Valens' Abfall vom rechten Glauben; die **Barbaren wurden hier zum Werkzeug Gottes (Socr. h. e. 4, 38; Soz. h. e. 6, 40; Theodrt. h. e. 4, 32/6; vgl. auch Rufin. h. e. 11, 13). In der eunomianischen Sicht der Heilsgeschichte, die Philostorg repräsentiert, trug die Religions- u. Kirchenpolitik orthodoxer Kaiser die entscheidende Verantwortung am Niedergang des Imperium Romanum (B. Bleckmann, Krisen u. Krisenbewältigung. Die Eroberung Roms durch Alarich in der Darstellung Philostorgs: H. Scholten [Hrsg.], Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen [2007] 97/109). – Der Schutz u. die Verbreitung des ‚wahren' Glaubens sind die zentralen Kriterien, mit denen in den Kirchengeschichten historische Akteure beurteilt werden. Reale Machtverhältnisse verlieren an Bedeutung, göttliches Walten beeinflusst kaiserliches Handeln (zu Unterschieden bei den synoptischen Kirchenhistorikern Leppin 206/24), u. Gott interveniert immer wieder zugunsten ‚orthodoxer' Kaiser (ebd. 123f. 135/7), etwa in der Schlacht am Frigidus, beim Aufstand des Gainas in Kpel (Socr. h. e. 6, 6, 13/34; Soz. h. e. 8, 4, 10/20) oder bei den Usurpationen des Stilicho (ebd. 9, 4, 2/8) u. des PPO Rufin (ebd. 8, 1, 2/5). Göttlichem Eingreifen ist es zu verdanken, dass die Perser nach der Erhebung des rechtgläubigen Kaisers *Iovianus zu Verhandlungen bereit sind (Theodrt. h. e. 4, 2, 1/3) u. die Hunnen zu Beginn des 5. Jh. nC. mit den Römern Frieden schließen (Soz. h. e. 9, 5, 3f). Gott vernichtet auf das Gebet des Kaisers Theodosius II hin den hunnischen König Ruga, der mit dem Usurpator Johannes verbündet ist (Socr. h. e. 7, 43), u. bestraft die in Thrakien eingefallenen ‚Skythen' mit einem verheerenden Unwetter (Theodrt. h. e. 5, 37, 4).

III. Ausblick. a. Germanen. Sakrale Elemente monarchischer Herrschaft finden sich auch bei den germanischen gentes, die im Westen die Nachfolge des Imperium Romanum antraten (H. H. Anton u. a., Art. Sakralkönigtum: ReallexGermAlt[2] 26 [2004] 234/320). Doch das in den frühen Quellen bezeugte Königtum der Germanen war eine röm. Institution, die von germanischer Seite übernommen wurde. Die Verleihung des regis nomen war für die betroffenen Anführer mit Vorteilen verbunden, denn die vermeintlich gleichrangigen principes der Stammesgesellschaften konnten sich im Wettbewerb um Autorität, Einfluss u. Ressourcen durch das röm. regis nomen durchsetzen. Rezeption u. Adaption des rex-Titels, der zunächst nur für die Kommunikation mit Rom von Bedeutung war, veränderten im Laufe der Zeit auch die innergermanischen Herrschaftsstrukturen u. schufen monarchische Verhältnisse in den Stammesgesellschaften (Dick). Die Anführer der großen Personenverbände der Spätantike, der Westgoten, Franken, Vandalen u. Langobarden, entwickelten im konstruktiven Dialog mit der Institution des röm. Kaisertums neue Formen monarchischer Präsenz u. Repräsentation. Das regnum Francorum war das erste christl. Reich des Westens, das ein umfassendes politisches u. religiöses Konzept monarchischer Herrschaft entwickelte (R. Deutinger, Königsherrschaft im ostfränk. Reich [2006]).

b. Byzanz. Grundsätzlich blieb das byz. Kaisertum in römischer Tradition eine Wahl-M. Die Investitur vollzog sich in der Form von *Akklamationen. Mit der permanenten Präsenz des Herrschers in Kpel seit der Mitte des 5. Jh. traten zum Heer als der maßgeblichen Institution zur Anerkennung eines neuen Kaisers der Senat u. das Volk (u. a. repräsentiert in den Zirkusparteien; A. Cameron, Circus factions [Oxford 1976]) der Hauptstadt, die die Wahl vollzogen oder zumindest im Nachhinein legitimierten. Formal war auch die Abwahl eines Herrschers möglich (Treitinger 7/43). Der Kaiser musste rechtgläubiger Christ sein; 491 rief das Volk im Hippodrom der Witwe des Kaisers Zenon zu: ὀρθόδοξον βασιλέα τῇ οἰκουμένῃ (Const. Porph. caerem. 1, 92 [PG 112, 772]). Der byz. Herrscher bestätigte seinen Status als optimus princeps im performativen Vollzug der christl. Orthodoxie. – Der christl. Kaiser erschien in den offiziellen Dokumenten der byz. Zeit als divinus, sacer u. aeternus / ἅγιος, ἱερός u. θεῖος. Bis ins 9. Jh. findet sich im Hofprotokoll die Anrede des Kaisers als θεός (Treitinger 40/2). Der Verfasser eines Epigrammes nach dem Tode Theodosius' II schrieb an Eudocia: ‚Er ist gestorben wie ein Mensch, aber er lebt als Gott' (τέθηκεν ὡς ἄνθρωπος, ἀλλὰ ζῇ θεός; Anth. Gr. 1, 105). Der byz. Herrscher besaß göttliche Eigen-

schaften, war aber wie seine Vorgänger in der Kaiserzeit nicht legibus solutus (Fögen, Denken 69/72). Purpur u. Porphyr gebührten ihm allein, sein potentieller Nachfolger war πορφυρογέννητος, d. h. zu einem Zeitpunkt geboren, als der Vater bereits die Herrschaft innehatte (G. Dagron, Nés dans la pourpre: TravMém 12 [1994] 105/42), u. das Zeremoniell segregierte den Herrscher in jeder nur denkbaren Form von seinen Untertanen (ders., Réflexions sur le cérémonial byz.: Palaeoslavica 10 [2002] 26/36). Der byz. Kaiser agierte in Prozessionen u. Zeremonien als Stellvertreter u. Nachfolger Christi auf Erden; er war ἰσαπόστολος, wurde als ‚neuer Konstantin' akklamiert u. sah sich als Nachfolger von Mose u. David; er war θεράπων θεοῦ u. vergewisserte in der kirchl. Liturgie seine zentrale Rolle innerhalb des Staates (Treitinger 124/57). Die Vorstellung von der göttlichen Berufung u. Beauftragung des Herrschers hielt sich bis zum Untergang des Byz. Reiches iJ. 1453 (Dagron; Treitinger 249/74). – Der christl. Sakralisierung des byz. Kaisertums gab Justinian (*Iustinianus) im 6. Jh. nC. wichtige Impulse (M. Meier, Das andere Zeitalter Justinians [2003] 608/41). In einem Zeitalter, das von militärischen Konflikten, sozialen Verwerfungen, religiösen Auseinandersetzungen u. zahlreichen Katastrophen gekennzeichnet war, bedurfte der Kaiser einer besonderen moralischen u. göttlichen Legitimation. Das kaiserl. Selbstverständnis prägte die Gesetzgebung, die der Herrschaftssicherung diente (H. Jones, Justiniani Novellae ou l'autoportrait d'un legislateur: RevIntDroitsAnt 3, 35 [1988] 149/208). Der weltliche βασιλεύς war nicht nur ein hl. Mann, der Wunder wirkte, sondern er glich sich in der imperialen Selbstdarstellung dem himmlischen König mehr u. mehr an. Selbst sein Körper wurde sakralisiert. Während Gott nichts u. niemanden brauche, so schrieb der Diakon Agapet bald nach Justinians Herrschaftsantritt, benötige der Kaiser allein Gott (cap. 63 [PG 86, 1184]). Im letzten uns erhaltenen Panegyrikus auf Justinian, den Paulos Silentarios anlässlich der Wiedereinweihung der durch ein *Erdbeben zerstörten Hagia Sophia iJ. 562/63 nC. hielt, wurde der Kaiser als eine den irdischen Dingen entrückte Persönlichkeit dargestellt, die ὥσπερ τὸ θεῖον von oben auf die Sünden der Menschen sehe u. diese beweine (descr. Soph. 47 [ebd. 86, 2121]). – In einem wahrscheinlich nicht in früh-, sondern eher in spätjustinianischer Zeit verfassten, nur fragmentarisch erhaltenen Dialog Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης, der früher fälschlich Petros Patrikios zugeschrieben wurde (P. N. Bell, Three political voices from the age of Justinian [Liverpool 2009] 9/13; O'Meara 171/84), werden alte hellenistische Herrschertugenden akzentuiert: καλοκαγαθία u. φιλανθρωπία (dial. 5, 138 [C. M. Mazzucchi (Hrsg.), Menae patricii cum Thoma referendario de scientia politica dialogus (Milano 1982) 40]). Der Verfasser setzte das irdische Kaiserreich in Analogie zum himmlischen Gottesreich u. erinnerte den Kaiser an die Notwendigkeit der μίμησις θεοῦ (5, 132. 186 [46f. 58 M.]). Doch der Autor bewegte sich nicht nur in vorgegebenen Bahnen. So entwickelte er unter Rückgriff auf das platonische Konzept des Philosophenkaisers u. der wohl Cicero entlehnten Mischverfassungstheorie ein Modell monarchischer Herrschaft, das nicht nur die hinlänglich bekannte Vorstellung von der göttlichen Erwähltheit des Kaisers verbreitete, sondern legitime Herrschaft als den gerechten Vollzug der Gesetze definierte (ebd. 5, 45 [24]). Die göttliche Privilegierung des Kaisers zeigte sich für den Verfasser des Dialoges nicht zuletzt in der Fähigkeit des Herrschers, durch eine gerechte (δίκαιος) u. auf die Gesetze gestützte (νόμιμος) Politik die Akzeptanz von Volk u. Aristokratie zu erlangen. Gerechtigkeit u. Gesetzesgehorsam waren die Voraussetzung für die erfolgreiche Integration der unterschiedlichen Gruppen des Reiches; die solchermaßen hergestellte Einheit des weltlichen Imperiums bildete die Harmonie des himmlischen Reiches ab (ebd. 5, 45/9 [24f]). Diese bemerkenswerte Verbindung von Gottesgnadentum u. Konstitutionalismus propagierte einen monarchisch verfassten Idealstaat auf der Grundlage sowohl der christl. Herrschertheologie als auch der griech. Verfassungstheorie; monarchische Herrschaft wurde als gottgegeben zwar akzeptiert, zugleich aber verfassungsrechtlich moderiert: ‚The ideal state is thus a 'Ciceronian' mixed constitution with a metaphysically enlightened political scientist as its ruler' (Bell aO. 71).

c. Zur Forschungsgeschichte. Christliche Monarchie u. politische Theologie. Über die christl. M. der Spätantike zu sprechen, heißt zugleich über das Verhältnis von politischer

Herrschaft u. religiöser Ordnung u. damit über den Monotheismus als politisches Problem zu sprechen. Mit seiner 1922 veröffentlichten Schrift ‚Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität' initiierte C. Schmitt (1888/1985) eine noch immer andauernde Diskussion um den Monotheismus als Mittel der Legitimation monarchischer Herrschaft. Schmitt erklärte, ‚alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre' seien ‚säkularisierte theologische Begriffe' (ebd. 43). Die Kategorie der Säkularisierung sollte die historische Metamorphose juristischer Begriffe, wie der Souveränität, erklären, die vom transzendent-theologischen in den immanent-staatsrechtlichen Bereich übertragen worden seien. Schmitt zielte auf die postpositivistische u. postjuridische Begründung eines modernen Staatsrechtes, indem er auf die strukturelle Identität theologischer u. juristischer Konzepte verwies u. die letztendliche Begründung u. Deutung dieser Begriffe auf Religion u. Theologie verlagerte. – Da der Staat für Schmitt ‚weder der Urheber noch die Quelle der Rechtsordnung' war (ebd. 27), setzte der Begriff des Staates den Begriff des Politischen voraus. Insofern die souveräne Entscheidung des starken Staates über Freund u. Feind Schmitt zufolge politische Notwendigkeit u. als solche legitim ist, ist Kennzeichen des Politischen die Entscheidung über Freund u. Feind. Schmitt suchte ebendiese politische Theorie der Entscheidung theologisch zu fundieren, indem er ‚jene systematische Analogie theologischer u. juristischer Begriffe' (47) postulierte, den omnipotenten Souverän der Moderne als säkularisierte Variante des allmächtigen Gottes der Vormoderne charakterisierte u. den monarchischen Absolutismus mit der theistischen Theologie in Beziehung setzte (43). – Gegen Schmitt hat E. Peterson (1890/1960) die Unvereinbarkeit jeder politischen Theologie mit dem Glauben an den dreieinigen Gott behauptet. Schon in seiner bahnbrechenden Untersuchung über die Verwendung der Formel von dem ‚Einen Gott' betonte der später zum Katholizismus konvertierte protestantische Kirchenhistoriker, es erfordere eine besondere Untersuchung, ‚wie die Idee eines einzigen Herrschers mit religiösen Vorstellungen verknüpft ist u. wie die religiöse εἷς-Akklamation auf den Alleinherrscher Anwendung findet' (Peterson, Θεός 181). Unter Schmitts Einfluss wandte sich Peterson in zwei Aufsätzen dem Problem der politischen Theologie zu (Göttliche M.: TheolQS 112 [1931] 537/64; ders., Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Gesch. der politischen Theologie: Hochland 30 [1932/33] 289/99), die er 1935 in seiner Monographie ‚Der Monotheismus als politisches Problem' in überarbeiteter Fassung zusammenfasste (vgl. R. Hartmann, Die Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes: Schindler 14/22). Für Peterson markierten die Ausgestaltung des trinitarischen Monotheismus u. die Entwicklung der christl. Eschatologie im 4. Jh. nC. das Ende jeder politischen Theologie u. die Befreiung des christl. Glaubens von seiner Verbindung mit dem *Imperium Romanum. Eine ‚politische Theologie' könne folglich ‚nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums' existieren (vgl. Peterson, Monotheismus 99f). – Die biographische Konditionierung u. der zeitgeschichtliche Hintergrund von Petersons Absage an jede politische Theologie sind in der Forschung eingehend erörtert worden (Caronello; Geréby; B. Nichtweiss, Erik Peterson [1992] 775/830; Schindler pass.; Taubes; vgl. auch C. Schmitt, Politische Theologie 2. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie [1970]). Auch wenn Petersons These verteidigt wurde (H. Maier, Ges. Schriften 2 [2007] 74/89), dürfte ihm niemand mehr darin zustimmen, dass mit der ‚orthodoxen', d. h. nizänischen Christologie des 4. Jh. nC. die Verbindung des christl. Monotheismus mit dem Imperium Romanum gelöst worden sei. Bereits der Althistoriker H. Schaefer hat in einer unter dem Pseudonym H. Hirt veröffentlichten Rezension von Petersons Traktat auf die Rezeption des politischen Modells des röm. Kaisertums durch die jüd. u. christl. Theologen verwiesen, die über die göttliche M. handelten (Monotheismus als politisches Problem: Hochland 35 [1937/38] 319/24). Doch ist in der Debatte das letzte Wort noch nicht gesprochen. Nach wie vor sind sowohl die historische Bestimmung der Relation zwischen dem christl. Kaisertum u. der christl. Lehre in der Spätantike als auch die grundsätzliche Definition des Verhältnisses von Monotheismus u. M. u. damit von Politik u. Theologie Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion (E.-W. Böckenförde, Politische Theorie u. politische Theologie: Taubes 19f).

– Spätere Interpretationen greifen implizit oder explizit auf die Diskussion zwischen C. Schmitt u. E. Peterson zurück. G. Fowden vermutete, dass im ersten Millennium die Verbindung zwischen M. u. Monotheismus in zwei Imperien umgesetzt worden sei: im christl. Byzanz u. im frühislam. Reich; die auf Konstantin d. Gr. zurückgehende Verknüpfung von römischem ‚Imperialismus' u. christlichem Monotheismus sei erfolgreich in einem politisch expansiven u. theologisch universalen Islam realisiert worden (Empire to Commonwealth. Consequences of monotheism in Late Antiquity [Princeton 1993]). J. Assmann hat die weitere Debatte wesentlich geprägt, indem er das Verhältnis von Religion u. Politik, von ‚Herrschaft u. Heil' umkehrte u. für Ägypten u. das Alte Israel zu zeigen suchte, dass es nicht zu einer Säkularisierung theologischer Begriffe, sondern zu einer Sakralisierung politischer Konzepte gekommen sei; der Glaube an einen Gott habe die ‚mosaische Unterscheidung' zwischen wahrer u. falscher Gottesverehrung gefordert u. die monotheistischen Religionen zu Intoleranz u. Gewalt geführt (Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus [2003]). Strittig bleibt, ob Polytheismus der bessere Garant für politischen Pluralismus u. individuelle Freiheit ist (vgl. A. Momigliano, The disadvantages of monotheism for a universal state: ClassPhilol 81 [1986] 285/97). Deutlich gewachsen sind indes die Zweifel, ob der Dual ‚Monotheismus-Polytheismus' genügt, um die Religionsgeschichte der Alten Welt zu rekonstruieren, u. ob Monotheismus u. M. zwei aufeinander bezogene Größen sind (vgl. zB. R. Bloch, Polytheismus u. Monotheismus in der Antike: ders. u. a. [Hrsg.], Fremdbilder - Selbstbilder [2010] 5/24; A. Fürst, Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike: ZsAntChrist 9 [2006] 496/523; Markschies, Theos; G. Palmer [Hrsg.], Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext [2007]; M. Wallraff, Pantheon u. Allerheiligen. Einheit u. Vielheit des Göttlichen in der Spätantike: JbAC 47 [2004] 128/43). – Dichotome Interpretationsmodelle zur Beschreibung des Verhältnisses von Kaiser u. Gott u. damit von M. u. Kirche sind irreführend, weil sie komplexe historische Transformationsprozesse auf einfache Stereotypen reduzieren. Die Ambivalenzen des M.begriffes ergeben sich zwingend aus seiner gleichzeitigen politischen u. philosophischen Verwendung, die sich seit dem 4. Jh. vC. überlagerte. Die christl. Rezeption des Begriffes separierte nicht die beiden Ebenen, indem die Orthodoxie das Konzept der trinitätstheologischen M., wie E. Peterson meinte (Monotheismus), entpolitisierte. Vielmehr konnten theologische Aussagen zur M. Gottes politisch gelesen (zB. Basil. spir. 18, 45 [SC 17bis, 404/8]) u. politische Äußerungen zur monarchischen Herrschaft theologisch ausgedeutet werden (Eus. h. e. 10, 9, 6). Aus der Dialektik von Politik u. Theologie resultierte die Vielschichtigkeit des μοναρχία-Begriffes, der es den christl. Theologen des Ostens ermöglichte, mit seiner Hilfe die Grenzen der Rede über die Trinität festzulegen.

M. Abka'i-Khavari, Das Bild des Königs in der Sasanidenzeit. Schriftliche Überlieferungen im Vergleich mit Antiquaria = Texte u. Stud. zur Orientalistik 13 (2000). – A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche³ (1980). – F. Arnold u. a. (Hrsg.), Orte der Herrschaft. Charakteristika von antiken Machtzentren (2012). – J. Assmann, Herrschaft u. Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel u. Europa (2000). – P. Athanassiadi / M. Frede (Hrsg.), Pagan monotheism in Late Antiquity (Oxford 1999). – P. A. Barceló, Basileia, Monarchia, Tyrannis. Unters. zu Entwicklung u. Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenist. Griechenland = Historia Einzelschr. 79 (1993). – H. Berkhof, Kirche u. Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byz. u. der theokratischen Staatsauffassung im 4. Jh. (Zollikon 1946). – P. Beskow, Rex gloriae. The kingship of Christ in the early church (Stockholm 1962). – K. Bosinis, Joh. Chrysostomus über das Imperium Romanum. Stud. zum politischen Denken der Alten Kirche = Texts and stud. in the history of theology 10 (2005). – H. Braunert, Staatstheorie u. Staatsrecht im Hellenismus: Saeculum 19 (1968) 47/66. – N. Brisch (Hrsg.), Religion and Power. Divine kingship in the ancient world and beyond = University of Chicago Oriental Institute Seminars 4 (Chicago 2008). – U. Busse, Metaphorik u. Rhetorik im Johannes-Ev.: J. Frey (Hrsg.), Imagery in the gospel of John = WissUntersNT 200 (Tübingen 2006) 279/317. – O. Camponovo, Königtum, Königsherrschaft u. Reich Gottes in den frühjüd. Schriften = OrbBiblOr 58 (1984). – M. P. Canepa, Two eyes of the earth. Art and ritual of kingship between Rome and Sasanian Iran = The transformation of the classical heritage 45 (Berkeley 1994). – P. Carlier, La royauté en Grèce avant Alex-

andre = Études et travaux 6 (Strasbourg 1984). – G. CARONELLO (Hrsg.), Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders (2012). – G. F. CHESNUT, The ruler and logos in neopythagorean, middle platonic, and late stoic political philosophy: ANRW 2, 16, 2 (1978) 1310/32. – J. COBET, König, Anführer, Herr, Monarch, Tyrann: E. Ch. Welskopf (Hrsg.), Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland u. ihr Fortleben in den Sprachen der Welt 3 (1981) 11/66. – F. CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des AT u. der Kampf um den frühen israelit. Staat = WissMonogrATNT 49 (1978). – G. DAGRON, Empereur et prêtre. Étude sur le ,Césaropapisme' byzantin (Paris 1996). – S. DICK, Der Mythos vom ,german.' Königtum. Stud. zur Herrschaftsorganisation bei den germanischsprachigen Barbaren bis zum Beginn der Völkerwanderungszeit = ReallexGermAlt ErgBd. 60 (2008). – S. DIEFENBACH, Frömmigkeit u. Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz: Saeculum 47 (1996) 35/66. – H. DÖRRIE, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn gefüllt: RevIntPhilos 24 (1970) 217/35. – R. DREWS, Basileus. The evidence of kingship in geometric Greece = YaleClassMonogr 4 (New Haven 1983). – F. DVORNIK, Early Christian and Byzantine political philosophy. Origins and background = DumbOStud 9 (Washington 1966). – B. EDELMANN, Religiöse Herrschaftslegitimation in der Antike. Die religiöse Legitimation oriental.-ägypt. u. griech.-hellenist. Herrscher im Vergleich = Pharos 20 (2007). – A. ERSKINE, The hellenistic Stoa. Political thought and action (Ithaka 1990). – J. R. FEARS, Art. Gottesgnadentum: o. Bd. 11, 1103/59. – E. FLAIG, Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Röm. Reich = Historische Studien 7 (1992). – M. TH. FÖGEN, Das politische Denken der Byzantiner: I. Fetscher / H. Münkler (Hrsg.), Pipers Hdb. der politischen Ideen 2 (1993) 41/85; Die Enteignung der Wahrsager. Stud. zum kaiserl. Wissensmonopol in der Spätantike (1993). – H. FRANKFORT, Kingship and the gods. A study of ancient near eastern religion as the integration of society and nature[6] (Chicago 1969). – A. FÜRST, Monotheismus u. M.: TheolPhilos 81 (2006) 321/38. – G. GERÉBY, Political theology versus theological politics. Erik Peterson and Carl Schmitt: New German Critique 35 (2008) 7/33. – K. M. GIRARDET, Der Kaiser u. sein Gott. Das Christentum im Denken u. in der Religionspolitik Konstantins d. Gr. = Millennium-Stud. 27 (2010). – E. B. GOODENOUGH, The political philosophy of Hellenistic kingship: YaleClassStud 1 (1928) 53/102. – A. GRABAR, L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient = Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 75 (Paris 1936). – CH. HABICHT, Gottmenschentum u. griech. Städte[2] (1970). – P. HADOT, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 555/632. – O. HEKSTER / R. FOWLER (Hrsg.), Imaginary kings. Royal images in ancient Near East, Greece and Rome = Oriens et Occidens 11 (Stuttgart 2005). – M. HENGEL / A.-M. SCHWEMER (Hrsg.), Königsherrschaft Gottes u. himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum u. in der hellenist. Welt = WissUntersNT 55 (1991). – A. HEUSS, Alexander d. Gr. u. die politische Ideologie des Altertums: AntikeAbendl 4 (1954) 65/104. – S. H. HOOKE, Myth, ritual, and kingship. Essays on the theory and practice of kingship in the ancient Near East and in Israel (Oxford 1958). – R. M. HÜBNER, Der paradoxe Eine. Antignostischer Monarchianismus im 2. Jh. = VigChr Suppl. 50 (1999). – H. HUNGER (Hrsg.), Das byz. Herrscherbild = WdF 341 (1975). – B. JUSSEN (Hrsg.), Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Früh-MA bis in die Neuzeit (2005). – J. KAERST, Stud. zur Entwicklung u. theoretischen Begründung der M. im Altertum = Hist. Bibl. 6 (1898). – H. KLEINKNECHT u. a., Art. βασιλεύς, βασιλεία: ThWbNT 1 (1933) 562/95. – W. KINZIG, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius = Forsch. zur Kirchen- u. Dogmengesch. 58 (1994). – H. KLOFT (Hrsg.), Ideologie u. Herrschaft in der Antike = WdF 528 (1979). – A. KOLB (Hrsg.), Augustae. Machtbewusste Frauen am röm. Kaiserhof (2010). – F. KOLB, Herrscherideologie in der Spätantike (2001). – M. KREBERNIK / J. VAN OORSCHOT (Hrsg.), Polytheismus u. Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients = Alter Orient u. AT 298 (2002). – G. LANCZKOWSKI / L. SCHMIDT / N. STAUBACH, Art. Königtum: TRE 19 (1990) 323/45. – G. B. LANFRANCHI (Hrsg.), Concepts of kingship in antiquity = Hist. of the ancient Near East monogr. 11 (Padova 2010). – H. LEPPIN, Von Constantin d. Gr. zu Theodosius II. Das christl. Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus u. Theodoret = Hypomnemata 110 (1996). – H. LEPPIN / B. SCHNEIDMÜLLER / S. WEINFURTER (Hrsg.), Kaisertum im 1. Jtsd. (2012). – S. G. MACCORMACK, Art and ceremony in Late Antiquity = The transformation of the classical heritage 1 (Berkeley 1981). – CH. MARKSCHIES (Hrsg.), Erik Peterson. Ausgewählte Schriften 8 (2012); Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griech. Gottesepithetons bei den Christen in den ersten Jhh. u. deren Vorgesch.: Hengel / Schwemer 385/439; Heis Theos - Ein Gott?: Krebernik / van Oorschot 209/34. – J. MARTIN, Art. M.: O. Brunner / W. Conze / R. Koselleck (Hrsg.), Geschichtl. Grundbegriffe 4 (1978) 134/40; Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation u. Macht des Kaisers in der Spätantike: Saeculum 35

(1984) 115/31. – P. M. MARTIN, L'idée de royauté à Rome 1/2 = Miroir des civilisations antiques 1/2 (Clermont-Ferrand 1982/94). – M. MEIER, Göttlicher Kaiser u. christl. Herrscher? Die christl. Kaiser der Spätantike u. ihre Stellung zu Gott: Das Altertum 48 (2003) 129/60. – J. B. MEISTER, Der Körper des Princeps. Zur Problematik eines monarchischen Körpers ohne M. = Historia Einzelschr. 223 (2012). – F. MILLAR, The emperor in the Roman world (London 1977). – R. MÜLLER, Königtum u. Gottesherrschaft. Unters. zur atl. M.kritik = ForschAT 2, 3 (2004). – O. MURRAY, Περὶ Βασιλείας. Stud. in the justification of monarchic power in the Hellenistic world, Diss. Oxford (1971). – W. NIPPEL, Mischverfassungstheorie u. Verfassungsrealität in Antike u. früher Neuzeit = Geschichte u. Gesellschaft 21 (1980); Politische Theorien der griech.-röm. Antike: H.-J. Lieber (Hrsg.), Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart (1991) 17/46. – C. F. NOREÑA, Imperial ideals in the Roman West. Representation, circulation, power (Cambridge 2011). – D. J. O'MEARA, Platonopolis. Platonic political philosophy in Late Antiquity (Oxford 2003). – K. D. S. PAIDAS, Η θεματική των βυζαντινών ‚Κατόπτρων Ηγεμόνος' της πρώιμης και μέσης περιόδου (398/1085). Συμβολή στην πολιτική θεωρία των Βυζαντινών (Αθήνα 2005). – A. PEČAR / K. TRAMPEDACH (Hrsg.), Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen u. Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne = HistZs Beih. NF 43 (2007). – E. PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitr. zur Gesch. der politischen Theologie im Imperium Romanum (1935); Εἷς θεός. Epigraphische, formgeschichtl. u. religionsgeschichtl. Unters. = ForschRelLitATNT 41 (= NF 24) (1926). – R. PFEILSCHIFTER, Der Kaiser u. Kpel (2012). – S. REBENICH, Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike: ZsAntChrist 4 (2000) 300/24. – C. RINGGREN / K. SEYBOLD / H. J. FABRY, Art. Maelaek: ThWbAT 4 (1984) 926/57. – A. M. RITTER, Art. Arianismus: TRE 3 (1978) 692/719; ‚Kirche u. Staat' im Denken des frühen Christentums. Texte u. Komm. zum Thema Religion u. Politik in der Antike = Traditio Christiana 13 (2005); Art. Trinität I: TRE 34 (2002) 91/9. – G. RUHBACH (Hrsg.), Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende = WdF 306 (1976). – A. SCHINDLER (Hrsg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson u. die Kritik der politischen Theologie = Stud. zur evangelischen Ethik 14 (1978). – W. H. SCHMIDT, Königtum Gottes in Ugarit u. Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes[2] = ZAW Beih. 80 (1966). – C. SCHMITT, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität[9] (2009). – G. SCHÖLLGEN, Monepiskopat u. monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie: ZNW 77 (1986) 146/51. – P. SCHOLZ, Der Philosoph u. die Politik. Die Ausbildung der philosoph. Lebensform u. die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie u. Politik im 4. u. 3. Jh. vC. = FrankfAlthistBeitr 2 (1998). – M. SCHRAMM, Freundschaft im Neuplatonismus (2013). – S. SCHREIBER, Gesalbter u. König. Titel u. Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüd. u. christl. Schriften = ZNW Beih. 105 (2000). – W. SCHUBART, Das hellenist. Königsideal nach Inschriften u. Papyri: ArchPapForsch 12 (1937) 1/26. – K. M. SETTON, Christian attitude towards the emperor in the 4th cent. Especially as shown in addresses to the emperor = Stud. in hist., economics and public law 482 (New York 1941). – J. A. SOGGIN, Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung = ZAW Beih. 104 (1967). – G. CH. STEAD, Art. Homousios: o. Bd. 16, 364/433. – A. STEINWENTER, Νόμος ἔμψυχος: AnzWien 83 (1946) 250/68. – P. STOCKMEIER, Art. Herrschaft: o. Bd. 14, 877/936. – J. A. STRAUB, Vom Herrscherideal in der Spätantike = Forsch. zur Kirchen- u. Geistesgesch. 18 (1939). – K. F. STROHEKER, Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistik: Historia 2 (1954) 381/412. – J. SZIDAT, Usurpator tanti nominis. Kaiser u. Usurpator in der Spätantike (337/476 nC.) = Historia 210 (2010). – F. TAEGER, Charisma. Stud. zur Gesch. des antiken Herrscherkultes 1/2 (1957/60). – J. TAUBES (Hrsg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt u. die Folgen[2] = Religionstheorie und politische Theologie 1 (1985). – O. TREITINGER, Die oströmisch. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oström. Staats- u. Reichsgedanken[3] (1969). – G. URÍBARRI BILBAO, Monarquía y Trinidad. El concepto teológico ‚monarchia' en la controversia ‚monarquiana' = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas 1, 62 (Madrid 1996). – F. W. WALBANK, Art. Monarchies and monarchic ideas: CambrAncHist 7, 1 (1984) 62/100. – M. WHITBY, Art. Kaiserzeremoniell: o. Bd. 19, 1135/77. – L. WICKERT, Art. Princeps (civitatis): PW 22, 2 (1954) 1998/2296. – G. WIDENGREN, Sakrales Königtum im AT u. im Judentum (1955). – H.-U. WIEMER, Held, Gott oder Tyrann? Alexander d. Gr. im frühen Hellenismus: Hermes 139 (2011) 179/205. – A. WINTERLING (Hrsg.), Zwischen Strukturgeschichte u. Biographie. Probleme u. Perspektiven einer neuen röm. Kaisergesch. 31 vC./192 nC. = Schriften des historischen Kollegs 75 (2011). – P. ZANKER, Augustus u. die Macht der Bilder[2] (1990).

Stefan Rebenich.

Monate s. Jahr (kultisches): o. Bd. 16, 1083/118; Kalender II: o. Bd. 19, 1177/91.

Mond s. Himmel: o. Bd. 15, 173/212; Kirche II: o. Bd. 20, 1007/11.

Monogramm s. Kapitell: o. Bd. 20, 70f.

Monophysiten, Monophysitismus s. Gottmensch III (Patristik): o. Bd. 12, 312/66.

Monstrum, Monstra s. Akephalos: o. Bd. 1, 211/6; Cerberus: o. Bd. 2, 973/90; Charon: ebd. 1048. 1052; Chiron: ebd. 1100/5; Christophorus: ebd. 1241/50; Drache: o. Bd. 4, 226/50; Einhorn: ebd. 840/62; Fluch: o. Bd. 7, 1177; Frosch: o. Bd. 8, 524/38; Furie: ebd. 699/722; Gigant: o. Bd. 10, 1248. 1264; Greif: o. Bd. 12, 968. 988f; Hekate: o. Bd. 14, 310/38; Hermaphrodit: ebd. 661. 677; Hydra: o. Bd. 16, 904/15; Iao: o. Bd. 17, 8f; Ketos: o. Bd. 20, 774/99; Kopf: o. Bd. 21, 513. 515/7. 523; Leviathan: o. Bd. 22, 1245/51; Mischwesen: o. Sp. 864/925; Missbildung: o. Sp. 926/63.

Montanismus.

I. Begriff. Seit dem 4. Jh. bezeichnen mehrheitskirchliche Häresiologen Angehörige einer ursprünglich im 2. Jh. in Phrygien entstandenen christl. prophetischen Bewegung als οἱ Μοντανοί (Cyrill. Hieros. catech. 16, 8, 6 [2, 214 Reischl / Rupp]) oder als οἱ Μοντανισταί (Didym. trin. 3, 18. 23. 41 [PG 39, 881B. 924C. 984B]; de Labriolle, Sources 275f); die byz. juristische Fachliteratur kennt beide Begriffe (Ecloga privata aucta 42 [Fontes Minores 2, 74, 420 Simon / Troianos] bzw. Nov. Iust. 131, 14, 1). ‚M.' ist dagegen kein antikes Wort, sondern in der Neuzeit nach dem Modell anderer Begriffe auf -ismus (zB. Platonismus: P. Levins, Manipulus Vocabulorum. A rhyming dictionary of the English language [1570 bzw. London 1867] 146) gebildet worden. Die ursprüngliche Selbstbezeichnung der Bewegung lautete vermutlich ἡ νέα προφητεῖα (so zuerst der antimontanistische Anonymus [s. u. Sp. 1202] bei Eus. h. e. 5, 16, 4: ὑπὸ τῆς νέας ταύτης, οὐχ, ὥς αὐτοί φασιν, προφητείας, πολὺ μᾶλλον, ὡς δειχθήσεται, ψευδοπροφητείας ...; auch nova prophetia bei Tert. adv. Marc. 3, 24, 4; 4, 22, 4; res. 43, 9; vgl. auch Schepelern 10f; Klawitter 60). Vielleicht nannten sie sich aber auch einfach ‚Christen' (Epiph. haer. 48, 12, 1 [GCS Epiph. 2, 235]). Früh ist als Fremdbezeichnung von Seiten der mehrheitskirchl. Häresiologen der Ausdruck ‚Phrygier' belegt (ἡ λεγομένη κατὰ Φρύγας αἵρεσις: Anonymus bei Eus. h. e. 5, 16, 1; οἱ Φρύγες: Clem. Alex. strom. 4, 93, 1; 7, 108, 2); bzw. auch ‚Kataphryger' (οἱ κατὰ Φρύγας: Cyrill. Hieros. catech. 16, 8, 6 [2, 214 R. / R.]; Cataphrygae: Hieron. vir. ill. 40 [138 Ceresa-Gastaldo]; Aug. haer. 86 [CCL 46, 339]). Die lat. Übersetzung secundum Phrygas (PsTert. haer. [CSEL 47, 224]) zeigt, dass die Häresie tatsächlich nach den nicht nur bei Christen übel beleumundeten Phrygern benannt wurde (Trevett 18f; vgl. A. Zisterer, Phrygier oder Kataphrygier: TheolQS 74 [1892] 475/82; M.-F. Baslez, Du culte de Cybèle au christianisme phrygien: C. Bonnet / S. Ribichini / D. Steuernagel [Hrsg.], Religioni in contatto nel Mediterraneo antico [Pisa / Roma 2007] 247/62). Erst ab dem 4. Jh. setzt sich die Bezeichnung der Bewegung nach ihrem mutmaßlichen Gründer sowohl im griech. als auch im lat. Sprachraum durch (Belege für den griech. Sprachraum s. oben; vgl. auch: Montani sectator: Hieron. ep. 41, 1; vir. ill. 59, 1 [160 C.-G.] bzw. Montani dogma: in Hab. comm. prol. [CCL 76A, 580]; vir. ill. 53, 4 [150 C.-G.]). Die darauf aufbauende neuzeitliche Konvention, die ganze Bewegung nach Montanus zu nennen (‚M.'), obwohl sie im 2. Jh. offenbar anfänglich durch ein Trio geprägt war (s. u. Sp. 1206/8), dem neben Montanus noch die Prophetinnen Maximilla u. Priscilla sowie später vielleicht Quintilla angehörten, ist in den letzten Jahren zunehmend in Frage gestellt

worden (Trevett 2. 159/62). Im Cod. Theod. werden die Anhänger der Bewegung als ‚Montanisten u. Priscillianisten', ‚Phryger bzw. Pepuziten oder Priscillianisten' oder einfach nur als ‚die, die man Pepuziten nennt', bezeichnet (16, 5, 48 vJ. 410; 16, 5, 59 vJ. 423; 16, 10, 24 vJ. 423; zur Verwechslung von Priscillianern u. Priscillianisten: J. Rougé / R. Delmaire / F. Richard [Hrsg.], Code Théodosien Livre XVI = SC 497 [2005] 285_4). *Epiphanius trennt (wie auch sonst, zB. bei Kerinthianern u. Merinthianern: Ch. Markschies, Art. Kerinthos: o. Bd. 20, 760) zwei verwandte Häresien voneinander, die er allerdings auf dieselben Ursprünge zurückführt: κατὰ Φρύγας ἤτοι Μοντανισταὶ καλούμενοι ἢ καὶ Τασκοδρουγιταί (haer. 48, 1/15 [GCS Epiph. 2, 219/41]) u. Κυϊντιλλιανοὶ εἴτ' οὖν Πεπουζιανοὶ καὶ Πρισκιλλιανοί, οἷς συνάπτονται Ἀρτοτυρῖται (ebd. 49, 1/3 [241/4]). Der Bischof erwägt, dass ‚Taskodrugiten' eine Selbstbezeichnung sei u. erklärt die anderwärts nicht belegten altphrygischen Worte tascos u. druggus für Äquivalente von ‚Pfahl' (πάσσαλος) u. ‚Nase' (ῥίς; zu Deutsch also etwa: ‚Stecknäsler'; G. Neumann, Phrygisch u. Griechisch [Wien 1988] 6/16): Die Gruppe würde beim Beten den Zeigefinger an (bzw. in) die Nase legen (bzw. stecken: Epiph. haer. 48, 14, 4 [GCS Epiph. 2, 239]; Ascodrugitae: Filastr. haer. 75 [CCL 9, 248]; Passalorinchitae: ebd. 76 [248f]; zu Artotyriten s. u. Sp. 1219). Entsprechend differenziert auch der sog. Praedestinatus zwischen einer haeresis Cataphryges u. einer haeresis Pepuzianorum (1, 26f [PL 53, 596AB]). Nach *Clemens Alexandrinus nannten die Anhänger der Bewegung ihre mehrheitskirchl. Kritiker (wie auch einzelne Gnostiker) ‚Psychiker' (strom. 4, 93, 1).

II. Quellen. a. Logia. Schriften der Bewegung sind nicht erhalten; antimontanistische christliche Theologen des 2. u. 4. Jh. (vor allem Epiphanius v. Salamis sowie Tertullian u. *Eusebius) überliefern aber elf mutmaßlich authentische prophetische Logia, die jeweils einem Mitglied des ursprünglichen Trios zugeschrieben sind. Dazu kommen drei bei Tertullian anonym überlieferte Logia, die daher nicht aus der Gründungsphase der Bewegung stammen müssen (vgl. Tert. pud. 21, 7: Paracletum in prophetis novis habeo dicentem; zuletzt auf der Basis der Ausgabe von de Labriolle [= Aland 143/8] abgedruckt u. übersetzt bei Heine 2/7 nr. 1/14). Dabei wird aus der traditionellen Zählung dieser Texte nicht deutlich, dass Logia des Montanus erst bei Epiphanius (bzw. seiner Quelle: u. Sp. 1202) belegt sind, Logia der Prophetinnen deutlich früher (dazu Trevett 160f sowie u. Sp. 1206): a) Logia, die Epiphanius Montanus zuschreibt: 1) Epiph. haer. 48, 11, 1 (GCS Epiph. 2, 233); 2) ebd. 48, 11, 9 (235); 3) 48, 4, 1 (224f); 4) 48, 10, 3 (232f); b) Logia, die Eusebius u. Epiphanius Maximilla zuschreiben: 5) Eus. h. e. 5, 16, 17; 6) Epiph. haer. 48, 10, 3 (GCS Epiph. 2, 222f); 7) ebd. 48, 12, 4 (235); 8) 48, 13, 1 (237); c) Logia, die Tertullian Prisca zuschreibt: 9) Tert. res. 11, 2; 10) ex. cast. 10, 5; d) Logia, die Epiphanius Quintilla oder Priscilla zuschreibt: 11) Epiph. haer. 49, 1, 1/3 (GCS Epiph. 2, 241f); e) Logia, die Tertullian anonym überliefert: 12) Tert. pud. 21, 7; 13) fug. 9, 4; 14) ebd. 9, 4. – Weitere neun Texte, die bei *Didymus, *Origenes u. in einem ps-athanasianischen Dialog überliefert sind, sind aufgrund ihres Kontextes oder Inhaltes als spätere Kontrafakturen zu beurteilen (Heine 7/9 nr. 15/9). Das gilt auch für das angebliche Fragment ἐκ τῶν ᾠδῶν (sc. Μοντανοῦ = F. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione verbi² [1981] 306, 7/10 bzw. de Labriolle, Sources 3 bzw. Heine, Logion 8 nr. 17), das erkennbar im Kontext der nachchalzedonensischen christologischen Debatten auf den Namen des Montanus gefälscht wurde, aber auch für das trinitarische Bekenntnis aus Didym. trin. 3, 41, 1 (PG 39, 984B; u. Sp. 1217 = Heine 8 nr. 16). – Man spricht in der neuzeitlichen Forschungsgeschichte gern von ‚montanistischen Orakeln'. Dabei handelt es sich, formgeschichtlich betrachtet, bei den vierzehn authentischen Texten nicht um ‚Orakel' im Sinne der klass. paganen Tempelorakel, obwohl sich in der Nähe der phrygischen Gründungsregion des M. größere u. kleinere prominente pagane Orakelheiligtümer befanden (zB. in Clarus, Didyma, Milet u. Hierapolis: Details bei Markschies, Theologie 127/32), sondern um nach dem Muster der atl. Prophetensprüche geformte Logia (Nachweise ebd. 130f). Inhaltlich betrachtet fallen die Texte allerdings unter den antiken, weiten Begriff ‚Orakel': Quid enim est oraculum? Nempe voluntas divina hominis ore enuntiata (Sen. Rhet. contr. 1 praef. 1, 9; so auch de Labriolle, Crise 34f). Offenbar gab es mindestens eine antike montanistische Sammlung dieser Logia; Harnack meinte, die Sammlung der Lo-

gia habe den Titel Ἡ τοῦ Μοντανοῦ προφητεία getragen u. sei vielleicht von einem gewissen Asterius Urbanus zusammengestellt worden (Harnack, Lit.[2] 1, 1, 238: Eus. h. e. 5, 16, 17; Zahn 16f$_1$).

b. Inschriften. Zu den prophetischen Logia kommen 102 Inschriften hinzu (davon 72 aus Phrygien, 2 aus der Africa Proconsularis, 5 aus *Numidia sowie 7 aus Rom), über deren montanistischen Charakter in der Forschung debattiert wird; sie sind vor einiger Zeit erneut zusammengestellt, übersetzt u. kommentiert worden (Tabbernee, Inscriptions; vgl. vorher schon H. Leclercq, Art. Montaniste [Épigraphie]: DACL 11, 2, 2529/44). Zu diesem Material zählt auch eine Gruppe von 45 Inschriften mit der Formel ‚Christen für Christen' (Χριστιανοὶ Χριστιανοῖς) aus dem oberen Tembris-Tal in Phrygien (vgl. auch E. Gibson, The ‚Christians for Christians' inscriptions of Phrygia [Missoula, Mont. 1978]); freilich ist weder deren vorkonstantinische Datierung noch deren montanistischer Charakter als gesichert zu betrachten (Tabbernee, Inscriptions 553f). Für eine ganze Anzahl ist schwer zu entscheiden, ob es sich wirklich um Inschriften von Montanisten handelt: So belegt zB. die (verlorene) Inschrift nr. 93 ebd. (bzw. CIG 4, 9792 bzw. Inscriptiones Graecae Christianae Veteres Occidentis 143 bzw. SupplEpigrGr 40, 882) im 4./5. Jh. für die stadtröm. Region Trastevere einen Mann namens Alexander, ἰατρός, Χριστιανὸς καὶ πνευματικός; man kann sich die Bezeichnung πνευματικός aber sowohl für einen Gnostiker als auch für einen Arzt vorstellen (vgl. zB. die Rede von der πνευματικὴ αἵρεσις: Galen. puls. diff. 3f [8, 646. 684. 713. 757 Kühn]; οἱ πνευματικοὶ καλούμενοι: ebd. [8, 642]; οἱ πνευματικοὶ ὀνομασθέντες ἰατροί: comm. in Hipp. nat. hom. 2 [15, 111f]; οἱ πνευματικοί: puls. diff. 4 [8, 754]; anders V. Nutton, Art. Pneumatiker: NPauly 9 [2000] 1183f); ‚sicher montanistisch' (Tabbernee, Inscriptions 546) ist sie gewiss nicht. Tabbernee kategorisiert (eher zu optimistisch) 17 als ‚definitely' (ebd. 3/8. 63. 68. 72. 77. 80. 84/7. 93. 95), 4 als ‚likely', 12 als ‚possibly', 21 als ‚unlikely' u. 42 als ‚definitely non' (554f). Schließlich ist vor einiger Zeit (ca. 1975) bei dem türk. Dorf Şükraniye im Bezirk Karahallı, Provinz Uşak, eine bilingue Inschrift (Text u. Übers.: P. Lampe, Die montanistischen Tymion u. Pepouza im Lichte der neuen Tymioninschrift: ZsAntChrist 8 [2004] 498/512; ausführlich jetzt: Tabbernee / Lampe 49/74) gefunden worden, die ein kaiserl. Reskript des Septimius Severus ‚an die Kolonen ... von Tymion u. Simoe' (10: colonis Tymiorum et Simoen [10]) vermutlich vom Juli 205 nC. enthält (zur Datierung: ebd. 65/7). Freilich ist der Schluss der Editoren, in nächster Nachbarschaft zum Fundort der Inschrift sei die antike Ortslage Tymion zu suchen, kühn u. bislang noch nicht durch überzeugende weitere archäologische Evidenzen erhärtet (ebd. 72f. 245/8).

c. Häresiologische Fremdberichte. Zu den textlichen wie epigraphischen montanistischen Quellen kommen Texte antiker christlicher Häresiologen, zunächst drei bei Eusebius u. Epiphanius auszugsweise zitierte M.-kritische Autoren des 2. Jh.: a) der bei Eus. h. e. 5, 16f in bescheidenen Auszügen aus ursprünglich drei Büchern, die einem Abircius Marcellus (= *Aberkios?, so vor allem Zahn 17. 57/99; Ramsay 709/16; Tabbernee, Prophecy 9/12) gewidmet waren, zitierte antimontanistische Anonymus (ClavisPG 1327; zur möglichen Identifikation dieses Autors, der ca. 192/93 nC. schrieb, vgl. Harnack, Lit.[2] 1, 1, 240f; 2, 1, 364/9; de Labriolle, Sources XX/XXIV; W. Kühnert, Der antimontanistische Anonymus des Eusebius: TheolZs 5 [1949] 436/46; v. Campenhausen 269$_{114}$; zuletzt Tabbernee, Prophecy 3/7); b) ein Apollonius (ClavisPG 1328), der 40 Jahre nach dem Entstehen der Bewegung (also entweder 196/97 oder 211/12 nC.: Harnack, Lit.[2] 1, 1, 241; 2, 1, 370f; anders Zahn 20: 175 nC.) eine Art Schmähschrift gegen den M. schrieb (Tabbernee, Prophecy 45/9; zu beiden Quellen auch W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum[2] [1964] 136/49); c) eine oder mehrere anonyme Quellen des Epiphanius (nicht in ClavisPG), von denen eine vielleicht 205/06 nC. verfasst ist u. möglicherweise Tertullians verlorene Schrift De ecstasi voraussetzt (so Voigt 27/112; sehr kritisch K. Holl in GCS Epiph. 2, 220 App.: ‚scheitert schon an der völligen Gleichartigkeit dieses Abschnitts mit anderen 'Widerlegungen' bei Epiph.'); freilich wurden auch Identifikationen mit dem Anonymus u. Apollonius vorgeschlagen (Harnack, Lit.[2] 1, 1, 241f; anders Voigt 208/33). – Aus der übrigen Menge von Texten, vor allem bei Clemens Alex., Origenes, Tertullian, Cyrill v. Jerus. u. Didymus dem Blinden (de Labriolle, Sources LXXVII/CXXXVI. 1/258;

Heine 12/179 nr. 20/148), ist schließlich ein ps-athanasianischer Dialog zwischen einem Orthodoxen u. einem Montanisten aus dem 4. Jh. für die Rekonstruktion der Geschichte des M. wichtig (erstmals ediert bei G. Ficker, Widerlegung eines Montanisten: ZKG 26 [1905] 447/63 bzw. de Labriolle, Sources 93/108 bzw. Heine 112/26 nr. 89; A. M. Berruto Martone, Dialogo tra un montanista e un ortodosso [Bologna 1999]). Eine ganze Anzahl von Gegenschriften (u. a. des *Melito v. Sardes: Eus. h. e. 4, 26, 2) ist verloren (zuletzt ausführlicher behandelt bei Tabbernee, Prophecy 3/85).

d. Archäologische Quellen. Pepuza u. Tymion konnten bislang noch nicht zweifelsfrei identifiziert werden. Daran hätte sich nur dann in jüngster Zeit etwas geändert, wenn man die Identifikation des Fundortes der Tymion-Inschrift mit jener Ortslage Sarayzık bei Susuzören u. die davon nicht unabhängige Gleichsetzung einer benachbarten größeren antiken Siedlung bei Karayakuplu am Sindros / Banaz Çayı mit Pepuza akzeptierte, wie von Tabbernee u. Lampe vorgeschlagen. Beide berufen sich neben der erwähnten Inschrift (s. o. Sp. 1201) u. a. auf byzantinische Überreste einer monastischen Anlage, die sie als ‚Pepuzon-Kloster' deuten u. vor allem deswegen die Ortslage mit Pepuza identifizieren. Die textliche Basis für ein solches Kloster ist freilich schmal; sie beruht lediglich auf einem Eintrag der Subskriptionsliste zum Abschluss der 4. Sitzung des Conc. Nicaenum II vJ. 787 nC. (Mansi 13, 133/56 bzw. 624/32) u. ist in den bisherigen Editionen zudem auch noch falsch wiedergegeben. Mansi bietet nur als Marginale zur lat. Übersetzung der Akten durch Anastasius Bibliothecarius nach dem Codex Jolyanus (Paris. lat. 17339 = P) einen Euthymius hegumenus Pepuzensium (154C), obwohl die gesamte relevante griech. Überlieferung der Hss. H T M (Sigla nach AConcOec 2, 3, 1) als nr. 74 der Liste Εὐθύμιος ἡγούμενος τῆς Πεπουζῶν (Πεπούζων M) hat. Da diese Subscriptio aber in der ‚ital.' Überlieferung der Hss. V u. E (u. daher auch in der Editio Romana) fehlt, wurde sie im griech. Text der Drucke, auf denen Mansi aufbaut, weggelassen. Ohne jeden historischen Wert ist ein Theophylactus praeses Pepuzon aus der Übersetzung des Kölner Humanisten Longolius (Mansi 13, 631C), die für die Textkonstitution der Subskriptionsliste bedeutungslos ist u. wahrscheinlich mit nr. 69 Θεοφύλακτος ἡγούμενος Βόρδου verwechselt wurde (Details: AConcOec 2, 3, 1, LVII/LVIII). Man wird also mit einem Pepuzon-Kloster rechnen können, das jedoch keineswegs im Pepuza der Montanisten gestanden haben muss (so auch R. Janin, Les églises et les monastères des grands centres byz. [Paris 1975] 436; anders Tabbernee / Lampe 20f$_{25f}$, die mit zwei unterschiedlichen orthodoxen Personen aus dem einstmals montanistischen Ort Pepuza argumentieren). Ebenso unwahrscheinlich ist, dass es je ein orthodoxes Bistum in Pepuza gab (Markschies, Pepuza 13$_{47f}$; anders Tabbernee / Lampe 20/2). Die von Tabbernee u. Lampe mit Pepuza identifizierte Ortslage befindet sich zudem an einer relativ engen u. nicht leicht zugänglichen Stelle am Grund des Sindros-Tales, das in Form eines Canyons mit relativ steilen Wänden in die umgebende Hochebene einschneidet, während die mit Tymion in Verbindung gebrachte Fundstelle der zitierten Inschrift (s. o. Sp. 1201) etwa neun Kilometer nördlich mitten auf eben dieser Hochebene liegt. Lediglich die bereits erwähnte, in die höher gelegenen Canyon-Felsen gehauene byz. Höhlen-Klosteranlage, die sich über einen Kilometer westlich entfernt von der Ortslage befindet, wirkt im engen Tal einigermaßen hochwassersicher. Hält man entsprechend die Argumente für die Identifikation der beiden Ortslagen nicht für überzeugend, bleibt weiter nur die Angabe eines ungefähren geographischen Kontextes mit Hilfe spätantiker u. byzantinischer Quellen u. eventuell auch bestimmter Analogien in türkischen Ortsnamen (vgl. bes. den Synekdemos des Hierokles 667, 2/10 [25 Honigmann]; weitere Details u. Forschungsgeschichte bei Markschies, Pepuza 10/22; Tabbernee / Lampe 22/30). Dieser Kontext, das Hochtal von Kırbasan u. die Höhen bei Dumanlı, liegt freilich deutlich, nämlich rund 20/5 Kilometer, weiter südwestlich als die von Tabbernee u. Lampe identifizierten Ortslagen. Wichtig ist bei jedem Versuch einer Identifikation, dass nach Epiphanius schon im späteren 4. Jh. der Ort Pepuza eine Wüstenei war, obwohl sich die Montanisten dort noch zu kultischen Zwecken versammelten (Epiph. haer. 48, 14, 1f [GCS Epiph. 2, 238f], so auch Tabbernee / Lampe 19). Endgültig wurden deren Gebäude (nach dem sog. Praedestinatus 1, 27 [PL 53, 596D bzw. de Labriolle, Sources 215;

kritisch: Markschies, Pepuza 12] zwei Kirchen: Dicunt enim duas ecclesias, Quintillae et Priscillae, in eodem civitate Pepuza) unter Kaiser *Iustinianus in orthodoxe Kirchen umgewandelt (s. u. Sp. 1213).

III. Geschichte der Bewegung. a. Frühgeschichte der Bewegung u. Chronologie ihrer Anfänge. Allen Quellen ist gemeinsam, dass Montanus ab einem bestimmten Zeitpunkt gemeinsam mit zwei Prophetinnen namens Priscilla (auch Prisca) u. Maximilla im phrygischen Hochland in den kleinen Dörfchen Pepuza u. Tymion auftrat u. in Ekstase redete. Die Angaben zu diesem Zeitpunkt differieren allerdings: Nach Epiph. haer. 48, 1, 2 (GCS Epiph. 2, 219) entstand die Bewegung iJ. 156/57 nC., nach Eus. chron. Abr. zJ. 2188 (GCS Eus. 5, 222) bzw. zJ. 2187 (7^2, 206) iJ. 171/72 nC. bzw. unter dem Proconsul der Asia Gratus (h. e. 5, 16, 7; vgl. auch 5, 3, 4), nach dem Chronicon Paschale sogar erst 182 nC. (CorpScrHistByz 16, 490, 17/20). Meist wird aufgrund von allgemeinen Erwägungen über die Bedeutung der Prophetie im kleinasiat. Christentum Mitte des 2. Jh. u. um einer genügenden zeitlichen Spanne für die Entwicklung der Bewegung vor dem Tod von Montanus wie Maximilla willen das frühere Datum bevorzugt (zB. Zahn 17/35. 55f; Harnack, Lit.^{2} 2, 1, 380). Barnes aber hat u. a. aufgrund der allgemein fehlerhaften Chronologie des Epiphanius zum betreffenden Zeitraum für die spätere Datierung des Eusebius votiert (so auch Frend 272). Für sie spricht auch, dass der sonst nicht bezeugte Proconsul namens Gratus nur in bislang bestehenden Lücken der Proconsular-Liste der Asia (für 169/70 oder eher 171/72: Barnes, Chronology 407; ders., William Tabbernee and Montanism: CristStor 31 [2010] 945/56, bes. 953f) datiert werden kann (vgl. ProsImpRom^2 4 nr. 224 s. v. Gratus, kritisch zur Identifikation von Gratus u. L. Statius Quadratus, dem Proconsul der Jahre 155/56). Schließlich sprechen auch zwei Datumsangaben bei Epiphanius für diesen Zeitraum: haer. 48, 2, 7 (GCS Epiph. 2, 222, 8: lies 206 Jahre, wie F. Williams, The Panarion of Epiphanius of Salamis [Leiden 1994] 8_8) u. 51, 33, 5 (GCS Epiph. 2, 307, 12 mit Bemerkungen von Holl im App. zSt.). Gelegentlich wird auch der Versuch unternommen, zwischen beiden Datierungen zu vermitteln u. die Entstehung der Bewegung allgemein auf die sechziger Jahre zu datieren (G. S. P. Freeman-Grenville, The date of the outbreak of Montanism: JournEcclHist 5 [1954] 7/15; Fischer 27/30; Tabbernee, Prophecy XXIX/XXXI; Trevett 32/45).

b. Das Gründungstrio (Montanus, Maximilla u. Prisca / Priscilla). Μοντανός / Montanus ist ein röm. Personenname (OxfLatDict 1132 s. v. Montanus; ProsImpRom^2 5 nr. 680/5 s. v. Montanus), der in Kleinasien in der frühen Kaiserzeit vergleichsweise häufig belegt ist; vgl. die Nachweise für die Küstenregionen: P. M. Fraser / E. Matthews, A lexicon of Greek personal names 5A (Oxford 2010) 321 s. v. Montanus. Gleiches gilt für die Namen der drei Prophetinnen Μαξίμιλλα / Maximilla, Πρίσκα / Prisca bzw. Πρίσκιλλα / Priscilla u. Κοΐντιλλα / Quintilla (ebd. 279. 381. 251). Die lat. Namen passen gut zu der, u. a. auch aus dem kaiserl. Reskript an die Kolonen von Tymion u. Simoe (s. o. Sp. 1202), rekonstruierbaren sozioökonomischen Struktur des phrygischen Hochlandes, das durch kaiserliche Domänen geprägt war. Priscilla wurde als Jungfrau bezeichnet (Apollon.: Eus. h. e. 5, 3), obwohl sie ursprünglich verheiratet war, weil das Ideal der asketischen *Jungfräulichkeit der Bewegung offenbar wichtig war (vgl. Logion 10 der Prisca / Priscilla, in dem purificantia [zum lat. Begriff C. Moreschini: SC 319, 178] als Voraussetzung von Visionen bezeichnet wird; Details zum Verhältnis von Jungfräulichkeit u. Prophetie bei G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 564). – Nach dem antimontanistischen Anonymus begann die Bewegung, als im mysischen Ardabau (Ramsay 1, 2, 573_5 erwägt Kardaba bzw. Kallabata an der lykisch-phrygischen Grenze; vgl. ebd. 1, 1, 199f u. Markschies, Pepuza 26f) ein Neubekehrter ‚plötzlich in Raserei u. Krämpfe' geriet. ‚Er fing an, ekstatisch zu werden u. Laute auszustoßen u. sonderbare Dinge zu reden u. in einer Weise zu prophezeien, die offenkundig der alten kirchl. Überlieferung u. überkommenen Lehre widersprach' (Eus. h. e. 5, 16, 7; zur Interpretation u. zum Verhältnis zu paganer Orakelprophetie: Markschies, Theologie 118/21; kritisch zur Ekstase: K. Froehlich, Montanism and Gnosis: D. Neimann / M. Schatkin [Hrsg.], The heritage of the early church [Rome 1973] 91/114; dagegen Th. Baumeister, M. u. Gnostizismus: TrierTheolZs 87 [1978] 44/60). Erst im 4. Jh. wird berichtet, Montanus sei zuvor paganer Priester gewesen (Didym. trin. 3, 41, 3 [PG 39, 989B

bzw. Heine 146 nr. 103]), nach dem Dialog zwischen einem Orthodoxen u. einem Montanisten Priester des Apollon (Berruto Martone aO. [o. Sp. 1203] 82, 5f bzw. Heine 122 nr. 89), nach *Hieronymus der *Kybele (ep. 41, 4: abscisum et semiuirum habuisse Montanum; vgl. Markschies, Pepuza 27_{123}). Bei Strobel 34/49 werden beide Angaben kombiniert, Ardabau mit dem phrygischen Ortaköy identifiziert u. Montanus zum Priester des bei Hierapolis gelegenen Heiligtums des Apollo Lairbenos u. der Leto gemacht (kritisch dazu Markschies, Pepuza 25/7). Nach dem Anonymus habe Montanus zwei Frauen gewonnen (Eus. h. e. 5, 16, 9; ihre Namen fielen im Anonymus offenkundig erst später: Maximilla u. Priscilla). Auch wenn die hierarchisierte Verbindung eines männlichen Propheten u. einer Frau in seiner Umgebung topisch ist (Simon Magus / *Helena [I], Apelles / Philoumene, vielleicht auch *Karpokrates / Marcellina: Belege bei Trevett 153), bleibt die Ansicht, Montanus sei eigentlich nur der ,Anwalt' (παράκλητος) u. organisatorische Kopf einer von zwei Frauen getragenen Bewegung gewesen, vollkommen spekulativ (A. Jensen, Gottes selbstbewusste Töchter[2] [2003] 272/4; dagegen Trevett 159/62). Welche präzisen Leitungsstrukturen am Anfang der Bewegung standen, lässt sich nicht mehr feststellen; nach Eusebius' Referat aus Apollonius waren in jedem Fall Montanus, Priscilla u. weitere Prophetinnen, vielleicht aber auch Themison, Alexander, Maximilla u. Thraseas ἀρχηγοί der Bewegung (h. e. 18, 1); nach dem sog. Praedestinatus 1, 26 (PL 53, 596B) waren auctores ... Montanus, Prisca et Maximilla. Zu einem späteren Zeitpunkt könnte ein gewisser Miltiades die Bewegung geleitet haben (Eus. h. e. 5, 16, 3; Tabbernee, Prophecy 5. 13f); ein gewisser Theodotus war ἐπίτροπος (h. e. 5, 16, 14). Der Anonymus referiert das gehässige Gerücht, Montanus u. Maximilla hätten sich (unabhängig voneinander) erhängt, mit spürbarer Distanz (ebd. 5, 16, 13). Gleichfalls aus Bemerkungen des Anonymus (ebd. 5, 16, 18f. 17, 4) lässt sich als Todesdatum für Maximilla das Jahr 179 nC. errechnen. Damals müssen die anderen beiden Mitglieder des Trios, Montanus u. Priscilla, bereits gestorben sein (Epiph. haer. 48, 2, 4 [GCS Epiph. 2, 222] bzw. Logion 6: μετ' ἐμὲ προφήτης οὐκέτι ἔσται; vgl. Harnack, Lit.[2] 2, 1, 365; Aland 115/7); vielleicht war Maximilla eine Zeitlang nach deren Tod auch die alleinige Leiterin der Bewegung (Epiph. haer. 48, 13, 1 [237] = Logion 8; so Harnack. Lit.[2] 2, 1, 365). In ihrer Gegenwart versuchten zwei Bischöfe (Zoticus v. Cumane u. Iulianus v. Apamea) eine Widerlegung ihrer Prophetengabe u. scheiterten (Anonymus bei Eus. h. e. 5, 18, 16f); die Prophetin beklagte sich, wie ein Wolf in einer Schafherde verfolgt zu werden: ,Ich bin kein Wolf. Wort bin ich, u. Geist u. Kraft' (ebd. 5, 16, 17 = Logion 5). Zur Zt. der Abfassung der antimontanistischen Schrift des Apollonius lebte vielleicht noch die Prophetin Quintilla, über die wir sonst kaum etwas wissen (so Voigt 108/12; Trevett 167f; anders Harnack, Lit.[2] 2, 1, 370; Aland 116f).

c. Weitere Geschichte nach dem Tod des Gründungstrios (antimontanistische Maßnahmen der Großkirche). Der M. breitete sich außerordentlich schnell aus: Bereits für die letzte Dekade des 2. Jh. sind Montanisten nicht nur in Phrygien, sondern auch in Galatien (Eus. h. e. 5, 6, 4), Mysien (*Mysia) u. der Schwarzmeerküste Thrakiens (ebd. 5, 19, 3), Italien u. Nordafrika belegt (Frend 272; Tabbernee, Inscriptions 555; *Africa). In diesen beiden letzten Gebieten erreichte die Bewegung aber nie die Bedeutung, die sie in ihrem phrygischen Kernland besaß. – Dabei ist nicht in allen Fällen sicher, ob wirklich Belege für M. im strengen Sinne vorliegen: Offenkundig standen die Christen aus dem Rhônetal, *Lyon u. Vienne, die den Brüdern in Asien u. Phrygien 177 nC. über die Martyrien ihrer Glaubensgenossen berichteten, dem M. nahe (ClavisPG 1324; BHG 1573; vgl. zB. nur Eus. h. e. 5, 1, 9f: ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ). Der exakte Grad dieser Nähe ist freilich umstritten (H. Kraft, Die Lyoner Märtyrer u. der M.: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 250/66; W. A. Löhr, Der Brief der Gemeinden von Lyon u. Vienne: Oecumenica et Patristica, Festschr. W. Schneemelcher [1989] 135/49; Tabbernee, Prophecy 28/34). Außerdem verwarf die Gemeinde den M., weil er zur Spaltung führte (Eus. h. e. 5, 3, 4). Serapion v. Ant. beschäftigte sich bereits kurz nach 190 nC. mit dem M. u. warnte Kollegen vor ihm (ebd. 5, 19, 1/3; ClavisPG 1333; Harnack, Lit.[2] 1, 2, 504 u. vor allem Zahn 4/8 u. jetzt Tabbernee, Prophecy 53/5). Der größte u. vor allem öffentlichkeitswirksamste Erfolg des M. in der Diaspora dürfte die Zuwendung des nordafrikan. Theologen Tertullian

zu einer bestimmten Form von M. gewesen sein (Details auch u. Sp. 1218). Sie wird meist auf dJ. 207 nC. datiert (J.-C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique [Paris 1972] 488; etwas früher bei Barnes, Tertullian 42/8) u. darf nicht als radikaler Bruch mit der Großkirche beschrieben werden (Powell 36/41; D. L. Rankin, Tertullian and the church [Cambridge 1995] 41/51; W. Tabbernee, To pardon or not to pardon: StudPatr 36 [Leuven 2001] 375/86). Ob die Nachrichten über Tertullianistae als von der Großkirche getrennte Gruppe aus dem 4./5. Jh. wirklich Glauben verdienen, darf auch von daher bezweifelt werden (Barnes, Tertullian 258f). Möglicherweise handelt es sich einfach um eine polemische Bezeichnung für den nordafrikan. M. (Powell 36/40; Trevett 75). In das Umfeld des nordafrikan. M. gehört auch die Passio Perpetuae et Felicitatis (ClavisPL[3] 32; BHL 6633/5; BHG 1482; dazu R. D. Butler, The new prophecy and ‚New Visions' [Washington 2006]; Ch. Markschies, The Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis and Montanism: J. N. Bremmer / M. Formisano [Hrsg.], Perpetua's passions [Oxford 2012] 277/90). In Rom scheint der M. ebenfalls eine gewisse Rolle gespielt zu haben, wie eine Disputation des Presbyters Gaius mit dem Montanisten Proculus (Eus. h. e. 2, 25, 6; 6, 20, 3; Tabbernee, Prophecy 68/70) u. möglicherweise eine Passage bei *Hippolytos (II) (in Dan. 4, 20, 3 [GCS Hippol. 1, 1[2], 238]; vgl. Tabbernee, Prophecy 70/8; Trevett 60/2) bezeugen. Es ist eher unwahrscheinlich, dass schon der röm. Bischof Soter bereits vor 174 gegen die Montanisten schrieb (so aber Praedest. 1, 26 [PL 53, 596]; Harnack, Lit.[2] 1, 2, 589f; ausführlich ders., Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II vJ. 257/58 [1895] 45/9; kritisch Tabbernee, Prophecy 36) u. Tertullian mit seiner verlorenen Schrift De ecstasi darauf antwortete. Sicherer ist, dass er De ecstasi später um ein siebentes Buch gegen Apollonius ergänzte (s. o. Sp. 1202; so Hieron. vir. ill. 40, 4 [12, 138 C.-G.]; vgl. auch Barnes, Tertullian 253f). Auf der anderen Seite stand nach Tertullian ein röm. Bischof kurz davor, ‚die Prophezeiungen von Montanus, Priscilla u. Maximilla' anzuerkennen; in Frage kommen Eleutherus (174-75/89 nC.) oder Victor (189/98-99 nC.): Tert. adv. Prax. 1, 5. Für Eleutherus votierten zB. Harnack, Lit.[2] 2, 1, 375; Trevett 58/60; für Victor optierten zB. E. Evans, Q. Septimii Florentis Tertulliani adversus Praxean liber (London 1948) 185; H.-J. Sieben: Fontes Christiani 34, 99_{11}; Tabbernee, Prophecy 36/8. – Der M. ist ein Beispiel des allgemeinen Phänomens der Entwicklung einer ursprünglich charismatisch strukturierten, fluiden Bewegung zu einer stabilen, hierarchisierten Institution. Offenbar bildete der von der Mehrheitskirche ausgegrenzte M. (nach dem allmählichen Verlöschen der Prophetie?) eine eigene Hierarchie aus, in der es neben den mehrheitskirchl. Ämtern κοινωνοί u. einen Patriarchen gab (Belege bei Markschies, Pepuza 11_{32}; Hieron. ep. 41, 3; Cod. Iust. 1, 5, 20, 3 vJ. 530: πατριάρχοι, κοινωνοί, ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διακόνοι, ἄλλοι κληρικοί; die Stifterinschrift der Kirche bei den Westthermen von Hierapolis, die einen Patriarchen Gennaios erwähnt, ist eher nicht montanistisch: Tabbernee, Inscriptions 497/502 [nr. 82]; Markschies, Pepuza 11_{32}; Trevett 210/4; anders Strobel 82). Die gewöhnlich für das montanistische Amt des κοινωνός genannten inschriftlichen Belege sind freilich keineswegs eindeutig; dazu Tabbernee, Inscriptions 509/18 (nr. 84/6; bes. interessant nr. 84 bzw. Tituli Asiae Minoris 5, 1, 1882 aus Mendechora / Bagıs, Lydien, 515 nC.: ὁ κοινωνός ὁ κατὰ τόπον ist vielleicht auch einfach zu übersetzen ‚Teilhaber an der [scil. nämlichen] Grabstelle bzw. Grabanlage', vielleicht auch ‚Mitchrist am nämlichen Ort'); vgl. dazu die eher nicht montanistische Inschrift Tituli Asiae Minoris 5, 1, 46 aus Karakuyu (17 mit dem Komm. von Hermann zSt.): Παύλου ἁγ(ί)ου Φιλαδέλφου κοινωνοῦ κατὰ τόπον, oder eine Inschrift für die pergamenische Königin Apollonis aus dem phrygischen Hierapolis: Ditt. Or. 1 nr. 308, die dort in mehrfacher Hinsicht κοινωνός ihrer Familienangehörigen genannt wird. Anders G. Buschmann, Χριστοῦ κοινωνός (MartPol 6, 2), das Martyrium u. der ungeklärte koinonos-Titel der Montanisten: ZNW 86 (1995) 243/64, der für eine martyrologisch grundierte Bedeutung im Sinne von κοινωνός Χριστοῦ votiert; Forschungsgeschichte bei Hirschmann 127/38. Würde es sich bei den κοινωνοί tatsächlich um montanistische Regionalbischöfe handeln (so W. Tabbernee, Montanist regional bishops: JournEarlChrStud 3 [1993] 249/80), dürften die Inschriften angesichts sonstiger mehrheitskirchlicher Praxis nicht derartig bescheiden ausgefallen

sein. In der (historisch betrachtet sekundären) montanistischen Kirchenhierarchie gab es offenbar auch Frauen, jedenfalls wenn man der Quelle des Epiphanius vertrauen darf, die sich allerdings auf die Quintillianer bezieht, die er bekanntlich von den Kataphrygern im eigentlichen Sinne unterscheidet: ‚Unter ihnen sind Frauen Bischöfe u. Presbyter u. (bekleiden) die übrigen (Ämter). Sie sagen, dies mache keinen Unterschied, 'denn Christus Jesus ist weder weiblich noch männlich'' (Epiph. haer. 49, 2, 5 [GCS Epiph. 2, 243]; vgl. Gal. 3, 28; U. E. Eisen, Amtsträgerinnen im frühen Christentum [1996] 63/88. 116/41; *Gleichheit). Als Schriftbeleg für die ‚Ordination von Frauen in den Klerus' verwendeten sie nach Epiphanius die Tatsache, dass die Schwester des *Mose Prophetin war (haer. 49, 2, 2 [242f]; vgl. Num. 12, 2 u. die anonyme Prophetin aus Kappadokien, s. unten). Inschriftlich bezeugt ist eine Prophetin (προφήτισσα) Nanas aus Akoluk (4. Jh. nC.), deren montanistische u. christliche Provenienz allerdings umstritten ist (für M. votieren: Tabbernee, Inscriptions 419/25 u. V. E. Hirschmann, ‚Nach Art der Engel': EpigrAnatol 37 [2004] 160/8: ἀγγελικὴ ἐπισκοπή in Z. 10 wird als ‚engelsgleiche Ausübung des Bischofsamtes' gedeutet [!]; dazu Markschies, Theologie 116_{336}; vorsichtig dagegen Eisen aO. 68/71; Ch. Trevett, ‚Angelic visitations and speech she had': P. Allen / W. Mayer / L. Corss [Hrsg.], Prayer and spirituality in the early church 2 [Brisbane 1999] 259/77). Zu diskutieren ist auch eine Grabinschrift aus Uşak (ca. 200/10 nC.), die eine πρεσβυτέρα Ammion erwähnt (Tabbernee, Inscriptions 66/72). Der nordafrikan. M. kannte mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nur weibliche Prophetinnen, aber keine anderen Amtsträgerinnen: Tert. virg. vel. 9, 2. Eine eigene Liturgie bezeugen Tert. ieiun. 13, 8 (CCL 2, 1272) u. Epiph. haer. 48, 14, 2 (GCS Epiph. 2, 239: μυστήρια). Außerdem baute der M. eine Art von Kirchenbeitragssystem auf (Eus. h. e. 5, 18, 2; zur Organisation der Kirche des M. auch F. E. Vokes, Montanism and the ministry: StudPatr 9 = TU 94 [1966] 306/15; Klawitter 254/61; Trevett 185/96). – Früh kam es zu antimontanistischen Reaktionen der Mehrheitskirche; die Aktion zweier Bischöfe gegen Maximilla in Pepuza war bereits erwähnt worden. Aus einer Notiz des Anonymus (Eus. h. e. 5, 16, 10) sind antimontanistische Synoden noch zu Lebzeiten des Montanus postuliert worden, dagegen ausführlich Fischer 32/41 (mit Analyse der einschlägigen Nachrichten aus dem Libellus Synodicus [Mansi 1, 723 bzw. de Labriolle, Sources 252]; die Unterschriften Eus. h. e. 5, 19, 3 gehören wahrscheinlich ursprünglich nicht zum Brief des Serapion, sondern zu einem Brief des Claudius Apolinarius u. wurden von Serapion nur zitiert: Zahn 4/9; Tabbernee, Prophecy 15/20; anders Fischer 39/41). Nach *Cyprianus v. Karthago wurde der M. auf einer Synode in Iconium von den Bischöfen Phrygiens, Galatiens u. *Kilikiens um 230/35 nC. verurteilt (Firmilian v. Caesarea / Cappadocia bei Cypr. ep. 75, 7 [CCL 3C, 588f]; Fischer 52/6; Tabbernee, Prophecy 79f); danach (u. vor 256 nC.) trat eine offenbar montanistische Prophetin in Kappadokien auf u. vollzog Taufe wie Eucharistie (Cypr. ep. 75, 10 [CCL 3C, 590/2]; zum Hintergrund C. W. Clarke, The Letters of St. Cyprian of Carthage 4 [New York 1989] $263f_{44}$; zur Liturgie der Prophetin ebd. $267f_{56}$: non ... sine sacramento solitae praedicationis: ep. 75, 10, 5 [CCL 3C, 592]). Aland 116f identifizierte sie mit Quintilla (s. o. Sp. 1206).

d. Geschichte des Montanismus in der spätantiken u. frühbyz. Reichskirche. Im 4. wie im 5. Jh. hat es offenbar noch im Osten wie im Westen eine ganze Anzahl aktiver montanistischer Gemeinden gegeben (vgl. zB. Greg. Naz. or. 22, 12 [SC 270, 244]; Soz. h. e. 2, 32, 6: καὶ νῦν εἰσι; Pacian. ep. ad Sympron. 1, 3/2, 2 [SC 410, 166/8 bzw. Heine 136/9 nr. 97]; $ClavisPL^3$ 561). Epiph. haer. 48, 14, 2 (GCS Epiph. 2, 239) bezeugt Gemeinden in Phrygien, aber auch in Galatien, Kappadokien, Kilikien u. Kpel. Zu den literarischen Quellen kommen epigraphische Quellen, zB. eine Inschrift aus Payamalanı / Sebaste für einen ἅγιος Παυλῖνος, der als (μο)ίστης (μύστης?; ebenso gut möglich ist Calders Lesung κτίστης) καὶ κοινωνός bezeichnet wird (von Tabbernee, Inscriptions 490/4 ins 5./6. Jh. datiert). Eine Provinzialsynode, die deutlich nach der Mitte des 4. Jh. im phrygischen Laodicaea tagte, bestimmte, dass Montanisten bei Konversion zur Mehrheitskirche zu taufen seien (cn. 8 [116 Beneševič, Synagoga L titulorum]; vgl. auch Ferrand. cn. 178 [CCL 149, 302]). Der Codex Theodosianus enthält eine Reihe von spezifisch antimontanistischen Rechtsvorschriften insbeson-

dere der Kaiser Honorius u. Arcadius: Am 4. III. 398 wurde die lebenslange Exilierung des montanistischen (u. eunomianischen) Klerus angeordnet, dazu die Verbrennung montanistischer Bücher (**Büchervernichtung) u. die Kapitalstrafe für widerständige Kleriker (Cod. Theod. 16, 5, 34; vgl. Tabbernee, Prophecy 318); am 22. II. 407 wurde *Manichäismus zu einem ‚öffentlichen Verbrechen' (publicum crimen: Cod. Theod. 16, 5, 40) erklärt u. Montanisten die Testamentsrechte entzogen sowie ihr Eigentum konfisziert (ebd.; Tabbernee, Prophecy 319). Am 15. XI. 408 wurde verfügt, dass Gebäude der Montanisten der nächstgelegenen mehrheitskirchl. Gemeinde zu übergeben seien (Cod. Theod. 16, 5, 43). Theodosius II entfernte Montanisten mit Gesetz vom 21. II. 410 aus dem Staatsdienst (ebd. 16, 5, 48; Tabbernee, Prophecy 321f). Der röm. Bischof Innozenz I (401/17 nC.) soll nach dem Liber Pontificalis Montanisten in ein Kloster verbannt haben (42 [1, 220 Duchesne bzw. Heine 160 nr. 125]; vgl. dazu K. Aland, Augustin u. der M.: ders., Kirchengeschichtliche Entwürfe [1960] 149/65, bes. 151). – Eine wichtige Rolle bei der endgültigen Ausrottung des M. spielt die Reichskirchenpolitik des Kaisers *Iustinianus u. ihre antihäretischen Konsequenzen (o. Bd. 19, 733/6; 13, 1169/71): Bereits 529/30 schloss der Kaiser die Montanisten ausdrücklich in seine antihäretische Gesetzgebung ein u. bekräftigte die bisherige Rechtslage (Cod. Iust. 1, 5, 18; Tabbernee, Prophecy 325f); Bischöfe sollten die staatl. Autoritäten bei der Umsetzung der Zwangsmaßnahmen kontrollieren u. unterstützen (Cod. Iust. 1, 5, 18, 12). 531 wurde Montanisten die Testierfähigkeit aberkannt (ebd. 1, 5, 21; Tabbernee, Prophecy 327/9). Procop. hist. arc. 11, 23 berichtet, dass Montanisten angesichts dieser Zwangsmaßnahmen ihre Gotteshäuser (ἱερεῖς) anzündeten u. dann darin den Flammentod suchten. In die letzte Phase der Herrschaft des Kaisers fällt eine Aktion des *Johannes v. Ephesus im Zuge seiner kleinasiat. Missionskampagne 550 nC. (o. Bd. 18, 554. 561/3), über die dieser selbst in seiner ‚Kirchengeschichte' berichtet hat (erhalten in einer früher dem Dionysius v. Tell Mahre zugeschriebenen ‚universalhistorischen Kompilation': Details bei Markschies, Pepuza 11f). Johannes fand die in Pepuza erhaltenen ‚Gebeine des Montanus, der sich selbst zum Parakleten erhöhte, u. des Qr'tys, der Maximilla u. Priscilla, seiner Prophetinnen, ... u. verbrannte sie mit Feuer' (chron. zJ. 549/50 [CSCO 104 / Syr. 53, 125, 20/7]; Tabbernee, Inscriptions 28/34; gegen Strobel 22_{46} ist ‚Qr'tys' doch wohl als Verschreibung von Quintilla zu lesen; andere Optionen bei Tabbernee, Inscriptions 33f. 42f). Eine wesentlich ausführlichere Fassung des Berichtes findet sich in der Chronik des antiochen. Patriarchen Michael I (chron. 9, 33 zJ. 554/57 [J.-B. Chabot (Hrsg.), Chronique de Michel le Syrien (1166/99) (Paris 1910) 4, 323/5]; dt. Übers.: Strobel 23; Text u. engl. Übers.: Tabbernee, Inscriptions 35/9); dort ist von einem großen, mit eisernen Bändern verschlossenen u. versiegelten Marmorschrein (γλωσσόκομον) die Rede, der die Knochen von Montanus, Maximilla u. Priscilla bewahrt u. verbrannt wird (Michael I, chron. 9, 33 [324, 1/5 Ch.]; zum Verhältnis der beiden syr. Quellen ausführlich: S. Gero, Montanus and Montanism according to a medieval Syriac source: JournTheolStud NS 28 [1977] 520/4). Ein bei Michael berichteter fehlgeschlagener Versuch, auf Initiative bereits des Kaisers Justin I (519/27 nC.) die Gebeine zu verbrennen (Michael I, chron. 9, 33 [324, 25/41 Ch.]), erscheint dagegen wenig wahrscheinlich. – Obwohl der byz. Kaiser Leo III 721/22 die Zwangstaufe der verbliebenen Montanisten anordnete (Theophan. chron. zJ. 6214 [1, 401, 22/7 de Boor]; kritisch zur Historizität mit Angabe der Parallelquellen: I. Rochow, Byzanz im 8. Jh. in der Sicht des Theophanes [1991] 104), dürfte die Bewegung schon früher, wahrscheinlich im Zuge der justinianischen Zwangsmaßnahmen, ausgestorben sein (ohne Belege votiert dagegen für das 9. Jh.: T. E. Gregory, Art. Montanism: OxfDictByz 2 [1991] 1401f).

IV. Theologien der Bewegung. a. Phrygische Anfänge u. nordafrikanische Diaspora. Inhaltlich ist der M. in seiner phrygischen Anfangsphase durch die Bezeichnung der phrygischen Orte Pepuza u. Tymion als *Jerusalem geprägt (Eus. h. e. 5, 18, 2; Details bei Markschies, Pepuza 15f; vgl. auch K. Thraede, Art. Jerusalem II: o. Bd. 17, 728f), die wohl ein Symbol der engen theologischen Beziehung zur Jerusalemer Urgemeinde u. vielleicht auch für eine altertümliche präsentische Eschatologie ist. Wahrscheinlich erst sekundär wird das Herabkommen Jerusalems auf Pepuza erwartet (Logion 11; vgl. kritisch D. E. Groh, Utterance and exegesis:

ders. / R. Jewett [Hrsg.], The living text [New York 1985] 73/95, bes. 80/5; dagegen Markschies, Pepuza 16_{72} u. auch zur Übersetzung des Logions ebd. 16_{69}). Solche Akzentunterschiede machen deutlich, dass eine konzentrierte, determinierte Naherwartung nicht unbedingt zu den Kennzeichen des frühen M. in Phrygien gehört haben muss (Schöllgen 87/90). Offenkundig gehört zu dieser Phase aber die Forderung nach einer verschärften *Askese (Fastenübungen u. Xerophagie: Tert. ieiun. 13, 4; vgl. o. Bd. 7, 475f. 497f) u. der Bereitschaft zum *Martyrium (Logion 14; einen regelrechten ‚Martyriumsenthusiasmus' oder eine ‚Martyriumssucht' kann man dagegen nicht nachweisen: W. Bähnk, Von der Notwendigkeit des Leidens [2001] 190/3; eine Aufstellung der antiken Nachrichten über montanistische Martyrer bei Trevett 121/9; Tabbernee, Prophecy 213/40; über mögliche montanistische Martyrer: ders., Inscriptions 236/41 [nr. 35 Trophimus; ders., Prophecy 236/8] sowie 539/44 [nr. 92 Emeritus]; eine antike Kritik an angeblichen Martyrern namens Themision, Alexander u. Thraseas bei Apollonius: Eus. h. e. 5, 18, 6/10. 13f; vgl. Tabbernee, Prophecy 216/9; zur Datierung des Thraseas vgl. ebenso den Martyrerbischof von Eumeneia gleichen Namens bei Eus. h. e. 5, 24, 5; Zahn 26; Trevett 37f. Allerdings ist der Name Θρασέας in der Küstenregion Kleinasiens keineswegs selten: Fraser / Matthews [o. Sp. 1206] 219). Wahrscheinlich gab es in Phrygien auch charismatisch motivierte Krankenheilungen (Eus. h. e. 5, 3, 4). Auch für die Forderung nach einer verschärften *Askese stellt sich wieder die Frage, inwieweit dieser Zug montanistischer *Ethik eine direkte Rückwirkung indigener phrygischer Religiosität darstellt (so Hirschmann 67 u. ö.). Besonders im *Kybele-Kult sind vergleichbare Praktiken der Enthaltsamkeit vor allem des Kultpersonals, aber auch der Kultteilnehmer bezeugt (E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 [1910] 110. 135; H. Hepding, Attis [1903] 156f). Freilich muss man versuchen, präzise zwischen Nachrichten über asketische Praktiken in der phrygischen Kernregion u. in Nordafrika zu unterscheiden (so Schepelern 53/9); die Mehrzahl der einschlägigen Nachrichten stammt aus Nordafrika u. verbindet sich daher eher mit dortigen, lokalen rigoristischen Charakterzügen (Ch. Markschies, Der Teil u. das Ganze: J. van Oort / W. Wischmeyer, Die spätantike Kirche Nordafrikas im Umbruch [Leuven 2011] 1/23): Der nordafrikan. M. teilt selbstverständlich bestimmte Grundzüge seiner Ethik mit anderen Formen des nordafrikan. Christentums. Gelegentlich wird in diesem Zusammenhang auch die angebliche Praxis einzelner Montanisten angeführt, Eucharistie mit Brot u. *Käse zu feiern (s. u. Sp. 1219; ausführliche Hinweise zu Käse im Kybele-Kult bei Hirschmann 67 u. 121/3, die den Genuss von Brot u. Käse als ein ‚Merkmal für die Ursprünge u. Verhaftung der Montanisten in ihrem phrygischen, paganen Umfeld' deutet [123]). Freilich ist schon die ursprüngliche Funktion jener beiden Elemente im Kult unsicher (so mit Recht O. Schuegraf: o. Bd. 19, 927f); der Beleg für ein Kräuterkäse-Opfer im Kybele-Kult bei Ovid. fast. 4, 367/72 ist vereinzelt u. die Formeln für ein Käsebrot- bzw. Ziegenkäseordal in den Zauberpapyri (PGM² V 181/212) sollten nicht mit der montanistischen Orakel-Prophetie in Verbindung gebracht werden, da es schlicht um die Aufdeckung eines unerkannten Diebes geht. Es dürfte also auch an dieser Stelle keine direkte traditionsgeschichtliche Linie von der phrygischen Religiosität zu Praktiken der Montanisten führen, sondern es wurden hier wie auch anderswo indigene urchristliche, palaestinische Traditionen mit Blick auf eine besondere ‚Umweltpässlichkeit' in einer neuen religiös konnotierten Umwelt bewahrt (s. auch P. de Labriolle: o. Bd. 1, 720). – In Nordafrika tritt die mit den konkreten Orten Pepuza u. Tymion verbundene Naherwartung zugunsten einer strengen Ethik deutlich zurück (s. u. Sp. 1218); eine besondere ‚Phrygienfrömmigkeit' ist aus dem nichtphrygischen M. nicht überliefert. Das mag die Folge des allgemeinen Umgangs mit (unerfüllten) Naherwartungen sein. Inwieweit die genannten theologischen Akzente eine direkte Rückwirkung indigener phrygischer Religiosität darstellen (Schepelern 90/160; Hirschmann 55/74. 109/19) bzw. umgekehrt mit Rücksicht auf diese Umgebung aus dem urchristl. Erbe gleichsam aktiviert wurden, ist umstritten. Freilich bleibt nicht nur im montanistischen Kernland, sondern auch in der nordafrikan. Diaspora die ekstatische Prophetie ein zentrales Charakteristikum (Tert. adv. Marc. 4, 22, 4f spricht von amentia: necesse est exci-

dat sensu, obumbratus scilicet virtute divina). In den montanistischen Propheten äußerte sich nicht das prophetische Individuum (Logion 3), sondern Gott der Vater (Logion 1), der Sohn (Logion 3) oder der Paraklet (Joh. 14, 26; die Montanus untergeschobene trinitarische Formel bei Didym. trin. 3, 41, 1 [PG 39, 984B bzw. Heine 8 nr. 16] ist sicher später [ausführlich: Trevett 62/6]). Glaubhaft ist die Angabe des Anonymus, dass die Montanisten behauptet haben, dass die Prophetinnen des Montanus ihre Prophetengabe von Quadratus u. Amnia in Philadelphia erhalten hätten, die sie von ‚Agapus oder Judas oder Silas oder den Töchtern des Philippus in Hierapolis oder der Ammia in Philadelphia oder Quadratus' empfangen haben (Eus. h. e. 5, 17, 3; vgl. Orig. hom. in 1 Cor. ad 14, 36 [frg. 84 Markschies bzw. frg. 82 Jenkins: JournTheolStud 10 (1909) 41f bzw. Heine 98 nr. 77]; Didym. trin. 3, 41, 3 [PG 39, 988C]; eine Frühdatierung des Quadratus bei Harnack, Lit.[2] 2, 1, 368; zur ganzen Reihe Trevett 33f; Markschies, Theologie 133/5). Allerdings wurden auch schon früh Vorwürfe gegen den phrygischen M. erhoben, die Prophetengabe habe nachgelassen oder sei erloschen (ebd.; Eus. h. e. 5, 17, 4; dann auch Epiph. haer. 48, 2, 1f [GCS Epiph. 2, 221]). Außerdem wurde der aufwendige Lebenswandel der Propheten kritisiert (Eus. h. e. 5, 18, 4) u. die ekstatische Form der Prophetie (ebd. 5, 16, 7). Die Rechtgläubigkeit der Montanisten wurde allerdings zu Beginn nicht in Frage gestellt; Kritik daran übte erst Hippolyt (ref. 8, 19, 1/3; 10, 25f [PTS 25, 338f. 402]); noch Epiph. haer. 48, 1, 3 (GCS Epiph. 2, 219) hebt Rechtgläubigkeit an einzelnen Punkten wie *Kanon, Trinitätstheologie u. Auferstehungsglauben hervor. Darin berührt er sich mit Tert. res. 11, 2; 63, 8f (= Logion 9) u. wird wörtlich von Filastr. haer. 49, 1 (CCL 9, 238) zitiert (Aland 124). – Die einzelnen inhaltlichen Punkte montanistischer Verkündigung unterscheiden sich nicht sehr von denen der Großkirche: Nach Apollonius (s. o. Sp. 1202) lehrte Montanus ‚die Trennung der Ehen ..., Fastengesetze u. bezeichnete Pepuza u. Tymion, kleine Städte Phrygiens, als Jerusalem'. Während durchaus glaubhaft ist, dass Montanus beabsichtigte, ‚Leute von überall dort zu versammeln', dürfte die Auflösung der Ehen nur die der beiden Prophetinnen betroffen haben (Eus. h. e. 5, 18, 2; anders Epiph. haer. 48, 9, 7 [GCS Epiph. 2, 231 mit Parallelen im App.]; vgl. J. C. Poirier, Montanist Pepuza-Jerusalem and the dwelling place of wisdom: JournEarlChrStud 7 [1999] 491/507). – Der nordafrikan. M. unterschied sich nicht nur im Blick auf die fehlende, unmittelbar mit Phrygien verbundene präsentische Eschatologie (s. o. Sp. 1214; Schöllgen 80/94) vom phrygischen M., wenn man die Schriften des Tertullianus an dieser Stelle für repräsentativ nehmen darf (Barnes, Tertullian 130/42). Prophetie dient hier vor allem zur fortwährenden Präzisierung u. Ergänzung ethischer Aussagen nach dem Modell einer kontinuierlich fortschreitenden göttlichen Offenbarung (so auch PsTert. haer. 7, 2 [CCL 2, 1409]: Der Paraklet habe zu Montanus nec tantum plura, sed etiam meliora atque maiora gesprochen). Nach Tert. virg. vel. 1, 4 hat der Herr den Parakleten gesandt, ‚um der disciplina durch jenen Stellvertreter des Herrn, den Hl. Geist, allmählich die Richtung zu geben, sie zu ordnen u. zur Vollkommenheit zu führen, da die Schwäche des Menschen nicht imstande war, alles auf einmal zu fassen' (de Labriolle, Crise 324/37; zu *disciplina o. Bd. 3, 1224f). Eine solche fortwährende Präzisierung ist bei den konkreten ethischen Ansichten Tertullians meist im Sinne einer Radikalisierung oder Verschärfung durchgeführt (Details Frend 276; Schöllgen 90/4).

b. Nachrichten über die Spätantike. Neben den Logia u. den übrigen frühen Quellen, die mehr oder weniger zuverlässig über die Frühzeit informieren (s. o. Sp. 1205/8), existieren viele spätantike Referate, die angebliche u. reale Züge der montanistischen Verkündigung mitteilen. Die meisten dieser häresiologisch motivierten Nachrichten über den M. sind vollkommen oder jedenfalls weitgehend wertlos, von wenigen Ausnahmen abgesehen: Nach Epiphanius steht im Zentrum der Bewegung der Wunsch, die Gnadengaben (zB. der Prophetie) vollständiger zu empfangen, als das in der Großkirche möglich ist (haer. 48, 1, 4 [GCS Epiph. 2, 220]: δεῖ ἡμᾶς, φησί, καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι; ebd. 48, 8, 1 [2, 229]: οὐχ ὅμοια τὰ πρῶτα χαρίσματα τοῖς ἐσχάτοις). Der Metropolit von Salamis überliefert auch Schriftargumentationen im M.: ebd. 48, 4, 4 (2, 226; vgl. Gen. 2, 21); haer. 49, 2, 2 (2, 242f; vgl. Num. 12, 2); haer. 48, 7, 1/4 (2, 228; vgl. Ps. 115 [113B], 2; Act. 10, 11f). Daneben findet sich

aber auch das absurde Gerücht, in ihrem Gottesdienst würde ein Kind mit Nadeln gestochen u. das Blut geschlürft (haer. 48, 14, 5 [GCS Epiph. 2, 239f u. Parallelstellen im App.]). Nach ebd. 49, 2, 6 (243) feiern die Quintillianer (bzw. Pepuziten oder Priscillianer: s. o. Sp. 1197) ihre Eucharistie mit Brot u. *Käse; sie heißen daher Ἀρτοτυρῖται (vgl. H. R. Seeliger, Käse beim eucharistischen Mahl: Vorgeschmack, Festschr. Th. Schneider [1995] 195/207; anders Hirschmann 119/23; allgemeiner Ch. Trevett, Fingers up noses and pricking with needles: VigChr 49 [1995] 258/69). Nach Soz. h. e. 7, 18, 12 verwendeten sie einen solaren Kalender (dazu ausführlich A. Strobel, Ursprung u. Gesch. des frühchristl. Osterkalenders [1977] 167/231; W. Huber, Passa u. Ostern [1969] 85f).

V. Schlussbemerkung. Der M. ist am besten als der Versuch einer Revitalisierung der urchristl. Prophetie im Kontext einer stark von Orakelheiligtümern geprägten Umwelt gedeutet, der auch andere Züge aus der paläst. Phase des Urchristentums (wie die Naherwartung) konserviert u. sich gerade durch seinen Konservativismus seiner kleinasiat. religiösen Umwelt anpasst. Freilich hat seine Bekämpfung u. Marginalisierung durch die Großkirche entscheidend zur weiteren Verdrängung des prophetisch-pneumatischen Erbes u. dessen Abdrängung in Randgruppen beigetragen (Details Markschies, Theologie 133/6; ähnlich Tabbernee, Prophecy 424).

Für freundliche Hinweise danke ich W. Eck, Ch. Habicht, E. Lamberz u. H. v. Staden.

K. Aland, Bemerkungen zum M. u. zur frühchristl. Eschatologie: ders., Kirchengeschichtl. Entwürfe (1960) 105/48. – D. E. Aune, Prophecy in the early Christianity and the ancient mediterranean world (Grand Rapids, Mich. 1983). – T. D. Barnes, The chronology of Montanism: JournTheolStud 21 (1970) 403/8; Tertullian. A historical and literary study (Oxford 1971). – G. N. Bonwetsch, Die Gesch. des M. (1881). – H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel[2] = BeitrHistTheol 39 (2003) 257/82. – A. Daunton-Fear, The ecstasies of Montanus: StudPatr 17 (Oxford 1982) 648/51. – P. de Labriolle, La crise montaniste (Paris 1913); Les sources de l'histoire du Montanisme = Collect. Friburgensia 15 (Fribourg / Paris 1913). – J. A. Fischer, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums = Konziliengesch. A (1997). – W. H. C. Frend, Art. M.: TRE 23 (1994) 271/9. – B. Goree, The cultural bases of Montanism (Ann Arbor, Mich. 1984). – Harnack, Lit.[2]. – R. E. Heine, The Montanist oracles and testimonia = Patristic Monograph Series 14 (Macon, GA 1989). – V.-E. Hirschmann, Horrenda secta. Unters. zum frühchristl. M. u. seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens = Historia Einzelschr. 179 (2005). – F. Ch. Klawitter, The new prophecy in early Christianity. The origin, nature and development of Montanism AD 165/220, Diss. Chicago (1975). – Ch. Markschies, Nochmals: Wo lag Pepuza? Wo lag Tymion? Nebst einigen Bemerkungen zur Frühgesch. des M.: JbAC 37 (1994) 7/28; Kaiserzeitliche christl. Theologie u. ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Gesch. der antiken christl. Theologie (2009). – S. E. McGinn, The ‚Montanist' oracles and prophetic theology: StudPatr 31 (Leuven 1997) 128/35. – D. Powell, Tertullianists and Cataphrygians: VigChr 29 (1975) 33/54. – W. M. Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia 1, 2 (Oxford 1897). – W. Schepelern, Der M. u. die phrygischen Kulte (1929). – G. Schöllgen, ‚Tempus in collecto est'. Tertullian, der frühe M. u. die Naherwartung ihrer Zeit: JbAC 27 (1985) 74/96. – A. Strobel, Das Hl. Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Unters. = RGVV 37 (1980). – W. Tabbernee, Montanist inscriptions and testimonia = Patristic Monograph Series 16 (Macon, GA 1997); Fake prophecy and polluted sacraments. Ecclesiastical and imperial reactions to Montanism = VigChr Suppl. 84 (Leiden 2007); Prophets and gravestones. An imaginative history of Montanists and other early Christians (Peabody, Mass. 2009). – W. Tabbernee / P. Lampe, Pepuza and Tymion. The discovery and archaeological exploration of a lost ancient city and an imperial estate (Berlin / New York 2008). – Ch. Trevett, Montanism. Gender, authority and the new prophecy (Cambridge 1996). – H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Die Berichte des Epiphanius über die Kataphryger u. Quintillianer (1891). – Th. Zahn, Paralipomena = Forschungen zur Gesch. des ntl. Kanons u. der altchristl. Lit. 5 (1893) 1/158.

Christoph Markschies.

REGISTER

ZU

BAND XXIV

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 186	Bogen 1–5	(Manethon — Markion)	September 2010
Lieferung 187	Bogen 6–10	(Markion — Martyrium II)	November 2010
Lieferung 188	Bogen 11–15	(Martyrium II — Maus)	Februar 2011
Lieferung 189/90/91	Bogen 16–30	(Maus — Missbildung)	Dezember 2011
Lieferung 192/93	Bogen 31–40	(Missbildung — Montanismus)	August 2012

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Rita Amedick (Marburg):
Meer
Andreas Angerstorfer (Regensburg):
Melito von Sardes
Marc-Aeilko Aris (München):
Martianus Capella
René Bloch (Bern):
Misanthropia
Katharina Bracht (Berlin):
Methodius von Olympus
Valentina Calzolari (Genf):
Mesrop (Maštocʿ)
Alberto Camplani (Rom):
Melitianer
Hendrik Dey (Princeton):
Mönchtum II (Architektur)
Bernhard Domagalski (Siegburg):
Manna
Volker Henning Drecoll (Tübingen):
Marius Victorinus
Boris Dunsch (Marburg):
Menander
Michael Durst (Chur):
Meer
Kay Ehling (München):
Maximinus Daia
Eva Elm (Berlin):
Memoriae damnatio
Elisabet Enß (Bonn):
Meer
Alberto Ferreiro (Seattle):
Martin von Braga
Richard L. Gordon (Erfurt):
Mithras (Mithraskult)
Herbert Graßl (Salzburg):
Mendicus (Bettler)
Peter Grossmann (Kairo / Athen):
Mönchtum II (Architektur)
Jean Guyon (Aix-en-Provence):
Marseille
Görge K. Hasselhoff (Bochum):
Melchisedek
Jan W. van Henten (Amsterdam):
Martyrium II (ideengeschichtlich)
Elisabeth Herrmann-Otto (Trier):
Manumissio (Freilassung)
Susanne Heydasch-Lehmann (Bonn):
Menorah (Siebenarmiger Leuchter)
Christian Hornung (Bonn):
Manethon; Marcus Aurelius; Maus; Mönchtum I (Idee und Geschichte)
Manfred Hutter (Bonn):
Manichäismus
Wolfgang Kuhoff (Augsburg):
Maxentius; Maximinus Daia
Sylvie Labarre (Bourg-La-Reine):
Martin von Tours
Paolo Liverani (Rom):
Marmor
Winrich Löhr (Heidelberg):
Markion
Christoph Markschies (Berlin):
Montanismus
Christine Mühlenkamp (Bonn):
Mischehe (religionsverschiedene Ehe)
Claudia Nauerth (Bad Bergzabern):
Maria I (Mutter Jesu; Ikonographie)
Theresa Nesselrath (Bonn):
Menstruation
Josef N. Neumann (Halle):
Missbildung (Behinderung)
Marcus Plested (Princeton):
Messalianer
Stefan Rebenich (Bern):
Monarchie
Judith Rosen (Bonn):
Maultier, Maulesel
Samuel Rubenson (Lund):
Mönchtum I (Idee u. Geschichte)
Philipp von Rummel (Freiburg):
Mauretania
Serge Ruzer (Jerusalem):
Matthäus-Evangelium
Christoph Schubert (Jena):
Minucius Felix
Mechthild Siede (Bonn / Trier):
Mohn; Moly
Wolfgang Speyer (Salzburg):
Maske; Mischwesen
Alistair C. Stewart (Sherborne / Dorset):
Milch
Timo Stickler (Düsseldorf):
Marcianus
Daniel Stökl Ben Ezra (Aix-en-Provence):
Markus-Evangelium
Christian Tornau (Würzburg):
Materie
Gregor Wurst (Augsburg):
Melone

NACHTRAGSARTIKEL
IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jaques Moreau
Constantius III (Kaiser, 421)	JbAC 51	(2008)	S. 227/31	Bruno Bleckmann
Constantius Gallus (Flavius Claudius Constantius)	JbAC 51	(2008)	S. 231/7	Bruno Bleckmann
Consultationes Zacchaei Christiani et Apollonii philosophi	JbAC 51	(2008)	S. 237/41	Jean-Louis Feiertag
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez, Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im ‚Jahrbuch' erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.